

BUCHBESPRECHUNGEN

Dimitris Papadis, Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodisias, Peter Lang, Bern/Frankfurt (Main)/New York/Paris 1991, 391 S., ISBN 3-261-04237-0.

Das Buch, das der Autor als Habilitationsschrift vorgelegt hat, besteht neben dem Vorwort (11–15) und der von Olof Gigon verfaßten Einleitung (17–29) aus vier Hauptteilen (31–381); angefügt sind ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Namens- und, weil griechisch und deutsch, zwei Sachregister. Daß Papadis sich eines Desideratums annimmt, erkennt man schon daran, daß in den letzten 100 Jahren die Werke Alexanders, des „klügsten“ (O.G.) Aristoteleskommentators, nicht mehr ediert wurden und nur ziemlich selten Gegenstand gelehrter Forschung waren. Die von Papadis bemerkte Paradoxie (348), nämlich ein fragloses Hinnehmen dort, wo Zweifel angebracht gewesen wären, mag Anlaß für diese Arbeit gewesen sein. Hieraus ergibt sich die wissenschaftsgeschichtliche Position des vorliegenden Buches (15): Wenn Papadis These, daß Alexander den νοῦς ποιητικός *nicht* (wie – s. o. – fraglos angenommen) mit der göttlichen Vernunft identifiziert, richtig ist, dann muß ein Teil der Philosophiegeschichte umgeschrieben werden.

Im einzelnen sei bemerkt: In dem Exkurs „Materie und Form“ (32–76), den m. E. klarsten Ausführungen über diesen Gegenstandsbereich, bezieht sich Papadis auf die „Urform von Materie und Form“, setzt sich vornehmlich mit den Darlegungen von Happ und Tugendhat auseinander und arbeitet heraus, in welchem Sinn von der Unbestimmtheit der πρώτη ὕλη die Rede sein kann (72; Aristoteles: Met. 1029 a 20–21); in Alexanders Beitrag, wonach die erste Materie insofern qualitätslos ist, als sie nicht an eine bestimmte Qualität gebunden ist, findet P. eine Bestätigung seiner Interpretation.

Alexanders Definition der Seele („erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers“) legt Papadis dahingehend aus (95), daß die Seele weder eine „an sich existierende Entelechie“ noch eine „unbedingte Vollkommenheit und Wirklichkeit“ ist, sondern daß sie „nur durch ihr Körpersubjekt, mit dem sie koexistiert, bedingt“ ist: Substanzcharakter im Sinne der πρώτη οὐσία ist

nur dem Menschen, nicht aber dem Leib oder der Seele zuzuschreiben.

Papadis wird nicht müde, das zu betonen: Das Leibseeleverhältnis entspricht dem zwischen ὕλη und εἶδος; beide gehören untrennbar zusammen, bedingen einander gegenseitig, und keines kann auf das andere zurückgeführt werden (160f.) Papadis kann auf Thomas von Aquin verweisen (213); dieser hatte nämlich den Gedanken von der Verbundenheit der Seele mit dem Leibe so konsequent zuendgedacht, daß er der mit dem Körper verbundenen Seele eine größere Vollkommenheit und somit Gottähnlichkeit zuschrieb als der vom Körper separaten. Eine solche Konzeption ist von der platonischen und neoplatonischen weit entfernt, und dies zu zeigen, das ist eines der Ziele dieser Arbeit.

Diese Ausführungen und die folgenden über die Wahrnehmungsseele (235 ff.) sind größtenteils Expositionen der auf Aristoteles basierenden Lehre Alexanders, aber keineswegs lediglich Paraphrasen. Vielmehr sind Darstellung, Deutung, Auseinandersetzung mit anderen Lehrmeinungen und Argumentation ineinander verwoben. Der Anspruch an den Leser ist hoch.

Dem vierten Hauptteil des Buches (313 ff.) kommt besondere Bedeutung zu, denn hier handelt Papadis von der Denkseele (νοῦς) bei Alexander. Er zeigt, daß der alexandersche dreischichtige νοῦς (νοῦς ὕλικός, νοῦς ἐπίκτητος und νοῦς ποιητικός) dem zweischichtigen (νοῦς δυνάμει und νοῦς ποιητικός) bei Aristoteles entspricht, weil Alexander, dem Doppelsinn von „Möglichkeit“ Rechnung tragend, den νοῦς δυνάμει differenziert darstellt (315–316): Der νοῦς ἐπίκτητος ist Form und Vollendung des (320) νοῦς ὕλικός; zum Zweck der Selbstbetätigung benötigt der νοῦς ἐπίκτητος die Wirkung des νοῦς ποιητικός. Diesen stellt Papadis mit seinen Bestimmungen vor (334–348) und kommt sodann zur Exposition seiner These (348–365): „Keine Identität des νοῦς ποιητικός mit Gott.“

Zuerst erwähnt er die Wendungen, die zu der von ihm aufgedeckten Fehldeutung Anlaß gegeben haben: Der νοῦς ποιητικός ist „von außen“, ist „nicht Teil und Kraft unserer Seele“ (349) und wird zweimal von Alexander als πρώτον αἴτιον (354 und 355) bezeichnet.

Die erste Wendung, „von außen“, bezieht Pa-

padis auf die Entstehung des νοῦς durch eine schöpferische Einwirkung Gottes (351); insofern nämlich ist er nicht „Teil oder Kraft unserer Seele“, wird dies aber im erkenntnistheoretischen Sinn, wenn wir ihn denken, „auch wenn er seinem Sein nach einer anderen Seelengattung zugehört“ (352).

Die Ansicht, „τὸ πρῶτον αἴτιον“ bezeichne den ersten Bewegter, weist Papadis aus philologischen Gründen zurück; er macht darauf aufmerksam (355), daß diese Wendung bei Aristoteles nur einmal vorkommt und daselbst das Mittel zum Zweck bezeichnet, im alexanderschen Kontext dieser Wendung aber an beiden Stellen von Gott gar nicht die Rede ist; da aber (360) „die tätige Vernunft die letzte Ursache (Beweggrund) aller Denktätigkeit der leidenden Vernunft“ ist, verdiene sie ihre „alexandersche Bezeichnung als τὸ πρῶτον αἴτιον“.

Damit ist gezeigt, daß die These (356–357), nach Aristoteles sei der wirkende Geist in der Seele des Menschen zu finden, bei Alexander aber erscheine er als transzendente Wesenheit, unhaltbar ist; richtig ist vielmehr (361), „daß die νοῦς ποιητικός-Lehre beider Philosophen im wesentlichen identisch ist“. Einen Unterschied zwischen den beiden führt Papadis am Schluß an (380ff.): Nach Aristoteles ist der νοῦς ποιητικός zwar letzte Ursache allen menschlichen Denkens, aber kein sich selbst denkendes Vermögen, weil seine Tätigkeit kein Denken in unserem Sinn ist, nach Alexander aber denkt er nichts anderes als sich selbst.

Abschließend ist zu sagen: In der Sache muß sich der Rezensent dem Urteil von Gigon anschließen (26): Wir müssen die Interpretation von Papadis „als die allein richtige zur Kenntnis nehmen“. Das Urteil über die Form aber fällt zwiespältig aus: Papadis schreibt ein Deutsch, das man als schön bezeichnen muß, aber sein Buch weist viele Druckfehler auf.

Georg Thamm (Freiburg i. Br.)

Gerhard Stremlinger, *David Hume. Sein Leben und sein Werk*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 715 S., ISBN 3-506-78851-5.

Der Hume-Forscher Gerhard Stremlinger, der in dem vorliegenden Buch das Ergebnis einer zehnjährigen Forschungsarbeit vorstellt, vertritt die Ansicht, daß Ernest Campbell Mossners „The Life of David Hume“ die Aufmerksamkeit der philosophischen Fachwelt auf den *Menschen* Da-

vid Hume gelenkt habe, beeinträchtigt werde diese verdienstvolle Leistung allerdings durch eine ungenaue Darstellung einiger biographischer Zusammenhänge. Mossner habe „fast völlig die Probleme und Depressionen des jungen Hume“ (59) übersehen und damit „ein recht einseitiges Bild“ (ebd.) von dem großen schottischen Aufklärer gezeichnet.

Der Autor des vorliegenden Buches sieht es als seine Aufgabe an, die vielschichtigen Zusammenhänge des Lebens und Wirkens Humes zu verdeutlichen. Der geistesgeschichtliche und der allgemeine historische Kontext sind für Stremlinger wichtig. Im ersten der insgesamt 28 Kapitel beschäftigt sich der Autor eingehend mit dem historischen Hintergrund. Er beginnt mit einem Abriss der Frühgeschichte Schottlands, unterrichtet den Leser über Schottlands Isolation von England im ersten Jahrtausend und wendet sich dann Maria Stuart und John Knox sowie den Kämpfen um die „wahre“ Religion zu. 1603 wurden Schottland und England durch eine Personalunion verbunden; 1707 kam die Realunion Englands mit Schottland zustande; seit 1714 (und nicht, wie auf S. 50 zu lesen ist, seit 1702) regierte in Großbritannien das Haus Hannover. Stremlinger geht auf die Auswirkungen des Verlusts der Eigenstaatlichkeit Schottlands ein und bietet einen Ausblick auf das Schottland des 18. Jahrhunderts. Über das England des 17./18. Jahrhunderts teilt er dem Leser wenig mit.

In den Kapiteln 2 und 3 widmet sich der Autor der Kindheit und der Jugend David Humes. Damals prägte eine unversöhnliche Spielart des Calvinismus das Leben der Menschen in Humes Heimatort Chirnside. Der junge Hume litt unter dem religiösen Fanatismus in seiner Heimat und verspürte früh den Drang, sich von den Dogmen dieses provinziellen Calvinismus zu lösen. Diese Erfahrungen bestimmten Humes Auffassung der Religion. Stremlinger geht ausführlich auf Humes reichhaltige Lektüre und auf die Frage nach der Einwirkung von Zeitgenossen auf die Gedankenwelt des jungen David ein. In Humes „Letter to a Physician“ (1734) entdeckt Stremlinger den Ansatz zu einer eigenständigen Philosophie. Der Verfasser dieses Briefes sah in dem „Bemühen, den eigenen Charakter nach *falschen* Tugendidealen zu verformen, die Hauptursache seiner physischen und psychischen Erkrankung“ (114) und erklärte, seine Analyse der Symptome und möglichen Ursachen seiner Erkrankung habe anscheinend reinigend gewirkt. Hume gelangte zu der Einsicht: Stoiker und dogmatische Christen lassen den Affekten weniger Raum, als die Affekte

im menschlichen Leben einnehmen. Er lernte, sich von den willkürlichen Eingebungen der Einbildungskraft zu befreien; und er nahm sich vor, auf der Grundlage genauer Beobachtung die Kräfte der menschlichen Natur zu untersuchen.

Auf einen Bericht über Humes Ausflug ins Geschäftsleben (Bristol) folgt im 5. Kapitel eine eingehende Schilderung des ersten Frankreichaufenthalts Humes. Der junge Hume hielt sich zunächst in Paris und Reims auf, wo er schnell an französische Lebensart Gefallen fand, aber das angenehme, gesellige Leben in der Stadt wurde ihm auf die Dauer zu teuer. Von Reims reiste er nach La Flèche (Anjou) weiter. Als er nach drei Jahren wieder nach England zurückkehrte, hatte er die Rohfassung seines „Treatise of Human Nature“ fast abgeschlossen.

Mit Kapitel 6 unterbricht Streminger die biographische Darstellung. Die Kapitel 6 bis 8 (insgesamt 108 Seiten) enthalten neben einigen lehrreichen Vorbemerkungen genaue Inhaltsanalysen des dreibändigen „Treatise“ und der „Essays Moral and Political“. Diese Inhaltsanalysen sollen dem Leser „als erste Orientierung dienen, welche Probleme“ in den Schriften „behandelt werden, zu welchen Ergebnissen der Autor kommt und welcher Methode er sich bedient“ (152). Auch die Inhaltsanalysen folgender Kapitel hat Streminger in der Absicht verfaßt, dem Leser eine erste Orientierung zu bieten. Streminger stellt von vornherein klar, er könne nicht den ganzen Umfang der Humeschen Gedankenwelt abschreiten. Jedes der Themen und Probleme, die Hume zur Sprache bringe, werde in der umfangreichen Sekundärliteratur erörtert. Das Studium der Sekundärliteratur empfiehlt er dem Leser, der sich eingehend mit Humes Schriften befassen möchte.

In den Kapiteln 9 bis 11 lenkt der Autor des vorliegenden Buches die Aufmerksamkeit des Lesers auf die rasche Aufeinanderfolge von Aktivitäten und Ereignissen, die Humes Leben prägten: Humes Bewerbung um einen Lehrstuhl in Edinburgh und der Einspruch orthodoxer Kreise gegen diese Bewerbung; der Tod der Mutter, die den Entschluß ihres Sohnes, Philosoph und überdies Skeptiker zu werden, nie gebilligt hatte; Humes Tätigkeit als Hauslehrer eines kränklichen und eigensinnigen Marquis; die Teilnahme an einer militärischen Operation; die Rückkehr auf den nunmehr von seinem Bruder geführten Hof der Eltern; die Gesandtschaftsreise an die Höfe in Wien und Turin.

Die Kapitel 12 bis 14 bieten gründliche Inhaltsanalysen der „Enquiry concerning Human Understanding“, der „Enquiry concerning the Prin-

ciples of Morals“ und der „Three Essays“. Die Grundgedanken der „Political Discourses“, der „History of England“ und der „Four Dissertations“ werden in den Kapiteln 16, 18, 19 und 21 vorgestellt.

In den Kapiteln 15, 17, 20 und 22 schildert Streminger eindrucksvoll Humes Leben in Edinburgh in den Jahren 1751 bis 1763. Humes zweite Bewerbung um eine Professur für Philosophie (Glasgow) war am Einspruch orthodoxer Kreise gescheitert. Darauf nahm der Gelehrte die schlecht bezahlte Stelle eines Bibliothekars des Juristenkollegs in Edinburgh an. In Edinburgh arbeitete Hume an seiner „History of England“. Der große Skeptiker zeigte damals ein reges Interesse am Kulturleben seines Landes, er mußte aber immer wieder feststellen, daß ihm viele Türen verschlossen blieben.

Das 23. Kapitel befaßt sich ausführlich mit Humes zweitem Frankreichaufenthalt. Lord Hertford ermöglichte Hume die Übernahme eines Amtes in Paris. Der Lord, der in Frankreich das Amt des Botschafters übernahm, übertrug dem schottischen Freidenker den Posten eines Privatsekretärs. Hume hatte sich schon vor seinem Eintreffen in Paris in Kreisen der *philosophes* einen großen Ruf erworben. Mit der Aufnahme seiner Tätigkeit als Privatsekretär erschloß er sich einen neuen Wirkungskreis. Er fand Zugang zu wichtigen Salons und erfreute sich schon nach kurzer Zeit der Gunst einflußreicher Damen und der Freundschaft bedeutender Vertreter des französischen Geisteslebens. Bei der Beschreibung der für Hume so wertvollen Beziehung zu der attraktiven Comtesse de Boufflers beweist Streminger viel Einfühlungsvermögen.

In der französischen Hauptstadt wurde Hume dank der Fürsprache seines Dienstherrn in das Amt des Botschaftssekretärs berufen. Als Lord Hertford sich bald darauf anschickte, Paris wieder zu verlassen, weil er für das Amt des Vizekönigs in Irland vorgesehen war, übernahm Hume die Aufgaben des „Chargé des Affaires d'Angleterre à la Cour de France“. Lord Hertford bot Hume die Stelle eines Sekretärs des irischen Vizekönigs in Dublin an; Freunde baten den schottischen Aufklärer, in Paris zu bleiben. Hume entschied sich für die Rückkehr nach England und Schottland. J.-J. Rousseau begleitete ihn auf der Rückreise nach England. Im 24. Kapitel schildert Streminger den Streit zwischen den beiden Denkern. Dabei übt der Autor des vorliegenden Buches eine moderate Kritik an Humes Verhalten, am Ende siegt aber bei Streminger die Sympathie für Hume über jedes weitere Argument.

Die Kapitel 25 bis 27 unterrichten den Leser über Humes Tätigkeit als Unterstaatssekretär im Außenministerium in London und über den eher ruhigen als arbeitsamen Lebensabend des Philosophen und Historikers in Edinburgh. In feiner und einfühlsamer Weise schildert Streminger Humes letzte Aktivitäten und Gespräche.

Der Autor des vorliegenden Buches stellt Hume zum einen als Integrationsfigur und als Freund einiger Aufklärer vor, zum anderen zeigt er aber auch, daß Hume sich mit seiner Analyse und Kritik der Religion den Angriffen der meisten Gelehrten aussetzte. Schottlands orthodoxe Kreise bezichtigten Hume, dem Skeptizismus und dem Atheismus zu huldigen; etliche *philosophes* meinten, der Atheismus komme in Humes Schriften nicht deutlich genug zum Ausdruck. Streminger ist davon überzeugt, daß die Frage nach der „wahren“ Religion in Humes Leben eine wichtige Rolle spielte; darum nimmt die Religionskritik in diesem Buch einen großen Raum ein. Im letzten Kapitel bietet Streminger eine eingehende Inhaltsanalyse der „Dialogues concerning Natural Religion“ sowie der Essays „Of Suicide“ und „Of the Immortality of the Soul“.

Das vorliegende Buch besticht durch eine klare Darstellung der biographischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sowie durch eine fast überwältigende Zuneigung des Autors zu dem großen schottischen Aufklärer. Streminger beweist eine gründliche Kenntnis der Texte und der Sekundärliteratur. In seiner detailgenauen Darstellung stützt er sich auch auf neu aufgedundenes Quellenmaterial, das er im Anhang des Buches vorstellt. Souverän führt er in Humes Gedankenwelt ein. Eine eingehende Erörterung epistemologischer, moral- und religionsphilosophischer Fragen hatte sich Streminger nicht zum Ziel gesetzt.

Im Anhang findet der Leser ein Siglenverzeichnis, eine chronologische Übersicht über Humes Schriften, zwei „neue“ Briefe und eine „neu“ aufgefundene Rezension Humes in der deutschen Übersetzung und in der französischen Originalfassung. Ein weiterführendes Literaturverzeichnis, ein Personenregister und Bildnachweise beschließen dieses Buch, das der Verlag mit 16 Farbtafeln und 39 Schwarz-Weiß-Abbildungen ausgestattet hat.

Der Gesamteindruck des vorliegenden Buches wird ein wenig dadurch beeinträchtigt, daß einige Teile der Darstellung zu ausführlich ausgefallen sind. Beanstanden mag mancher Leser auch, daß der Autor in seinem Bemühen, zu zeigen, welche Rolle die Religion in Humes Leben und Denken

spielte, gelegentlich zu sehr „ideologiekritisch“ verfährt. Gleichwohl ist Stremingers Hume-Biographie ein wichtiges Buch für jeden, der eine verlässliche Beschreibung des Lebenswegs Humes und eine gute Einführung in die Gedankenwelt dieses großen schottischen Aufklärers sucht.

Wolfgang Farr (Maintal)

Michael Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, 340 S., ISBN 3-465-02811-2.

In einem – wenn nicht sogar dem – zentralen Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant eine Tafel aller Grundbegriffe des reinen Verstandes an (vgl. A 80, B 106);¹ die Vollständigkeit dieser Tafel ergebe sich, so behauptet Kant, aus der Vollständigkeit der einige Seiten zuvor angegebenen Urteilstafel (vgl. A 70, B 95) zusammen mit einigen Behauptungen über den Zusammenhang zwischen den in der Urteilstafel aufgelisteten „Funktionen des Denkens im Urteil“ und den Grundbegriffen des reinen Verstandes, die Kant im dritten Abschnitt des sogenannten Leitfadenkapitels aufstellt. Wo und auf welche Weise aber wird die Vollständigkeit der Urteilstafel begründet?

Diese Fragen wurden zuerst von Klaus Reich in seiner Dissertation von 1932 systematisch behandelt.² Die Arbeit von Reich sieht sich jedoch neben zahlreichen inhaltlichen Einwänden vor allem dem methodischen Einwand ausgesetzt, wesentliche Argumente für die Vollständigkeit der Urteilstafel der transzendentalen Deduktion der B-Auflage der *KrV* zu entnehmen und damit zu unterstellen, Kant habe den Leser der A-Auflage sechs Jahre auf die Begründung einer Behauptung warten lassen, die für den Beweisgang

¹ Die *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) wird unter Angabe der Seitenzahlen der ersten (A) und zweiten (B) Auflage nach der von R. Schmidt im Felix Meiner Verlag 1956 herausgegebenen Ausgabe zitiert. Andere Kantische Schriften werden unter Angabe der Band-, Seiten und Zeilenzahl nach der von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe (AA), Berlin 1900 ff., zitiert.

² Vgl. K. Reich, *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*; 1. Auflage 1932 (3. Auflage Hamburg 1986).

der *KrV* von allergrößter Wichtigkeit ist. Dieser Unterstellung hat Reinhard Brandt 1991 überzeugend entgegengehalten, die Begründung der Vollständigkeitsthese müsse dort gesucht werden, wo Kant die Urteilstafel aufstelle, nämlich im Leitfadenskapitel der *KrV*.³ Im vorliegenden Buch greift nun Michael Wolff Brandts Ansatz auf, indem er behauptet, die Begründung für die Vollständigkeitsthese sei im ersten Abschnitt des Leitfadenskapitels enthalten, und versucht, diese Begründung zu rekonstruieren und ihre Prämissen aufzuzeigen. Wolff beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse der von Kant aufgestellten Vollständigkeitsthese und einer Interpretationshypothese über die Struktur der Kantischen Argumentation für diese These; dies ist die Thematik des ersten Kapitels. Im zweiten Kapitel analysiert Wolff den Text des Leitfadenskapitels bis zur Aufstellung der Urteilstafel (A 67–70, B 92–95) satzweise und rekonstruiert eine Argumentation für die Vollständigkeitsthese, die der im ersten Kapitel vorgestellten Interpretationshypothese entspricht. Im dritten Kapitel expliziert Wolff dann die Voraussetzungen der zuvor rekonstruierten Beweisführung und verteidigt Kants Beweisführung gegen nicht-immanente Einwände, die diese Voraussetzungen unberücksichtigt lassen. Schließlich geht Wolff in einem angehängten Essay auf die Kritik ein, die Gottlob Frege in seiner 1879 erschienenen *Begriffsschrift* an der Kantischen Urteilstafel übt.

Im folgenden werde ich zunächst den Inhalt der vorliegenden Untersuchung wiedergeben (Abschnitt I.) und dann einige kritische Anmerkungen und eine abschließende Bewertung hinzufügen (Abschnitt II.).

I.

Im ersten Kapitel führt Wolff die in der Literatur zur Urteilstafel längst überfällige Unterscheidung zwischen *Urteilsformen* und *Urteilsfunktionen* ein: Jedes Urteil hat eine Materie (d.i. die im Urteil verknüpften Vorstellungen) und eine Form (d.i. die Art und Weise, wie die Materie des Urteils geordnet und verknüpft ist). Die Materie des Urteils ist als gegeben zu betrachten, die Form wird durch den Verstand bestimmt. Dazu vollzieht dieser eine (mentale) Handlung, welcher eine gewisse Handlungsweise, d.h. eine „Funktion“, zugrundeliegt. Da es verschiedene Urteilsformen gibt, gibt es auch verschiedene Funktionen des Verstandes, Urteilen eine bestimmte Form zu geben, und da man an Urteils-

formen sogenannte *Momente* unterscheiden kann, die in Kombination miteinander die Form von Urteilen *gleichrangig* festlegen, kann man auch an den Urteilsfunktionen Momente unterscheiden, welche in unterschiedlichen Kombinationen die verschiedenen Urteilsfunktionen zusammensetzen, in einem Urteilsakt *gleichzeitig* ausgeübt werden und die Momente der Form des Urteils bestimmen.⁴ Die Urteilstafel kann deshalb in zwei Hinsichten gelesen werden: als eine Tafel aller Momente, die nötig sind, um mittels ihrer Kombination die Form jedes Urteils festlegen zu können, und als eine Tafel aller Momente, die nötig sind, um mittels ihrer Kombination alle Urteilsfunktionen bilden zu können. Die verschiedenen Momente beider Tafeln können jeweils unter vier Titeln angeordnet werden, die je drei Momente unter sich befassen. Folglich müssen zwei Gruppen von Vollständigkeitsbehauptungen unterschieden werden: solche über die Tafel der Momente der Urteilsformen und solche über die Tafel der Momente der Urteilsfunktionen.

Für die erstgenannte Tafel zählt Wolff u.a. die folgenden Behauptungen auf:

- (1) Es gibt genau vier disjunkte Klassen von Momenten der logischen Form von Urteilen, nämlich: Quantität, Qualität, usw.
 - (2) Es gibt in jeder dieser Klassen genau drei Elemente, nämlich: in der Quantität: allgemeine, besondere, einzelne; in der Qualität: bejahende usw.
- Aus (1) und (2) folgt:
- (3) Es gibt genau zwölf Momente der logischen Form von Urteilen, nämlich: quantitativ allgemein, quantitativ besonders, usw.

Es folgen drei (analoge) Behauptungen über die Tafel der Momente der Urteilsfunktionen:

³ Vgl. R. Brandt, Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A67–76, B92–101 (Hamburg 1991), 3. Brandt glaubt darüber hinaus, die Begründung könne in den Erläuterungen, die Kant der Urteilstafel im zweiten Abschnitt des Leitfadenskapitels folgen läßt, gefunden werden. – Vgl. auch meine Rezension des Buchs von R. Brandt in: Archiv für Geschichte der Philosophie 75 (1993) 106–113.

⁴ In diesem Zusammenhang kann daran erinnert werden, daß auch die traditionelle neuzeitliche Logik ihre Aufgabe darin sah, Regeln für drei Arten von Verstandeshandlungen (*tres operationes mentis*) darzulegen.

- (1*) Es gibt genau vier disjunkte Klassen von Momenten logischer Funktionen zu urteilen, nämlich: Quantität, Qualität etc.
- (2*) Es gibt in jeder dieser vier Klassen genau drei Elemente, nämlich: in der Quantität: allgemein, besonders, einzeln; in der Qualität etc.
- Aus (1*) und (2*) folgt:
- (3*) Es gibt genau zwölf Momente logischer Funktionen zu urteilen, nämlich: quantitativ allgemein, quantitativ besonders, usw.

Da im dritten Abschnitt des Leitfadenkapitels die Tafel der reinen Verstandesbegriffe aus der Tafel der logischen Funktionen gewonnen wird und da die Vollständigkeit der ersteren somit auf die Vollständigkeit der letzteren zurückgeführt wird, muß (3*) das Ziel eines Beweises für die Vollständigkeit der Urteilstafel sein. Wolff will durch seine Textanalyse zeigen, daß Kant zunächst aus der zugrundegelegten Bestimmung des Verstandes als eines Vermögens der Erkenntnis durch Begriffe die These (1*) gewinnt und daraus die These (1) folgert. Unter Voraussetzung von (1) entnehme Kant dann – unter bestimmten Modifikationen – aus der traditionellen Logik eine Tafel von Urteilsformen und verifiziere für diese die These (2), woraus er schließlich die These (2*) gewinne. Da aus (1*) und (2*) die These (3*) folgt, ist das Beweisziel bereits mit der Herleitung von (2*) erreicht.

Die satzweise Textanalyse, die Wolff im zweiten Kapitel vorlegt, kann ich hier aus offensichtlichen Gründen nicht im einzelnen wiedergeben; ich beschränke mich daher auf die Kernpunkte der Interpretation: Im ersten Abschnitt des Leitfadenkapitels stellt Kant den „Verstand überhaupt“, als der Sinnlichkeit entgegengesetzten Erkenntnisstamm, ins Zentrum seiner Betrachtung. Er wird als ein Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe bestimmt. Begriffe beruhen auf Funktionen, verschiedene Vorstellungen unter einer Vorstellung zu ordnen. Von Begriffen kann der Verstand aber nur in Urteilen Gebrauch machen. Auch Urteile beruhen auf Funktionen, verschiedene Vorstellungen unter einer Vorstellung zu ordnen. Kants Diktum, daß wir „alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen [können], so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann“ (A 69, B 94), besagt nach Wolff, „daß der Verstand überhaupt, als ‚Vermögen zu urteilen‘, alle oberen Erkenntnisvermögen [sc. Verstand i.e.S., Urteilskraft und Vernunft] in sich enthält und daß, umgekehrt, jedes dieser Vermögen [...] aus-

geübt wird durch Ausübung eines ‚Vermögens zu urteilen‘“ (94). Wolffs Interpretation zufolge gibt es drei Arten des Gebrauchs von Begriffen im Urteil, denen jeweils eines der drei oberen Erkenntnisvermögen entspricht: Ein Begriff *F* könne im Urteil 1) prädikativ verwendet werden (z. B. in „alle *G* sind *F*“), wofür der Verstand i.e.S. zuständig sei. Er könne aber auch 2) nicht-prädikativ (an der Subjekt-Stelle) verwendet werden. Insbesondere könne er dann 2a) unmittelbar gegenstandsbezogen gebraucht werden (z. B. in „dies *F* ist ein *G*“), was dem Gebrauch der Urteilskraft entspreche, oder 2b) mittelbar gegenstandsbezogen (z. B. in „alle *F* sind *G*“), wofür die Vernunft zuständig sei.⁵ Da diese Einteilung des Begriffsgebrauchs im Urteil vollständig sei, seien, wenn man die Handlung des Urteilens selber hinzunehme, mit diesen vier Arten von Verstandeshandlungen alle Arten von Verstandeshandlungen vollständig erfaßt. Die vier aufgezählten Arten von Verstandeshandlungen werden dann den Titeln der Tafel der Momente der Urteilsfunktionen zugeordnet: Der prädikative Gebrauch von Begriffen entspreche dem Titel „Quantität“, da es quantitativ verschiedene Möglichkeiten gebe, ein Prädikat auf ein Subjekt zu beziehen. Der nicht-prädikative, unmittelbar gegenstandsbezogene Gebrauch wird dem Titel „Qualität“ zugeordnet, da „die Urteilsqualität nach traditioneller Lehre einen unmittelbaren Gegenstandsbezug des Urteils selbst zum Ausdruck bringt“ (144). Der nicht-prädikative, mittelbar gegenstandsbezogene Gebrauch entspreche dem Titel „Relation“; leider vermag Wolff für diese Zuordnung keine allgemeine, sondern nur eine auf die einzelnen Momente der Relation bezogene Begründung zu geben. Schließlich wird das Urteilen selbst dem Titel „Modalität“ zugeordnet, denn erstens schließe das Urteilen, welches dem „Verstand überhaupt“ zukomme, alle Arten des Begriffsgebrauchs ein und zweitens lasse sich „eine bestimmte Korrespondenz zwischen den drei schon bekannten oberen Erkenntnisvermögen einerseits und den drei Modalitätsformen andererseits herausstellen“ (148). Damit sei, so Wolff, die These (1*) und folglich auch die These (1) bewiesen. Kant setze nun eine aus der traditionellen Logik extrahierte und geringfügig mo-

⁵ Da die Vernunft von Kant im Sinne der Tradition als das Vermögen, mittelbar zu schließen, bestimmt wird, ist es nach Wolff ein „Ergebnis des ersten Leitfadenabschnitts, daß Urteilen immer schon implizites Schließen ist“ (110).

difizierte Tafel von Urteilsformen voraus, welche unter jedem der vier Titel genau drei Momente von Urteilsformen enthält. Daß die unter jedem Titel angegebene Trichotomie vollständig sei und daß daher die These (2) gelte, liege nach Kant, wie Wolff mit Bezug auf eine Textstelle in der *Kritik der Urteilskraft* sehr schön herausstellt, „in der Natur der Sache“ und könne durch eine *synthetische Einteilung a priori* der drei Arten des Begriffsgebrauchs in Urteilen und des Urteilens selber eingesehen werden (vgl. AA V, 197, 18–27). Fast alle Begriffs-einteilungen „in der reinen Philosophie“ sind, wie Kant dort ausführt, trichotomisch, da sie synthetische Einteilungen a priori sind und da solche Einteilungen immer trichotomisch sein müssen. Zur „synthetischen Einheit“ einer synthetischen Einteilung a priori gehöre nämlich „1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt“ (ibid.). Wolff gelingt es, dieser sehr allgemein erscheinenden Formulierung durch eine scharfsinnige Selbstanwendung der Kantischen Erklärung auf seine – selbst wiederum trichotomische – Einteilung des Begriffs der Einteilung einen Sinn abzugewinnen und das so gewonnene Verfahren der synthetischen Einteilung a priori auf jede der vier Trichotomien der Tafel der Urteilsformen anzuwenden. Kant verzichte, wie Wolff betont, im Leitfadenskapitel auf diesen Argumentationsschritt, der zur These (2) führt, da er für ihn eben „in der Natur der Sache“ liege.⁶ Aus (2) ergebe sich dann unmittelbar (2*), woraus zusammen mit (1*) das angestrebte Beweisziel (3*) folgt.

Wie Wolff im dritten Kapitel ausführt, sieht sich Kants Urteilstafel (als Formentafel) in der Literatur hauptsächlich zwei Einwänden ausgesetzt: (a) Einige der Unterscheidungen, die in der Urteilstafel vorgenommen werden, betreffen nicht die logische Form von Urteilen, sondern ihren Inhalt. (b) Die in der Urteilstafel aufgezählten logischen Formen sind nicht vollständig, sondern stellen nur das für die traditionelle Syllogistik nötige Inventarium bereit. – Der erste dieser beiden Einwände wird von Frege in seiner *Begriffsschrift* vorgetragen; ihm wendet sich Wolff im Anhang zu. Dem zweiten Einwand begegnet Wolff, indem er zu zeigen versucht, Kant habe ganz in der Linie der Tradition die allgemeine, reine Logik (formale Logik) als ein eng umrissenes Gebiet begriffen, das in der Tat nur die traditionelle Syllogistik zum Gegenstand habe. Die heute sogenannte mathematische Logik habe Kant dagegen zum großen Teil, d. h. zu dem Teil, der nicht mit der allgemeinen, reinen Logik zu-

sammenfällt, nicht für eine Logik des *allgemeinen*, sondern für eine Logik des *besonderen* mathematischen Verstandesgebrauchs gehalten. Zur Gleichsetzung von formaler Logik und mathematischer Logik sei es erst bei Frege im Rahmen der Entwicklung seiner logizistischen Grundlegung der Mathematik gekommen. Auch Kants Bemerkung in der Vorrede zur B-Auflage der *KrV*, daß die Logik „seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen“ und „auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint“ (B VIII), sei nur auf das im Sinne Kants und der vorkantischen Tradition enge Gebiet der allgemeinen, reinen Logik zu beziehen. Entsprechend könne Kants Argumentation für die Vollständigkeit der Urteilstafel nur unter der Voraussetzung Gültigkeit beanspruchen, daß die Urteilstafel nur das Instrumentarium für die traditionelle Syllogistik bereitstellen solle.

Im Anhang des Buches folgt eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Argumenten, die Frege in der *Begriffsschrift* gegen Kants Urteilstafel anführt. Wolff versucht darin zu zeigen, daß Freges Argumente gegen Kants Momente der Quantität und Qualität auf einem von Kant abweichenden Verständnis des Ausdrucks „Urteil“ beruhen und daß Freges Einwände gegen die Relationsmomente auf eine Spezialisierung der Logik auf wahrheitsfunktionale Satzverknüpfungen und Schlußregeln zurückzuführen sind. Dagegen sei es nach Kant „für die Gültigkeit der logischen Regeln, nach denen das reine Denken operiert, [...] weder von Interesse, ob die Begriffe [sc. die in Urteilen vorkommen] leer sind oder nicht, noch wichtig, ob die Urteile bestimmten Wahrheitsbedingungen unterliegen oder von besonderen Urteilsgründen abhängen“ (307). Die Logik der *Begriffsschrift* sei keine allgemeine, reine Logik in Kants Sinne, sondern eine besondere Logik der Mathematik, die allerdings auch auf andere Gegenstandsbereiche fruchtbringend angewandt werden könne.

⁶ Deshalb sieht Wolff im Gegensatz zu R. Brandt (vgl. oben Fußnote 3) den Text des zweiten Abschnitts des Leitfadenskapitels, der auf die Urteilstafel folgt, nicht als Teil der Argumentation für die Vollständigkeit der Urteilstafel an, sondern als, wie Kant selbst sagt, „Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand“ (A 71, B 96), die Urteilstafel enthalte zu viele oder zu wenige Einteilungen (vgl. 139ff. und 161).

II.

Die vorliegende Monographie stellt in einer Reihe von Hinsichten einen entscheidenden Fortschritt in den Bemühungen um eine Beantwortung der Frage nach der Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel dar: Erstens analysiert Wolff erstmalig und, wie ich meine, völlig richtig die mit der Urteilstafel verbundenen Vollständigkeitsbehauptungen und stellt auch zutreffend das für die Kategorientafel relevante Ziel eines Beweises für die Vollständigkeit der Urteilstafel ((3³)) heraus. Zweitens folgt Wolff in Übereinstimmung mit Brandt (vgl. oben) völlig zurecht dem methodischen Grundsatz, eine Begründung für die Vollständigkeit der Urteilstafel sei dort zu suchen, wo Kant diese Tafel aufstelle, nämlich in den ersten beiden Abschnitten des Leitfadenskapitels. Drittens ist es eine originelle und überzeugende Argumentationsstrategie, Kants Urteilstafel vor dem Hintergrund der heutigen mathematischen Logik nicht auf aus historisch-kontingenten Gründen defizitäre Logikkenntnisse zurückzuführen, sondern sie einem beschränkten Gebiet innerhalb eines viel umfassenderen Kantischen Logikbegriffs zuzuweisen. Viertens dürfte die Annahme gerechtfertigt sein, daß Kant in seiner Argumentation für die Vollständigkeit der Urteilstafel beim zeitgenössischen Leser viele logikinterne Details voraussetzen konnte und deshalb nicht eigens erwähnen mußte. Solche fehlenden Details müssen in einer Rekonstruktion der Kantischen Argumentation ergänzt und, wenn möglich, an anderen Quellen belegt werden; Wolffs Arbeit ist auch in dieser Hinsicht sehr reichhaltig.

Details der Wolffschen Arbeit sind es jedoch auch, die Anlaß zur Diskussion und Überprüfung bieten.

(a) Kants Diktum, daß „wir alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen [können], so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann“ (A 69, B 94), muß nicht zwingend so verstanden werden, daß der „Verstand überhaupt“ *als Vermögen zu urteilen* alle oberen Erkenntnisvermögen (Verstand i.e.S., Urteilskraft und Vernunft) enthält und daß alle diese Vermögen immer dann ausgeübt werden, wenn geurteilt wird. Insbesondere ist es aus sachlichen Gründen und von Kants Bestimmung der Vernunft in der transzendenten Dialektik her nicht einzusehen, daß „Urteilen immer schon implizites [mittelbares] Schließen“ ist (vgl. oben). Vielmehr ist, umgekehrt, das Schließen von gegebenen Urteilen (Prämissen) auf ein neues Urteil (Konklusion) eine bestimmte

Art zu urteilen, die Kant auch „mittelbares Urteilen“ nennt. So kann man nach Kant z. B. zu dem Urteil „Cajus ist sterblich“ auf zweierlei Weisen kommen: Erstens kann ich es „bloß durch den Verstand [i.e.S.] aus der Erfahrung schöpfen“ (A 322, B 389); zweitens kann ich „einen Begriff [suchen], der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädikat [...] dieses Urteils gegeben wird (d. i. hier, den Begriff des Menschen;) und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumiert habe; so bestimme ich darnach [durch einen Vernunft-Schluß] die Erkenntnis meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich)“ (ibid.). Die letztgenannte Art zu urteilen (das Schließen) ist nach Kant als „mittelbares Urteilen“ zu bezeichnen; analog kann man dann sagen, daß die erstgenannte Art „unmittelbares Urteilen“ sei. Kants Diktum, daß „wir alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen [können]“, kann deshalb im Falle des (mittelbaren) Schließens als Handlungsweise der Vernunft auch besagen, daß jeder (mittelbare) Schluß erstens das Gegebensein von zwei Urteilen (Prämissen) voraussetzt und zweitens zu einem neuen Urteil (Konklusion) führt, folglich eine bestimmte Art des Urteils repräsentiert.

(b) Als Folgerung aus dem vorangehenden Kritikpunkt ergibt sich, daß die Zuordnung der drei oberen Erkenntnisvermögen zu den von Wolff unterschiedenen drei Arten des Begriffsgebrauchs in Urteilen und folglich auch die Begründung für die Vollständigkeit der Einteilung des Begriffsgebrauchs in Urteilen fragwürdig wird.

(c) Als einzige Belegstelle für die Einteilung des Begriffsgebrauchs in Urteilen führt Wolff eine Textstelle aus A 333f., B 390f. an, in der Kant mögliche „Beziehungen von Vorstellungen“ unterscheidet. Zwischen dieser Textstelle und dem Sachverhalt, den sie belegen soll, kann ich jedoch keinen Zusammenhang entdecken.

(d) Wolffs allgemeine Begründung für die Zuordnung des unmittelbar gegenstandsbezogenen, nicht-prädikativen Begriffsgebrauchs zum Titel „Qualität“ läßt sich nur schwer nachvollziehen. Die Begründung der Zuordnung des mittelbar gegenstandsbezogenen, nicht-prädikativen Begriffsgebrauchs zum Titel „Relation“ dagegen wird für jedes der drei Relationsmomente einzeln gegeben und gilt, wie ich meine, im Falle des hypothetischen Urteils nur für einen Spezialfall,

⁷ Vgl. A 330, B 386 und Reflexion 4638 (AA XVII; 620, 15 ff.)

nämlich Urteile der Form „wenn alle (einige) A (nicht) B sind, dann sind alle (einige) C (nicht) D“, nicht aber z.B. für Urteile der Form „wenn: wenn p, dann q; dann: wenn r, dann s“. Diese Feststellung und die unter (b) vorgetragene Kritik gibt Anlaß zu zweifeln, ob Wolffs Rekonstruktion der Begründung der These (1*) zu überzeugen vermag.

(e) Wolff möchte zeigen, daß Kant ganz im Sinne der traditionellen Logik die Existenz-Implikation bzw. Existenz-Voraussetzung („existential import“) kategorischer Urteile an die *Qualität* bindet: Bejahende Urteile (A- und I-Urteile) implizierten die Existenz eines Gegenstandes, der unter ihren Subjektbegriff fällt, während verneinende Urteile (E- und O-Urteile) dies nicht täten. Um diese Behauptung zu stützen, führt Wolff *mutatis mutandis* vier Argumente an: Erstens verweist er auf eine Textstelle aus Aristoteles' *Kategorien*, die zeigen soll, daß bereits der Begründer der traditionellen Syllogistik kategorische Urteile entsprechend aufgefaßt habe.⁸ Zweitens weist er darauf hin, daß bei dieser Interpretation im Gegensatz zu einigen von ihm diskutierten Interpretationen alle im sogenannten *logischen Quadrat* erfaßten Relationen erhalten bleiben. Drittens zeige der Umstand, daß Kant unendliche von bejahenden und verneinenden Urteilen unterscheide, sie aber in der Syllogistik wie bejahende behandelt wissen wolle, daß er verneinende Urteile für *logisch* schwächer halte als bejahende und unendliche. Viertens werde die fragliche Interpretation durch eine Textstelle der *KrV* belegt, an der Kant sagt: „Man kann zwar *logisch* alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntnis überhaupt, ob sie durch ein Urteil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigentümliche Geschäft, lediglich den *Irrtum abzuhalten*. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntnis abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrtum möglich ist, zwar sehr wahr, aber doch leer, d.i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen, und eben darum oft lächerlich sind. Wie der Satz jenes Schulredners: daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können“ (A 709, B 739). – Was nun Wolffs erstes Argument betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß Aristoteles an der von Wolff zitierten Stelle zwei *kontradiktorisch* entgegengesetzte *singuläre* Urteile betrachtet; einige Zeilen vor dieser Stelle aber sagt Aristoteles über zwei *konträr* entgegengesetzte *singuläre* Urteile: „Der Satz ‚Sokrates ist gesund‘ ist ja dem Satz ‚Sokrates ist krank‘ konträr. Allein auch von diesen Sätzen ist der eine

nicht notwendig immer wahr und der andere nicht notwendig immer falsch. Denn wenn Sokrates existiert, wird der eine Satz wahr und der andere falsch sein; wenn er aber nicht existiert, sind beide falsch“ (10.13b14–18). Geht man davon aus, daß sich diese Stelle auf A- und E-Urteile sinngemäß übertragen läßt, wie auch Wolffs Argument voraussetzt, daß sich die von ihm genannte Stelle sowohl auf A- und O-Urteile, als auch auf E- und I-Urteile übertragen läßt, dann widersprechen die zitierten Textstellen einander; folglich dürfen beide Textstellen nicht einfach auf A-, E-, I- und O-Urteile übertragen werden. Wolffs zweites Argument zeigt selbstverständlich nicht, daß es nicht auch Interpretationen gibt, die sowohl an der Existenz-Implikation bzw. -Voraussetzung verneinender Urteile festhalten, als auch alle Verhältnisse des logischen Quadrats bewahren. Zu Wolffs drittem Argument vergleiche man Reflexion 3070: „Da nun die Logik es blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach zu thun hat, so ist die Unterscheidung der Unendlichen von negativen Urtheilen nicht zur Logik gehörig“ (AA XVI; 641, 4–7).⁹ Schließlich dürfte die von Wolff zitierte Stelle aus der *KrV* eher eine methodische als eine zur Logik gehörende Bemerkung enthalten, womit auch Wolffs viertes Argument entkräftet ist.

(f) Im Anhang fügt Wolff seinem ebenso originellen wie zutreffenden Argument, Kant habe mit seiner Urteilstafel nur ein eng umrissenes Teilgebiet innerhalb einer von ihm viel umfassender begriffenen Logik systematisieren wollen,

⁸ „Bei Bejahung und Verneinung aber wird immer, ob er [sc. Sokrates, Verf.] nun existiert oder nicht, das eine wahr und das andere falsch sein. Denn sagt man ‚Sokrates ist krank‘ und ‚Sokrates ist nicht krank‘, so ist klar, daß, wenn er existiert, das eine oder das andere davon wahr oder falsch ist, und ebenso, wenn er nicht existiert; denn wenn er nicht existiert, ist ‚er ist krank‘ falsch und ‚er ist nicht krank‘ wahr. Somit dürfte es wohl nur denjenigen Gegensätzen eigentümlich sein, daß immer eines der beiden Glieder des Gegensatzes entweder wahr oder falsch ist, die sich wie Bejahung und Verneinung gegenüberstehen“ (Aristoteles, *Kategorien*, übersetzt und erläutert von K. Oehler, (Berlin 1984) 10.13b27–35).

⁹ Zu einer alternativen Deutung der Kantischen Unterscheidung der unendlichen Urteile von bejahenden und verneinenden vgl. meine in Fußnote 3 erwähnte Rezension, 111.

dessen intendierter Anwendungsbereich nicht mit dem der von Frege begründeten mathematischen Logik identifiziert werden dürfe, die Behauptung hinzu, Kants allgemeine, reine Logik sei inkommensurabel mit der mathematischen Logik. So könne weder ein (Kantisches) hypothetisches noch ein (Kantisches) disjunktives Urteil ohne Verlust an Sinn in die Sprache der mathematischen Logik übersetzt werden. Vielmehr drücke ein wahres hypothetisches Urteil ein Folge-Verhältnis unter den Teilmurteilen aus, und ein wahres disjunktives Urteil drücke ein Verhältnis der vollständigen, disjunkten Einteilung unter den Teilmurteilen aus, ohne daß der Wahrheitswert der jeweiligen Teilmurteile für den Wahrheitswert des Urteils relevant wäre. Umgekehrt könne überhaupt kein Satz, der in der Sprache der mathematischen Logik, also mittels wahrheitsfunktionaler Operatoren formuliert ist, in ein (Kantisches) hypothetisches oder in ein (Kantisches) disjunktives Urteil korrekt übersetzt werden. Um dies nun behaupten zu können, muß Wolff *unabhängig vom Inhalt der Teilmurteile* präzisieren, worin Folge und vollständige, disjunkte Einteilung bestehen, d. h. wann ein Folge-Verhältnis bzw. ein Verhältnis der vollständigen, disjunkten Einteilung vorliegen und wann nicht. Dazu beruft sich Wolff auf „Übereinstimmung in dialogischen Situationen“. Dieses Kriterium wird jedoch weder dem Kantischen Ansatz gerecht, noch erklärt es die fraglichen Verhältnisse, noch belegt es, daß sich diese Verhältnisse innerhalb eines Systems der mathematischen Logik oder, wodurch das Problem Wolffs nur verschoben würde, innerhalb eines Systems der philosophischen Logik nicht beschreiben lassen. Außerdem scheint durch die zusätzliche Inkommensurabilitätsbehauptung für die Einordnung und Bewertung des Kantischen Vollständigkeitsbeweises nichts gewonnen zu sein.

Diese und andere Details wird man weiter diskutieren müssen, um zu sehen, ob Wolffs Unternehmen, Kants Begründung für die Vollständigkeit der Urteilstafel zu rekonstruieren, in allen Punkten gelungen ist, oder ob das ein oder andere Detail der Argumentation Wolffs im Rahmen seines überzeugenden Ansatzes noch modifiziert werden muß.

Wolfgang Malzkorn (Bonn)

Reinhard Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis, ars una*, München 1994, 598 S., ISBN 3-89391-331-9.

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um eine weitere Sammlung philosophischer Aufsätze Reinhold Lauths, eine erste erschien 1989 unter dem Titel „Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski“. Auf fast 600 engbedruckten Seiten finden sich 22 Artikel, zumeist aus den letzten 15 Jahren, und ein Personen- und Sachregister. Im Zentrum steht wieder Fichte, näher behandelt werden auch Descartes, Jacobi, Schelling, Hegel und Marx. Es versteht sich, daß in diesem Rahmen eine nähere inhaltliche Würdigung der Beiträge nicht erfolgen kann, gerichtet sei das Augenmerk daher vornehmlich auf Lauths eigenes Denken und seinen Zugang zu diesen Philosophen.¹

Lauths Vorwort gibt einen Vorbegriff: Thema ist die „Philosophie als Wissenschaft im Gegensatz zu ‚Philosophie‘ als spekulativer Dogmatismus“. Deutlich wird auch Lauths Gegnerschaft zu Hegel und Schelling, die „induktive Ergebnisse in apriorische Setzungen“ umformten und wahre Freiheit leugneten. Wer mit Lauths Arbeiten nicht vertraut ist, kann hier bereits ersehen, daß sie nicht allein von einem akademisch-wissenschaftlichen, sondern einem im engeren Sinne philosophischen Interesse geleitet sind, dem an „Wahrheit“. Erkannt wird sie für Lauth in der Philosophie Fichtes: „Ihm [Fichte] zuerst ist es gelungen, das vom Anfange alles Philosophierens an gesuchte System der Erkenntnis der Wirklichkeit in ihren Prinzipien einsichtig nachvollziehbar zu realisieren; und ihm allein ist es gelungen“ (*Fichtes Leistung in der Geschichte der Philosophie*). Daß aber – dies sei hier nur angemerkt – die „vollständige Lösung des Räthsel der Welt und des Bewußtseins“, die uns Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804 verspricht, für ihn selbst nicht so einsichtig war, belegt die Vielzahl seiner weiteren, ihr folgenden Anläufe.

Lauths Zugang zu Fichte eröffnet sich uns in seinem 1953 erschienenen Werk „Die Frage nach dem Sinn des Daseins“, in dem er eine systematische Philosophie und den „Primat der Ethik vor der theoretischen Philosophie (= Physik)“ fordert, da das Argument sich letztlich axiologisch

¹ Die in Kursivschrift angeführten Artikel sind – soweit nichts anderes vermerkt – Beiträge des Sammelbandes.

begründet und der reflexive Akt das Gute, das sich selbst rechtfertigt, nur logisch fixieren könne. Hier und in der bereits damals vorgetragenen Sicht, daß im Guten die Einheit von „Wert, Sein und Subjektivität“ zutage trete, zeichnet sich Lauths Weg und Zugang zu Fichte ab. Lauths dort geäußerte Kritik an Sokrates – er habe das „verhängnisvolle intellektualistische Erbübel“ in die Philosophie hineingetragen – begegnen wir auch wieder in unserem Band in *Ideologien und Wissenschaft*. Sokrates sei der „paradigmatische Begründer derjenigen Haltung, die im wesentlichen seitdem als wissenschaftliche gegolten hat“, sie führe zu einer „Verabsolutierung der Theorie“, die an der Wahrheit versage. Nicht die theoretische Einstellung, „nicht die Apathie, die Liebe allein erschließt die Wahrheit“. Es sei verfehlt zu glauben, daß aus einer theoretisch erkannten Wirklichkeit das rechte Wollen und Sollen sich ergeben könne. Frucht eines theoretischen Zugangs sei etwa die „ideologische Verdächtigung“, wie wir sie bei Marx, Nietzsche und Freud kennenlernen, die, sofern sie sich auf sich selbst bezieht, dann zu einem „bodenlosen Relativismus“ führe. Zu Widerspruch ruft weniger diese Sicht als Lauths Sokrates Bild (das dem Nietzsches ähnelt). Seine, zwar nicht originäre, Kritik des Verstandesdenkens (und der Aufklärung) bleibt davon aber unberührt und bedeutsam. Daß Lauth sich hierbei in vielen Arbeiten auf Rousseaus kritische Sicht der Reflexion² bezieht, ist naheliegend, aber auch vielsagend. Wie schon Fichte sieht auch Lauth das Raisonement als unendlich, negativ, ja bedrohlich an: „statt voll zu intelligieren, können wir auch nur begrifflich denken“ (*Fichtes Geschichtskonzeption*). In [...] *Jacobis ‚Allwill‘ und [...] Dostojevskis ‚Dämonen‘* bezieht sich Lauth auf Fichtes Charakterisierung seines Zeitalters als eines, in dem es zu einem „wirklichen Leben“ gar selten kommt, da „das ganze Leben zur fremden Geschichte verläßt ist“, und veranschaulicht am Beispiel Allwills und insbesondere Stavrogins sittliche Konsequenzen des „bewußt und willentlich ambivalenten Menschen“. Daß Gut und Böse „gleich gültig und damit gleichgültig“ wird, kennzeichnet die „zerstörerische Krankheit“ und das „Unheil unserer Weltstunde“. Lauth wendet sich damit aber nicht nur gegen das „verabsolutierte theoretische Wissen“, das den Menschen „technisch ermächtigt und moralisch gelähmt“ habe und als induktives hypothetisch bleiben müsse, sondern auch gegen Hegels Begriff der Weltgeschichte als einer „Theodizee“ (*Ideologien und Wissenschaft*). Kritisch vermerkt zwar Lauth auch in unserem

Band, daß Fichte eine „unzureichende Auffassung des Bösen [habe], dessen eigentlich satanische Dimension er leugnet“ (*Philosophie und Geschichtsbestimmung*), wie aber im Rahmen von Fichtes Denken eine im Sinne Lauths zureichende Auffassung zu denken ist, ohne Anleihen bei Schelling oder Hegel zu nehmen, läßt Lauth offen. Beklagt wird von Lauth auch Fichtes „eigenartig eingeschränktes“ Verständnis des Christentums (*Fichtes Reden an die Deutsche Nation*), aber auch dazu wird von Lauth nicht die Frage aufgeworfen, wie Fichte „Kirche als Heilsanstalt“, wie er Meßopfer und Sakramentenlehre verstehen könnte. Lauth bezeichnet es bloß als „staunenswertes Faktum“, wie Fichte den Kreuzestod Jesu aus dem Johannesevangelium herauslösen konnte. Wenn Lauth in *Zur weltgeschichtlichen Situation* von der „Konzentration der Macht in wenigen anonymen Händen, die sie usurpiert haben“, den „wahren Drahtziehern dieser modernen Gesellschaft“ spricht, und den „Ökumenismus“ als „satanische Perversion der Katholizität (in Sinne des ersten Konzils)“ bezeichnet, so korrespondieren diese Urteile seiner moralischen und antihegelianischen Position, die Geschichte als einen „dramatischen Dialog“ begreift, „in dem es letztlich um Gott und Seine Gerechtigkeit und Wahrheit geht. Arbeit, Vertrag, Wirtschaft, selbst Kultur haben nur untergeordnete Bedeutung, eben weil der tragende reale Faktor die Intention ist, absolute Vernunft zu realisieren“ (*Philosophie und Geschichtsbestimmung*). Folgen wir Lauth, so endet „die Reflexion [...] in Selbstzerstörung“. Gegen die Reflexion betont Lauth mit Fichte das „energische Denken“, die „absolute“, nicht bloß „faktische“ Evidenz, deren Problematisierung sich für Lauth wohl nicht bloß ex definitione verbietet, denn vor ihr als „herausbrechender“ verstummt jeder Einwand. Seine wohl eigene Sicht schreibt Lauth – zweifellos mit gewissem Recht – Fichte zu: „Dans la question de savoir s’il est possible de réaliser la raison dans le monde, Fichte est [...] extrêmement pessimiste“ (*L’action historique [...]*).

In dem bereits erwähnten Beitrag *Fichtes Lei-*

² Wenn sie [die Natur] uns dazu bestimmt hat, gesund zu sein, wage ich beinahe zu versichern, daß der Zustand der Reflexion ein Zustand wider die Natur ist und daß der grübelnde Mensch ein verdorbenes Tier ist“ („Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“).

stung in der Geschichte der Philosophie sieht Lauth Fichtes „geniale Einsicht“ darin, Sein und Freiheit ineins zu denken. Hier hatte bereits Reinhold an Fichte kritisiert, daß er Freiheit und Selbständigkeit gleichbedeutend verwende. Lauth folgt auch Fichte darin, daß er diesen als den systematischen Vollender der Transzendentalphilosophie versteht. Auch diese Sicht wurde schon zu Lebzeiten Fichtes kritisiert; schließen wir uns Lauths fragwürdiger Rede von der „Transzendentalphilosophie“ an, bleiben nur persönliche Gründe, warum Descartes bloß das „Programm“ und Kant nur eine „Propädeutik“ vorgelegt haben. Auf Descartes kommt Lauth immer wieder zu sprechen. Ausführlicher bei einem „Systemvergleich“ in *Descartes' und Fichtes Konzeption der Begründung des Wissens*. Descartes verfallt „ebensowenig wie später Fichte einem einseitigen intellektualistischen Verständnis des Wissens“; in der wiedergegebenen Rezension von J.-P. Webers *La constitution du texte des Regulae* betont Lauth die „praktisch-willentliche Einstellung“ bei Descartes. Auch lesen wir hier, daß „Eine philosophia perennis die Geschichte durchzieht“, gerade deswegen sei das „prospektive Verständnis“ – Lauth bezieht sich auf seine Descartes-Interpretation – geboten. Für *Das Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Spinozismus* führt Lauth Weißhuhn, Hölderlin, Niethammer, Schelling, Baggesen und Jacobi an und belegt dies hinreichend. Wichtiger als die in diesem Beitrag dann noch folgende Kritik an Spinoza wäre meines Erachtens aber gewesen, diese falsche Interpretation, die ja geschichtlich sehr wirksam wurde, noch etwas zu verfolgen, aber auch kritisch zu fragen, inwieweit nicht auch manche Formulierungen Fichtes für sie mitverantwortlich sind. Daß Fichtes Lehre vom Anstoß im § 4 und dann insbesondere § 5 der „Grundlage“ von seinen Zeitgenossen unzureichend zur Kenntnis genommen wurde, hätte ebenfalls festgehalten werden sollen. Der 64 Seiten starke, bisher ebenfalls unveröffentlichte Beitrag *Die Vollständigkeit der ‚Wissenschaftslehre‘ im Zeitraum von 1793–1796* ist strenggenommen eine Themaverfehlung, da Lauth über weite Teile über die Entstehung der „Grundlage“ und unter Anführung von vielen Belegstellen sich in einzelne durch das Thema aufgeworfene Fragestellungen verliert – all dies sicherlich kompetent –, es dabei aber aus den Augen verliert. Seine Zusammenfassung, daß, da nicht genau bestimmt werden könne, was Fichte unter der „Grundlage“ der gesamten Wissenschaftslehre versteht, auch nicht klar gesagt werden könne, worin sich eine

„Grundlage“ von der eigentlichen Wissenschaftslehre unterscheidet, nimmt sich recht mager aus. Lauths Fragestellung legt sich zwar – ausgehend vom Titel „Grundlage“ und den späteren Wissenschaftslehren – nahe, bezogen auf Fichtes Begriffsschrift, die „Grundlage“ und den „Grundriß“ scheint sie mir aber von marginaler Bedeutung, zumal Fichte ausdrücklich in der „Grundlage“ schreibt, daß das, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ausgeführt, die zur Erklärung der Vorstellung nötigen Momente aufgestellt und begründet, die Haupttriebe des Ich vollständig deduziert und seine ihm bewußt und nichtbewußt zukommenden prinzipiellen Handlungsweisen erschöpfend dargestellt seien.

In *Hegels spekulative Position in seiner ‚Differenz des Fichteschen und Schelling’schen Systems der Philosophie‘* [...] findet auf 70 Seiten Hegel und in *kann Schellings-Philosophie von 1804 als System bestehen?* [...] (erstveröffentl.) auf 35 Seiten Schelling eine im Sinne Fichtes zureichende Kritik. In dieser Hinsicht, der Fülle geschichtlicher Details und der zitierten Textstellen sind beide Beiträge sehr informativ und zeugen von Lauths großem Wissen, als Beiträge zur Erhellung der philosophischen Motive und der Rationalität von Schellings und Hegels Denkens dürfen sie freilich nicht verstanden werden und sind sie auch von Lauth kaum gedacht.

Aufnahme fand auch ein Beitrag aus dem Jahr 1955: *Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung* (46 S.). Lauth beansprucht darin „einwandfrei [zu] belegen“, daß Marx wesentlich von Bakunin und Cieszkowski beeinflusst wurde. Von Bakunin habe Marx dessen „antithetische Dialektik“ übernommen, als „Jünger der Hegelschen Philosophie in der umgestalteten Cieszkowskischen Form“ sei für Marx „die Kategorie der Tat die schlechthin entscheidende geworden“. Um seine Thesen zu belegen, stellt Lauth u. a. ausgewählte Zitate gegenüber und geht relativ ausführlich auf Marxens Dissertation ein. Welche Rolle der Begriff der Tat bei Marx spielt, kann ich hier nicht erörtern, daß sie wesentlich eine produzierte ist, steht aber ebenso außer Zweifel wie das Hegel verkürzende Verständnis der Junghegelianer. Erwähnt seien auch noch die mehr historischen, für das Verständnis von Fichtes Denken aber nicht unbedeutenden Beiträge: *Über Fichtes Lebttätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft* und *Mme. de Staels Gespräch mit Fichte im März 1804*. Von besonderem Interesse ist hier, daß Mme. de Stael sich bei der Charakterisierung von Fichtes System auf Münchhausen

bezieht, wir also einen Rückgriff auf Münchhausens Kunststück schon vor Schopenhauer, Nietzsche und insbesondere dann H. Albert finden.

Resümee. Der allgemein gehaltene Titel und Lauths Sicht des Bandes – „Hauptanliegen“ sei das „Verhältnis von Philosophie und Geschichtsbestimmung“ – können nicht nachträglich zusammenfügen, was disparat entstanden ist. Gleichwohl haben die Beiträge einen inneren Zusammenhang. Sie dokumentieren die Arbeit eines Denkers, der „allein der Wahrheit dienen“ will, für den Philosophie „eine freie geistige Tätigkeit [ist], in der vollkommene Erkenntnis der Prinzipien des Ganzen der Wirklichkeit erstrebt und in der diese Erkenntnis gewonnen und vollzogen wird“. Gerade in dieser Hinsicht ragt auch dieser Band aus der großen Menge philosophischer Publikationen heraus. Lauths seit fast nunmehr 40 Jahren wenig veränderte Position wird gleichsam zum subjektiven Beleg der von ihm vertretenen „Ungeschichtlichkeit der Wahrheit“. Zwar erfolgt Lauths Rede stets *ex cathedra*; daß er immer wieder auf Rousseaus Sicht der Reflexion, auf die Einseitigkeit des Verstandesdenkens und Hegels Philosophie zurückkommt, zeugt aber von deren Provokation, zeugt zumindest indirekt von Lauths Bewußtsein der Voraussetzungen seiner (und Fichtes) Position. Lauths Eigenart, relativ viel zu zitieren, mag man kritisch sehen, zumal er, wenn er Fichte anführt, die Belegstellen so gut wie nie als erläuterungsbedürftig ansieht, die in der sonstigen Literatur zu Fichte vorherrschenden paraphrasierenden Beiträge sind hier aber auch wenig dienlich. Willen wir uns über Fichtes Denken informieren, finden wir im Unterschied zu vielen anderen Arbeiten bei Lauth gut lesbare und authentische Darstellungen. Seine detaillierte Kenntnis der Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Richtungen um 1800 ist beeindruckend. Zwar scheint auch hier stets Lauths Position auf, indem es ihm immer auch um die „Klarstellung“ von Fichtes Denken geht, eine bloß geschichtliche Betrachtung wäre für Lauth aber ein Verrat an der Philosophie. Beachten wir weiter, daß seine Fichte-Interpretation nicht problemorientiert ist, die Entwicklung von Fichtes Philosophie harmonisiert und insbesondere von der „Wissenschaftslehre“ von 1804 her deutet, ist auch dieser zweite Aufsatzsammelband nicht nur Zeugnis einer philosophischen Position, sondern ein wertvolles Nachschlagewerk.

Alois K. Soller (München)

F.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke Bd. 5: Ideen zu einer Philosophie der Natur. Hg. v. M. Durner unter Mitwirkung v. W. Schiege, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 501 S., ISBN 3-7728-1210-4.

F.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe, Ergänzungsband zu Werke Bd. 5 bis 9: Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, XV u. 845 S., ISBN 3-7728-1467-0.

Mit Bd. 5 „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ ist die historisch-kritische Edition der Werke Schellings bei dessen erster naturphilosophischer Schrift angelangt. Der Hg. des Bandes hat die erste Auflage von 1797 ediert; es liegt hiermit erstmals wieder ein von den zahl- wie umfangreichen Zusätzen der zweiten Auflage von 1803, die in den sämtlichen Werken und allen späteren Nachdrucken Verbreitung gefunden hat, gereinigter Text vor. Die zweite Auflage wird der Chronologie entsprechend als eigener Band erscheinen. Das muß sich vor Augen führen, wer im Editorischen Bericht bei den „Hinweisen auf die frühe Rezeption“ etwa Schopenhauers Annotationen etc., die sich auf die 2. Aufl. beziehen, vermissen sollte. Die Schrift ist sorgfältig, nach den mittlerweile bewährten und eingespielten Prinzipien ediert, der Editorische Bericht ist äußerst informativ. Ein sachlicher Schwerpunkt liegt im Hinweis auf die Quellen von Schellings „solide(r) und eingehende(r) Kenntnis der einschlägigen Literatur und des aktuellen Diskussionsstandes in den damaligen Naturwissenschaften“ (I,5 17), die die „Ideen“ voraussetzen. Hierzu wird – gestützt auf ausgebreitete, fundierte Forschungen – Erhellendes sowohl zu den Inhalten des Lehrstoffs des naturwissenschaftlichen Unterrichts im Tübinger Stift (Chr. Fr. Pfeleiderer) als auch zu den intensiven Studien Schellings in Vorlesungen bzw. durch Lektüre während seines Leipziger Aufenthalts angeführt.

Zeitlich wie sachlich gibt es einen engen Zusammenhang zwischen den „Ideen“ und der „Allgemeine(n) Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“ (I,4 57–190). Entsprechende Verweise auf die „Parallelen beider Schriften – seien es direkte Übereinstimmungen oder analoge Ausführungen“ werden gegeben; hierbei ist etwa die Theorie der Anschauung und ihrer Bedeutung für die Realität des Wissens sowie die Lehre von der Einbildungskraft (I,5 209ff./390 ff.) einschlägig. Allenfalls zu Beginn der Vor-

rede (I, 5 61f.) wird der Leser über den (Rück-) Verweis auf I, 4 183/378 im Unklaren gelassen. Dort führt Schelling die Einteilung in Natur und Geschichte – als „zum Gebiet der Erfahrung“ gehörig – als eine der Einteilung in theoretische und praktische Philosophie „entsprechende“ ein. Jetzt präzisiert er, indem er nach Kantischem Vorbild theoretische und praktische Philosophie jeweils in einen reinen und einen angewandten Teil untergliedert und einer Philosophie der Natur den Ort im philosophischen System zuweist: dabei ist bedeutsam, daß sich „die *reine* theoretische Philosophie [die mit der praktischen ‚im menschlichen Geiste ursprünglich und notwendig vereinigt‘ ist] ... bloß mit der Untersuchung über die Realität unsers Wissens *überhaupt*“ beschäftigt – „der *angewandten* aber ... kommt es zu, ein *bestimmtes* System unsers Wissens (...) aus Prinzipien abzuleiten.“ (I, 5 61) so hatte Schelling als Zweck der theoretischen Philosophie Kants „die Realität unsers Wissens zu sichern“ (I, 4 81), und so hat er ja selbst in seiner Schrift „Vom Ich“ die Anfangsfrage der Philosophie als Frage nach dem letzten Grund der Realität unseres Wissens (vgl. I, 2 85f.) bestimmt. 1797 verschiebt sich der Ausgangspunkt, indem nun die Frage nach der Möglichkeit der Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand (vgl. I, 5 72), d. h. die Frage nach der Wahrheit des Wissens in den Vordergrund tritt. Bis in die Eröffnungszüge des „System des transzendentalen Idealismus“ bleibt diese Strategie in Geltung, und sie hat zunächst (1797) offensichtlich wesentlich damit zu tun, daß Philosophie der Natur und – komplementär für die praktische Philosophie – Philosophie der Geschichte „die gesammte *angewandte* Philosophie ... umfassen.“ (I, 5 62) Dieser Sachverhalt berührt zweifellos entscheidende Fragen der Interpretation von Schellings Frühwerk bis hin zur Identitätsphilosophie, ist aber selber wohl noch keine.

Ein Novum in der Edition stellt der parallel mit diesem Band erschienene „Wissenschaftshistorische Bericht“ (WhB) als „Ergänzungsband zu Werke Bd. 5–9“ dar. Unter Hinweis auf die aus systematischen und methodischen Gründen der Spekulation verwandelte Gestalt der späteren Naturphilosophie ist er auf die einschlägigen thematischen Schwerpunkte der frühen naturphilosophischen Schriften bis 1800 zugeschnitten. Von Zweck und Anlage her konzentriert sich der WhB auf die „Darstellung naturwissenschaftlicher und medizinischer Erklärungsmodelle“, ohne selbst eine Interpretation geben zu wollen. Der Band umfaßt nach der genannten Be-

schränkung des thematischen Umfangs inhaltlich drei Berichtsteile: Theorien der Chemie (M. Durner), Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus (Fr. Moiso) und Physiologische Theorien (J. Jantzen), die die Autoren jeweils mit grandioser Akribie, bewundernswerter Sachkenntnis und Übersicht erstellt haben. Weil er „nicht nur die Literatur [berücksichtigt], die Schelling explizit anführt, sondern auch jene Autoren und Werke, die er zwar nicht namentlich nennt, die aber dennoch für Schellings Rezeption der Einzelwissenschaften konstitutiv waren“ (I, Ergbd. XIII), steht am Ende des Bandes eine veritable, 148 Seiten umfassende Bibliographie, die insgesamt 1544 Titel verzeichnet.

Dem WhB kommt, wie die Verf. im Vorwort bemerken, eine Doppelfunktion zu: er „bietet zunächst eine Einführung in die empirisch-wissenschaftlichen Voraussetzungen von Schellings früher Naturphilosophie, er entlastet aber zugleich die ‚Erklärenden Anmerkungen‘ der entsprechenden ‚Werke‘-Bände“ (I, Ergbd. XIV). Hinsichtlich der letzteren Funktion ist der *Gebrauch* des WhB gewöhnungsbedürftig, ‚Einführung‘ und ‚Erklärende Anmerkungen‘ stellen keine wirkliche Alternative dar. Denn damit ein Verweis auf den WhB als ‚erklärende Anmerkung‘ verstanden werden kann, muß der Leser die ‚Einführung‘ (d. h. mindestens einzelne Kapitel) bereits gelesen haben, um den entsprechenden Sinnabschnitt, auf den verwiesen wird, schnell erfassen und den Kontext überschauen zu können. Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht: Nach den von Schelling in Kapitel III des I. Buches der „Ideen“ (Von der Luft und den Luftarten I, 5 137–144, 353f.) auf 7 Seiten angesprochenen verschiedenen Themen und Theorieansätzen wird der Leser innerhalb des WhB in die Kapitel ‚Theorien der Gasarten‘ (III.3 Atmosphärische Luft), ‚Theorien des Wassers‘ (I. Wasserstoffgas, II. Analyse und Synthese des Wassers), zurück zu ‚Theorien der Gasarten‘ (III.5 Salpetergas, II. Wärmestoff, III.2 Stickstoffgas), wieder zum Kapitel ‚Theorie des Wassers‘ (II. und III. Meteorologische Theorien) geführt. Er wird recht bald zur Einsicht in die Notwendigkeit kommen, zunächst einmal die beiden Kapitel des WhB ganz zu lesen, weil anders kaum durchzukommen ist. Dies Problem wird bei den folgenden Bänden, in denen die Materialien mannigfaltiger werden, an Komplexität gewinnen. Die Entscheidung, ob man in bezug auf ein Stichwort auf eine einzelne, oder in bezug auf eine Explikation auf mehrere Seiten verweisen soll, wird dem jeweiligen Editor gewiß nicht immer leichtfallen, sofern es sich

hierbei nicht nur um Hinweise zur Terminologie und ihrer Herkunft handelt. Vermutlich ist ein Verweis zunächst auf ein Kapitel zweckmäßiger, der spezifizierende Hinweis auf ein bestimmtes Stichwort könnte nachgestellt werden.

Die von M. Durner zu den „Ideen“ gegebenen Hinweise stellen den ersten Versuch im Umgang mit dem WhB dar: eine sehr gelungene Präsentation auf einem Niveau, das für die folgenden Bände Standard sein sollte. Und zu dem Unternehmen eines WhB, der für sich alleine gelesen werden kann, gibt es keine Alternative. Bei nur annähernd verständlichen, d.h. hinreichend ausführlichen (Einzel-)Anmerkungen würden die Werke-Bände ungeheuerlich anwachsen und gerade das sich nicht einstellen, was nun realisiert ist: Obgleich mit dem WhB natürlich keine „umfassende Darstellung der Wissenschaftsgeschichte des 17. und 18. Jh.“ intendiert war, liegt ein voluminöses wissenschaftshistorisches Kompendium zur Forschungssituation, zu den zentralen Themen der empirischen Forschung und der Theorien in Chemie, Physik und Physiologie am Ausgang des 18. Jahrhunderts vor. Er wird auf absehbare Zeit unüberholt bleiben, für allfällige Ergänzungen ist Raum in den Werke-Bänden. Er muß für jeden, der an der Forschung zu Problemen der gesamten Epoche beteiligt ist, von Interesse sein; für die Schelling-Forschung im engeren Sinne ist er unübergebares Fundament aller weiteren Studien zur Schellings Naturphilosophie.

Die beiden vorliegenden Bände bereits sind geeignet, das auch heute noch kursierende Vorurteil, das Schellings Naturphilosophie als haltlose spekulative Phantasterei, die Kenntnis empirischen Wissens von der Natur allenfalls präntierte, abtun zu können glaubt, in das Reich der Fabel zu verweisen; deutlich wird, wie Schelling zunächst (in den „Ideen“) von Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und der Kritik der Urteilskraft her, am strukturellen Leitfadern transzendentalphilosophischer Grundmodelle orientiert, hinsichtlich der empirisch-wissenschaftlichen Probleme wie Grundkräfte, Materie, Raum, Zeit, später dann Organismus, Einheit der Natur etc., Ideen entwickelt, die etwa eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Konzepten ermöglichen, oder aber auseinanderliegende Forschungsgebiete allererst in Kontakt bringen lassen, schließlich gar selbst durch spekulativ-konstruierendes Denken empirisch-wissenschaftliche Forschung mit entsprechenden Problem- und Fragestellungen anzuleiten vermögen. Zu dieser Anfechtung der frühen Schellingschen Naturphilosophie konnte es ernsthaft so-

wieso nur kommen, weil eine Entscheidung über Grundoptionen (in deren Licht dann eigentlich über die Tauglichkeit von einzelnen Theorieansätzen gestritten wird) zwischen einem dynamischen Konzept der Natur einerseits, einer mathematisch ausgerichteten Naturforschung – für die in der Epoche etwa der Name J. F. Fries steht – andererseits fallen mußte: Daß der Weg der Naturforschung nicht der Weg eines dynamischen Naturkonzepts war, macht es angesichts der Probleme in unserem Verständnis und unserem Umgang mit der Natur interessant. Und so wird hinsichtlich ihrer Struktur wie ihrer Grundgedanken, natürlich nicht hinsichtlich der wissenschaftsgeschichtlich überholten empirischen Kenntnisse, Schellings Naturphilosophie bekanntlich auch von Naturphilosophen und -wissenschaftlern der Gegenwart durchaus Interesse entgegengebracht. Auf der Grundlage der vorliegenden Editionen, die den keineswegs willkürlichen Zusammenhang von philosophischer Spekulation und Empirie transparenter machen, kann dieses eigentlich nur gefördert werden.

Harald Korten (Bonn)

Heinz Lembeck, Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natortp (= Studien und Materialien zum Neukantianismus Bd. 3), Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, 460 S., ISBN 3-884799-900-2.

Bis in die siebziger Jahre hinein galt der Neukantianismus – einst eine philosophische Großmacht – als unergiebiges Thema. Dies war nicht zuletzt eine Spätfolge der nationalsozialistischen Diktatur, die nicht nur führende Neukantianer wie Richard Höningwald und Ernst Cassirer aus rassistischen Motiven vertrieb, sondern auch ihre Gedanken als „oberflächliche Kathederphilosophie“ diffamierte. Glücklicherweise gehört die Verunglimpfung und Unterschätzung des Neukantianismus inzwischen der Vergangenheit an. Insbesondere seinen kulturphilosophischen Konzepten wird gegenwärtig großes Interesse entgegengebracht. Lembecks gediegene Arbeit, mit der er sich 1993 in Trier habilitierte, partizipiert an diesem Trend und dürfte ihn ihrerseits begünstigen. Ihr Gegenstand, die Marburger Platonrezeption, besitzt gleichermaßen systematische wie philosophiehistorische Relevanz.

Die Studie gliedert sich in drei Teile; sie behandelt zunächst „Cohens Ideenlehre“, wendet sich

alsdann dem Natorpschen Platonverständnis zu und fragt in einem bilanzierenden Fazit nach den konstitutiven Bedingungen und Konsequenzen der Marburger Philosophiegeschichtsschreibung. Im ersten Teil wird der häufig unterschätzte Einfluß der Steinthalschen Völkerpsychologie auf die Philosophie des jungen Cohen herausgearbeitet. Zu Recht betont Lembeck die Kontinuität des Cohenschen Geschichtsbildes, „das sich sozusagen hauteng der Entwicklung seines eigenen systematischen Denkens anschmiegte“ (19). Cohens Orientierung am „Faktum der Wissenschaft“ wird als Konsequenz eines veränderten Erfahrungsbegriffs verstanden, der seinerseits einen weitgehenden Umbau des Kantischen Kategoriengerüsts erzwingt. Als Gewährsmann für Cohens kritischen Idealismus fungiert Platon und insbesondere seine Auffassung der „Idee als Hypothese“ (vgl. 88–100). Auf die minutiöse Analyse folgt die pointierte Deutung: Cohens Philosophie verkörpere einen – für seine Zeit charakteristischen – „waghalsigen Balanceakt zwischen verstiegener Spekulation, wissenschaftlich selbstbewußter Positivität und musealer Selbstverwaltung“ (165).

Das meiste Interesse dürfte der zweite Teil der Studie finden, entzweit die Natorpsche Platonexegese doch bis heute die Geister: gilt sie den einen als Musterbeispiel für die unheilvolle Verschränkung philologischer und philosophisch-systematischer Interpretationsansätze, loben die anderen ihre denkerische Konsistenz und Ernsthaftigkeit. Lembeck schließt sich der zweiten Auffassung an, ohne die Schwächen der Natorpschen Platoninterpretation zu unterschlagen. Ausführlich rekurriert er etwa auf Natorps eigenwillige Anwendung der sprachstatistischen Methode, seine einseitige Auslegung zentraler Textstellen und das beinahe gänzliche Fehlen skeptischer Selbstkritik. Ein lesenswerter Exkurs erklärt, warum Natorp zeitlebens die Aristotelische Philosophie äußerst schematisch und pejorativ beurteilte. Im ganzen überwiegt jedoch der Respekt vor der Originalität und der systematischen Bedeutung der Natorpschen Interpretationen. Diese liegt nicht zuletzt in dem Licht, das sie auf Platons Spätphilosophie wirft. Die auf den ersten Blick paradoxe Auffassung der Platonischen Ideen als Naturgesetz verleihe z. B. der Interpretation des „Sophistes“ jene innere Geschlossenheit und argumentative Attraktivität, die ein Großteil der philologisch orientierten Forschungsliteratur vermissen lasse.

Der zusammenfassende dritte Teil deutet die Veränderungen der Marburger Platoninterpreta-

tion als Folge „paralleler Verschiebungen und Verwerfungen der Marburger Systematik“ (341). Die „Krise des Historismus“ habe die universitäre Philosophie um die Jahrhundertwende zu neuen Legitimationsstrategien gezwungen, auf die die Marburger Philosophen besonders gut vorbereitet gewesen seien. Denn bereits der frühe Cohen habe den Sinn der Philosophiegeschichtsschreibung in der „kritischen Bewertung und Bereicherung gegenwärtiger Problemrichtungen und Interesselagen“ (358) gesehen. Natorp gehe noch einen Schritt weiter, wenn er die Philosophiegeschichte „als höchste Form von Bewußtseinswissenschaft“ (366) auffasse. Die Synthese von Systematischem und Historischem werde im Marburger Neukantianismus zwar propagiert, aber nicht durchgeführt; denn „angesichts der Übergeschichtlichkeit der Wahrheit“ (392) komme der Historie lediglich eine nachrangige Bedeutung zu.

All dies ist richtig gesehen und gut dargelegt, doch bleibt der ideengeschichtliche Kontext relativ unscharf, weil sich die Untersuchung fast ausschließlich auf Marburger Spezifika konzentriert. Noch unbefriedigender sind leider die Ausführungen zu Cohens jüdischem Messianismus. Hier merkt man, daß dem Autor die neuere, insbesondere englischsprachige und genuin judaistische Literatur kaum vertraut ist. Vielleicht wird deshalb der fundamentale Unterschied zwischen Cohens wenig innovativer Schrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ und seinem religionsphilosophischem Hauptwerk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ nicht erkannt. Überdies ist es schwerlich überzeugend, wie Lembeck zur Bestätigung der eigenen Auffassung auf Rosenzweig verweist. Gewiß sind dessen Ausführungen auch heute noch lesenswert, doch sagen sie weit mehr über Rosenzweig selbst als über Cohen aus. Insbesondere seine Einleitung zu Cohens „Jüdischen Schriften“ sollte mit großer Vorsicht gelesen werden. Schwarzschild, der vielleicht beste Kenner der jüdischen Dimension im Denken Cohens, dessen Abhandlungen Lembeck nicht heranzieht, hat dazu Entscheidendes gesagt.¹

Dennoch fällt das Gesamturteil positiv aus: ar-

¹ Vgl. etwa Steven S. Schwarzschild, Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen, in: Herbert A. Strauss u. Kurt R. Grossmann (Hg.), Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn (Heidelberg 1970) 209–218.

gumentativ und stilistisch überzeugt die Studie beinahe durchgehend. Ungeachtet der thematischen Komplexität, ist die Gedankenführung von hoher Transparenz. Lembecks stolze Variation eines Wittgenstein-Wortes, „[w]as verständlich ist, muß auch verständlich sagbar sein“ (11), darf der Untersuchung mit Fug und Recht vorangestellt werden.

Bedauerlich ist allerdings eine apodiktisch formulierte Passage der Einleitung, wonach eine „für philosophische Sekten typische Form von Selbstgefälligkeit, die gelegentlich der Arroganz nahekomm[t]“ (3) die Beschäftigung mit der Marburger Philosophiegeschichtsschreibung erschwert habe. Lembeck, der an der Reihe „Studien und Materialien zum Neukantianismus“ mitwirkt, sollte doch wissen, daß die Gründe, die zur Isolation der „Marburger Schule“ führten, primär externer Natur waren. Angesichts der Gesamtleistung des Autors wiegt diese Kritik jedoch gering. Es bleibt zu hoffen, daß Lembecks schöne Studie so eingehend gelesen wird, wie sie den „Marburger Platon“ als Gesprächspartner ernst nimmt.

Ulrich Sieg (Marburg)

Simone Weil, Oeuvres Complètes. Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, vol. I Gallimard, Paris 1988, 448 S., ISBN 2-07-071240-0.

Simone Weil, eine der bedeutendsten Denkerinnen dieses Jahrhunderts, ist auch hierzulande keine Unbekannte. Allerdings sind im deutschen Sprachraum nur Ausschnitte aus ihrem überwältigend reichen Werk durch Übersetzungen repräsentiert. In den fünfziger Jahren war es Friedhelm Kemp, der vornehmlich mit Weils Religiosität und Spiritualität vertraut machte („Schwerkraft und Gnade“; „Das Unglück und die Gottesliebe“; „Die Einwurzelung“ [alle Bände erschienen bei Kösel, München]; weitere Texte in dem Sammelband „Zeugnis für das Gute“, Olten/Freiburg i. Br. 1976). In den siebziger Jahren unternahm es Heinz Abosch, ein deutsches Publikum mit der scharfsinnigen politischen Analytikerin, engagierten Gewerkschafterin und unorthodoxen Sozialistin vertraut zu machen („Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften“, München 1975; „Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem“, Frankfurt a.M. 1978). Jüngst wurde mit der Übersetzung der ersten elf Notizhefte Weils, die in drei Bänden als

„Cahiers“ zuerst 1951/1953/1956, ein zweites Mal in erweiterter Form 1970/1972/1974 erschienen, die erste Etappe des wohl anspruchsvollen Versuchs einer Vermittlung in den deutschen Sprachraum abgeschlossen („Cahiers/Aufzeichnungen“, 3 Bände, hrsg. u. übers. v. Elisabeth Edl u. Wolfgang Matz, München/Wien 1991/1993/1996). Hier werden einige der philosophischen Wurzeln von Weils Denken sichtbar – vor allem Platon –, die sich deutschen Lesern bisher weitgehend entzogen. (Einzige Ausnahme: Die von Fritz Werle 1959 unter dem Titel „Vorchristliche Schau“ besorgte Übersetzung von 1941/42 in Marseille gehaltenen Vorträgen über bestimmte Aspekte der griechischen Philosophie, vor allem Platons, die 1951 als „Intuitions pre-chrétiennes“ erschienen waren.) Demgegenüber ist im angelsächsischen Bereich schon aufgrund der zahlreicheren Übersetzungen, z. B. ihrer „Leçons de philosophie“ (Paris 1959, 1989; engl.: „Lectures on Philosophy“, Cambridge, UK, 1978), Weil als Philosophin präsent. Dort haben sich neben Theologen vor allem Philosophen – und zwar vornehmlich aus der Schule Wittgensteins wie Rush Rhees, Dewi Z. Phillips und Peter Winch – zur Vertiefung ihrer Analysen von ihrem Werk anregen lassen.¹

Nun sind für eine professionelle philosophische Auseinandersetzung Übersetzungen ohnehin nur Behelf. Zwar hatte vor allem Albert Camus schon früh dafür gesorgt, daß beträchtliche Teile vor allem der politischen Analysen Weils nach dem Krieg das Licht einer breiteren französischen Öffentlichkeit erblickten. Doch erst mit der seit 1988 erscheinenden Gesamtausgabe der Schriften Weils, die auf 16 Bände angelegt ist, von denen bisher sechs herauskamen, ist eine umfassende Deutung auch ihrer philosophischen Gedankengänge möglich. Die Ausgabe hat folgenden Aufbau: In einem ersten Band sind die frühen philosophischen Schriften versammelt. Sie kreisen um die menschliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit und setzen sie in Bezug zur Realität der Welt, insofern diese vom Menschen in Wissenschaft und Arbeit erforscht und gestaltet wird. Die Bände II 1–3 enthalten Weils politische Analysen, der Band III umfaßt ihre Dichtungen, die Bände IV 1–2 und V 1–2 werden ihre philosophisch-spirituellen Abhandlungen

¹ Vgl. meine Bespr. von Winchs Buch „Simone Weil: ‚The Just Balance‘“ in: Philos. Rundschau 39 (1992) 59–64.

aus den letzten Lebensjahren (1941–43) und die Bände VI 1–4 ihre Notizhefte zum Inhalt haben. Den Abschluß der Edition (VII 1–3) wird der Briefwechsel bilden. – Die einzelnen Bände werden durch ein Vorwort und/oder eine Einführung eröffnet. Der wissenschaftliche Apparat des Anhangs eines jeden Bandes enthält u. a. Vorstufen oder ausgesonderte Teile einer veröffentlichten Abhandlung oder eines Manuskripts, eine Beschreibung der Genese jeder Studie, detaillierte Anmerkungen, Erläuterungen und Verweise zu einzelnen erklärungsbedürftigen Stellen, eine unter Mithilfe von Weils Bruder André erstellte Zeittafel, schließlich Namen-, Abkürzungs- und Inhaltsverzeichnisse. – Ein gewaltiges Werk, das innerhalb weniger Jahre entstand, harzt, zumindest in Deutschland, immer noch gründlicher philosophischer Beschäftigung. Mit dieser Gesamtausgabe sind dafür die entscheidenden Voraussetzungen geschaffen.

Reiner Wimmer (Tübingen)

Ludwig Wittgenstein, Wiener Ausgabe. Herausgegeben von Michael Nedo, Bd. 1 ff., Springer, Wien/New York 1994 ff., ISBN 3-211-82500-2. Michael Nedo, Einführung/Introduction (in die Wiener Ausgabe der Werke Wittgensteins), Springer, Wien/New York 1993, 148 S. ISBN 3-211-82498-7.

Endlich scheint ein seit langem geplantes und seit zwanzig Jahren vorbereitetes editorisches Großunternehmen in Gang zu kommen, das seinem Schwierigkeitsgrad nach kaum seinesgleichen haben dürfte. Gilt es doch, das Werk eines Philosophen angemessen zu edieren, das nur hand- und maschinenschriftlich vorliegt, das sich zudem – entgegen dem Eindruck, den die bisherige eklektizistische Editionspraxis erweckte – in keinem seiner Ausarbeitungsstadien oder -stränge als abgeschlossen oder gar vollendet darbietet, das vielmehr in einem einzigartigen Sinn *work in progress*, fortlaufende Tätigkeit war und sein wollte. Philosophieren als unaufhörliches Tun, das nur willkürlich oder durch den Tod abgebrochen wird: Seit Sokrates scheint niemand dieses Verständnis von Philosophieren so streng – und zwar aus zutiefst erfahrener innerer Notwendigkeit heraus – realisiert zu haben wie Wittgenstein. Wie lassen sich aber die Verschriftlichungen einer Tätigkeit durchsichtig und übersichtlich wiedergeben, die nur einen Anfang – Wittgensteins Wiederaufnahme des Philosophie-

rens als Beruf und Berufung mit seiner erneuten Übersiedlung nach Cambridge im Jahre 1929 – und nur ein Ende hat – nämlich Wittgensteins Tod am 29. April 1951 –, sich im übrigen aber in ungefähr 20000 Manuskript- bzw. Typoskriptseiten und -zetteln niedergeschlagen hat, wobei zahlreiche Überarbeitungen, Umstellungen und Zusammenschauen zahllose Bezüge zwischen einzelnen Schritten der Ausarbeitung benachbarter, aber auch thematisch fernerer Sachbereiche ein anscheinend unentwirrbares gedankliches Geflecht ergeben? Vorab jedoch die Frage: Weshalb ein solcher Aufwand? Stehen uns nicht mit den bei Blackwell und Suhrkamp erschienen „Schriften“ und den Mikrofilmen der Cornell University und deren Reproduktionen die Quellen offen? Leider: Nein! – oder weniger kategorisch formuliert: Nur sehr unzureichend! Trotz der klaren Handschrift Wittgensteins macht das Lesen der Manuskripte naturgemäß Mühe, vor allem anlässlich von Einschüben, alternativen Formulierungen, Korrekturen. Auch haben sich die Nachlaßverwalter seinerzeit nicht dazu entschließen können, den Text in toto zur Wiedergabe freizugeben, so daß auf den Filmen und deren Reproduktionen Schwärzungen auftreten. Außerdem fehlten über die bekannte Beschreibung des Wittgenstein-Nachlasses durch G. H. von Wright hinausgehende Hilfsmittel zur Aufschlüsselung der internen, sachlichen Verknüpfungen zwischen den Manuskripten. Und die bisherige Editionspraxis der Nachlaßverwalter hat diese Verbindungen durch die ihre Auswahlen leitenden Hinsichten häufig zerstört, wie Nedo im Einführungsband zeigt, und selbst der in den „Schriften“ dann gebotene Text ist, wie Stichproben erwiesen, durchaus nicht immer zuverlässig.

Nun zwingen aber auch jetzt Umfang und Komplexität der Aufgabe Herausgeber und Verlag, das Endziel der Ausgabe des Gesamtwerks – d. h. aller zwischen 1929 und 1951 von Wittgenstein zu Papier gebrachten Gedanken – in Einzelschritten anzugehen, das Material zu portionieren. In einem ersten Schub von 15 Bänden soll das zwischen 1929 und 1933 verfaßte Nachlaßwerk erscheinen. Darüber hinaus will man den gesamten Editionsprozeß mit Konkordanz- und Registerbänden begleiten, die zunächst vorläufigen Charakter insofern haben werden, als sie die Kenntnis der zeitlichen und sachlichen Verknüpfungen nach dem jeweiligen Stand und Umfang der Edition repräsentieren sollen, angeblich alle zwei Jahre erneuert werden und erst zum Abschluß der Edition ihre endgültige Gestalt finden können (vgl. „Einführung/Introduction“, 91).

Weiteres zur Rechtfertigung der Edition sowie zu den sie leitenden Grundsätzen und Zielvorstellungen findet sich in allgemeiner Form ebenfalls im Einführungsband (der im übrigen auch eine Chronologie von Wittgensteins Leben und Werk sowohl in Text- als auch in Tabellenform enthält [9ff., 139ff.], außerdem Referenz- und Musterseiten [61ff., 76f.; 77 Z. 9 muß es „appellabant“ heißen!], schließlich im Nachwort [147f.] neben Danksagungen kurze Hinweise zur Geschichte dieses Editionsunternehmens). Auch den einzelnen Textbänden mit ihrem Apparat soll außer den Legenden zur Bedeutung der Sonderzeichen und der typographischen Auszeichnungen „ein knapper historischer Abriss zur Manuskriptlage und Textgenese und ergänzende Angaben zur Datierung und Seitenzählung sowie zur Überlieferung und gegebenenfalls zu Vorabdrucken“ vorangestellt werden (ebd. 102). – Im übrigen versichert man dem Leser (127), man beabsichtige, die Ausgabe über die zunächst geplanten 15 Text- sowie die zusätzlichen Konkordanz- und Registerbände hinaus fortzusetzen. Eigentlich ergibt sich diese Absicht zwingend aus der Begründung für den Beginn des Unternehmens. Man darf gespannt sein.

Reiner Wimmer (Tübingen)

Rolf Kühn, Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen, Athenäum, Königstein/Is. 1993, 225 S., ISBN 3-445-09249-4.

Die französische Philosophie der Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg hat in Deutschland immer wieder zu intensiven Auseinandersetzungen geführt. Es waren vor allem der Existentialismus Camus' und Sartres, die phänomenologisch orientierte Anthropologie Merleau-Pontys, der Strukturalismus und das sog. „Neue Denken“ von Derrida, Foucault, Lacan und anderen, die zur Stellungnahme herausforderten und mannigfaltige Aneignungs- und Abstoßungsvorgänge auslösten. Ein volles Verständnis dieser gewichtigen Ansätze und Strömungen französischen Philosophierens gelingt aber häufig deshalb nicht, weil die Kenntnis ihrer unmittelbaren Vorgeschichte fehlt, nämlich der Philosophie der zweiten Hälfte des vorigen und der ersten dieses Jahrhunderts in Frankreich.

Hier füllt die vorliegende Studie eine Lücke, die jeder empfindet, der ein tieferes Verständnis des gegenwärtigen Denkens in Frankreich er-

strebt. Der Verfasser, Rolf Kühn, ist ein herausragender Kenner der französischen Philosophie.

So handelt denn das erste Kapitel vom cartesianischen Beginn der Geistes- und Reflexionsphilosophie und ihrer spezifischen Fortführung und Umarbeitung bei Malebranche. Der Verfasser referiert aber nicht lediglich in philosophiehistorisch beschreibender Weise, sondern setzt die cartesianische Bewußtseinsphilosophie mit jenen Fragen in Beziehung, die sich aus der materialistischen und sozialistischen Wende des französischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert ergaben. In bezug auf Malebranches theozentrisches Denken erwachsen daraus fruchtbare Spannungen, die sich beispielhaft in Leben und Werk Simone Weils – auf das der Verfasser sich wiederholt ausführlich bezieht – als Spannungseinheit von Politik und Mystik manifestieren. Im Blick auf Descartes stellt sich diese Spannung weniger prononciert, aber nicht weniger problematisch in der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, näherhin nach dem von Wissenschaft, Macht und Technik dar. Hier bedenkt der Verfasser die Lösungsversuche von Marx, Lagneau, Lavelle, Le Senne, Brunschvicg und Alain und diskutiert sie u. a. im Rückgriff auf Weil.

Im zweiten Kapitel, das ‚Von Maine de Biran zu Alain‘ überschrieben ist, treten Freiheitsphilosophie und Ethik in den Vordergrund. Hier werden Namen wie Renouvier, Lachelier, Hamelin neu eingeführt, die zum Verständnis etwa von Lagneau und über ihn von Weil bedeutsam sind; denn durch diese Denker wird Weil zur Kritik am Positivismus und Szientismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts instand gesetzt, der dabei war, das religiöse und das ethische Selbstverständnis des Menschen, seine Freiheit und Verantwortlichkeit, zu unterminieren und so zu eliminieren. In beiden Hinsichten, der religiösen und der ethischen, leistet dieses Kapitel vorzügliche Arbeit in Auseinandersetzung mit mannigfaltigen Positionen, vor allem denen von Lagneau, Alain und Weil, wobei aber die diesen Philosophien eigene Rückbindung an die Antike – Platon und die Stoa – und die neuzeitlich-aufklärerische Tradition – Rousseau und Kant – stets mitbedacht wird. Diese Tiefenperspektive läßt die Gewinne, aber auch die Verhaftungen an obsolet gewordene metaphysische Positionen – Autonomie und Selbstverantwortung einerseits, Dualismen wie die von Leib und Seele bzw. Körper und Geist andererseits – stärker hervortreten. Schließlich gewinnt das Unsystematische des Denkens Alains, Lagneaus und Weils die positive Bedeutung, ein nicht-deduktives, nicht-objektivieren-

des, erfahrungsgesättigtes, der menschlichen Lebenswirklichkeit stets nahebleibendes Denken zu charakterisieren. Die auf das Gegenteil weisende Aufnahme des Ideenbegriffs benennt in diesem Kontext eher eine Orientierungsleistung denn eine Ordnungsleistung, weil es dem Menschen im Umgang mit der Welt nicht primär um Abstraktionen, sondern um Handeln und kommunikativen Austausch geht.

Das dritte, umfangreichste Kapitel trägt als Titel den des ganzen Buchs und darf deshalb als seine Mitte angesehen werden. Einleitend wird die französische Reflexions- und Geistesphilosophie in jenen Ausprägungen vorgeführt, die sie bei Brunschvicg, Lavelle und Le Senne gefunden hat. Wie schon zuvor, so wird auch hier deutlich, wie gerade der philosophische Ansatz und Ausgang beim Bewußtsein die Frage nach der Möglichkeit von Welt und des Zugangs zu ihr, speziell des Zugangs zum Anderen, hervortreiben muß. Ihr stellen sich diese Autoren denn auch und nehmen damit teilweise Fragen vorweg, die aufzuwerfen sich vor allem der späte Husserl gezwungen sah. Auch hier ist die Behandlung dieser Autoren nicht nur Selbstzweck, sondern hat u. a. dem tieferen Verständnis des Weilschen Denkens zu dienen, dem der Verfasser sich in besonderer Weise verpflichtet weiß und deren eigenständig-schöpferisches Philosophieren diese Aufmerksamkeit und Bemühung m. E. auch vollauf rechtfertigt. Es ist von Duktus und Dynamik dieses Denkens her denn auch naheliegend, so wie die Bewußtseinsimmanenz auf die Wirklichkeit der menschlichen Welt hin überschritten wird, diese nun ihrerseits auf ihren Transzendenzbezug hin zu befragen, wobei ‚Transzendieren‘ nicht als ein Hinter-sich-Lassen der Realität, als eine Entwurzelung aus ihr, sondern gerade als eine Verwurzelung, gar als eine Wiedereinwurzelung in sie zu begreifen ist. Dies wird vom Verfasser im erneuten Rückgang auf Weils sozialistische Theorie und Praxis belegt, die sich einerseits von Marxens Materialismus und Geschichts determinismus, andererseits vom positivistischen Szientismus der Naturwissenschaften absetzt, um Raum zu schaffen für ein die wahre menschliche Realität geltend lassendes bzw. erst in Geltung setzendes religiöses Apriori, das die Kriterien für das ‚Übernatürliche‘ im Natürlichen sieht. Aber ein Kriterium ist nicht mit dem zu verwechseln, wofür es ein Kriterium ist; das Übernatürliche ist im Natürlichen nicht anwesend auf eine Weise, die wahrnehmbar wäre. Wäre dem so, handelte es sich nicht um Übernatürliches. So kann es nur durch seine Abwesenheit, durch seine ‚Leere‘, wie Simone Weil,

einen Grundterminus buddhistischer Spiritualität aufnehmend, sagt, anwesend sein. Am tiefsten wird diese Leere in dem erfahren, was sie ‚Unglück‘ nennt. „Es entspricht nach Weil einem Gebot der Wahrheit im Sinne philosophischer Redlichkeit und menschlicher Authentizität, diese Situation des extremen *malheur* für jeden Existenzaugenblick als real möglich zu erachten“ (148). Nur in solcher Grenzerfahrung, durchgehalten in reiner Aufmerksamkeit, in leerer Erwartung, ist das unbedingt Gute, letztlich Gott selbst, da, allerdings unwahrnehmbar. Der Verfasser schließt hier sachgemäß die Erörterung des Weilschen Neologismus ‚*dé-crétion* (Ent-werdung)‘ an. Gemeint ist mit ihm kein Zerstören oder Vernichten von Gewordenem, sondern ein Zurückgehen auf den Grund, die Wurzel seines Gewordenseins, und strebt damit eine tiefere Ursprunghaftigkeit, eine fundamentale Einwurzelung an.

Das Schlußkapitel mit der Überschrift ‚Ontologie und Phänomenologie‘ setzt ein mit der sog. ‚Ontologie‘ des Marcel-Schülers Claude Bruaire, worunter u. a. eine Theologie zu verstehen ist, die Gottes ‚Sein als Sich-Selbst-Gabe (Onto-do-logie)‘ denkt (156). Bruaires Kritik an einigen Grundpositionen der Phänomenologie führt den Verfasser zur Auseinandersetzung mit einer Reihe deutscher und französischer Phänomenologen vor allem unter dem Aspekt ihrer religionsphilosophischen Bemühungen, so mit Joseph Geysler, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Michel Henry und Jean-Luc Marion. Den Band schließt ein kurzer Ausblick auf die heutige französische Philosophie ab, in dem Namen auftauchen, deren Philosophie z. T. schon in früheren Teilen Berücksichtigung fand: Althusser, Barthes, Derrida, Foucault, Lacan, Lévinas, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty – und hinter oder über diesen: Heidegger.

So zeichnet Kühns Arbeit eindringlich die Konturen denkender Bemühungen von Philosophen der jüngeren Vergangenheit in Frankreich nach, die unserem Blick hinter den Figuren des zeitgenössischen Vordergrunds wie Sartre, Foucault, Lévinas fast verschwunden waren, nun aber wieder Leuchtkraft gewinnen, und dies nicht nur als Vorläufer und Wegbereiter jener ‚Meisterdenker‘, sondern aus eigenem Recht. Zwar steht im Vordergrund der Studie die französische Bewußtseinsphilosophie des letzten Drittels des vorigen und des ersten Drittels dieses Jahrhunderts, aber der Verfasser vermittelt diese Periode philosophie- und ideengeschichtlich auch nach rückwärts bis hin zu Descartes, und er vermittelt sie, wie sachlich gefordert, inhaltlich mit den über

den Bewußtseinshorizont hinausführenden Problemen der Konstitution der Welt und des Handelns in ihr sowie beider Überschreitung in die religiöse Dimension hinein.

Reiner Wimmer (Tübingen)

Paul Davies, *Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft. Aus dem Englischen von Anita Ehlers, Insel, Frankfurt a. M. 1995, 300 S., ISBN 3-458-16695-5.*

Wie schon in seinem Buch „Gott und die moderne Physik“¹ und in seiner Schrift „Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott“², die ebenfalls 1995 in deutscher Sprache erschienen ist, befaßt sich der Physiker und Mathematiker Paul Davies (= D.) in der Abhandlung „Der Plan Gottes“ mit dem Verhältnis zwischen den Naturwissenschaften und der Gottesfrage. Gleich zu Beginn dieses Buches, das 1992 unter dem englischen Titel „The Mind of God. The Scientific Basis for a Rational World“ erschienen ist, bekennt sich der Autor zwar nicht zu einer der großen Religionen, wohl aber dazu, daß es „eine tiefere Erklärungsebene“ für die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung geben müsse (14). Er spricht von einem „Plan der Dinge“, zu dem auch der Mensch „ganz wesentlich“ gehöre (15). D. versucht zu zeigen, wie sich die modernen Naturwissenschaften diesem Plan annähern, und analysiert dazu die kosmologischen Theorien der Weltentstehung von Friedmann (pulsierendes Universum), Gold und Wheeler (steady-state-theory), Theorien über Babywelten beziehungsweise Blasenuniversen und den quantenkosmologischen Vorschlag von Hartle und Hawking (Grenzenlosigkeit des Universums), für den er sich selbst ausspricht. Danach ist der Schöpfungsbegriff nicht an einen Schöpfer gebunden, vielmehr ist die creatio ex nihilo die Verwirklichung quantenphysikalisch wahrscheinlicher Möglichkeiten (80). Dieses Ergebnis bestätigt sich für D. auch durch die an anderer Stelle angestellten Überlegungen, wonach der Schöpfergott sowohl jenseits der Zeit als auch innerhalb der Zeit gedacht werden müsse, ein Gedanke, den D. allerdings für absurd hält.³

Nachdem er den klassischen Schöpfungsbegriff destruiert hat, versucht D. einen weiteren Zugang zum „Plan der Dinge“ über den Begriff des Naturgesetzes. Die Naturgesetze, denen die

Eigenschaften allgemeingültig, absolut, immer gültig und allumfassend (95f.) zugeordnet werden, spricht D. der Natur selbst zu; sie sind seiner Meinung nach keine Erfindung der Wissenschaftler (98). D. räumt freilich ein, daß zwar fast alle Mathematiker davon ausgehen, daß sich die Grundordnung der Welt mathematisch formulieren läßt, daß aber darüber gestritten wird, ob die Mathematik eine Erfindung des Menschen sei oder ob sie – platonisch gesprochen – gegebene Strukturen wiedergebe (166f.). Die „unvernünftige Wirksamkeit“ der Mathematik“ (191) und die Gültigkeit der mit ihrer Hilfe formulierten Naturgesetze – so versucht D. einen Lösungsansatz – seien vielleicht „der vernünftigen Wirksamkeit der Anfangsbedingungen zuzuschreiben“ (191; vgl. auch 107).

Wenn aber aus den Anfangsbedingungen des Kosmos die Tauglichkeit der mathematisch formulierten Naturgesetze für das Erfassen der Wirklichkeit selbst abgeleitet wird, so stellt sich die Frage nach der Möglichkeit, die Welt mit Hilfe des Computers zu simulieren. Die Reduktion der Wirklichkeit auf die mathematisch faßbare Welt provoziert die Idee der universellen Reproduktion. Mit Bezug auf F. J. Tipler, der sogar das Bewußtsein für simulierbar hält,⁴ fragt D., ob es ein Computer-Programm geben kann, das das Universum simuliert und das „algorithmisch kompressibel“, das heißt einfacher als das Universum selbst, ist (152). D. läßt das Problem offen, gibt allerdings zu bedenken, daß chaotische Vorgänge gegen die algorithmische Kompressibilität sprechen (162) und daß es neben der Kompressibilität auch um die organisierte Komplexität und damit um die „Tiefe“ der Struktur des Universums geht (165). Skeptisch eingestellt ist D. auch gegenüber den Versuchen, mittels einer „theory of everything“⁵ das Universum mathematisch zu erfassen, weil eine solche Theorie wie-

¹ P. Davies, *Gott und die moderne Physik* (München 1989) [dt. erstmals 1986].

² P. Davies, *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott* (Bern 1995).

³ „Es ist doch bestimmt unmöglich, daß Gott sowohl innerhalb wie auch außerhalb der Zeit existiert.“ (Davies, *Die Unsterblichkeit der Zeit*, 23f.)

⁴ F. J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten* (München 1994).

⁵ Vgl. dazu J. D. Barrow, *Theorien für Alles. Die Suche nach der Weltformel* (Reinbek 1994).

gen des Gödelschen Satzes nicht eindeutig sein kann (198f.).

Aus den angeführten Überlegungen zieht D. den Schluß, daß das Universum nicht die Erklärung für es selbst enthalten könne und deshalb „kontingent“ sei (204 und 202). Er gebraucht den Kontingenzbegriff als einen Ausdruck für die fehlende Möglichkeit einer mathematischen Totalsimulation und die seiner Meinung nach als eher unmöglich erachtete Chance, eine Weltformel aufstellen zu können. Die Einschränkung des Begriffs „Kontingenz“ auf die Mathematik bleibt für D.s weiteres Vorgehen zu beachten. Er zieht aus diesem Begriff nämlich philosophische und theologische Schlüsse, blendet dabei aber die außernaturwissenschaftliche Welterfahrung aus. D. geht trotz aller mathematischen Bedenken von der Rationalität und Verstehbarkeit der Wirklichkeit aus, die seiner Meinung nach dem Prinzip des zureichenden Grundes unterliegt (193). Auf dieser Basis schließt er vom kontingenten Universum auf eine „metaphysische Instanz“ (204), weil die Welt nicht ohne Grund existieren könne (205). Weiterhin fragt sich D., wie man diese Instanz für die „Gesetze der Physik (und andere kontingente Eigenschaften der Welt)“ (205) verantwortlich machen kann. Bezeichnend ist das Metaphysik-Verständnis, das D. dabei seinen Überlegungen zugrunde legt. Schon zu Beginn des Buches spricht er davon, daß Metaphysik eine Metatheorie der Physik sei, gibt dem Ausdruck „Metaphysik“ die „Bedeutung ‚Theorien über physikalische Theorien‘“ (34; vgl. 32) und meint, daß Physiker in diesem Sinn schon lange Metaphysik trieben (35).

Wie aber betreibt D. selbst diese Metatheorie der Physik? – Als ein Nachdenken über Geschmacksfragen: „... wie immer in der Metaphysik ist die Entscheidung eher eine Sache des Geschmacks als des wissenschaftlichen Urteils“ (266; vgl. 257f.). So sei die Entscheidung, ob man von Gott reden solle, bloß eine Frage der Definition und des Geschmacks (14). Dennoch tauchen bei D. einige Bestimmungen für diese „metaphysische Instanz“ auf, die er einerseits aus seinen oben erwähnten Annahmen und andererseits aus naturwissenschaftlichen Ergebnissen direkt ableitet. Da die Naturgesetze nach D. kontingent sind, ist die nach dem Prinzip des zureichenden Grundes angenommen „metaphysische Instanz“ als eine *freie* zu denken. Das heißt, sie kann zwischen möglichen Welten wählen.

D. setzt die „metaphysische Instanz“, die er auch „Gott“ nennt, als notwendig an (sonst hätte die Existenz der Welt keinen Grund), die Welt

dagegen als kontingent (215). In der Spannung der Begriffe Notwendigkeit und Kontingenz, die er als naturwissenschaftliche Begriffe versteht, lokalisiert D. die Gottesbeweise, von denen er drei unterscheidet: den ontologischen, den kosmologischen und den Finalitätsbeweis. Den ontologischen Gottesbeweis macht D. an Tiplers Ansatz fest. Da dieser von der logischen Notwendigkeit des Universums ausgeht, lehnt D. Tiplers Ansatz allerdings ab (225). Am ehesten kann er sich mit dem kosmologischen Argument anfreunden, aber auch nur unter der Voraussetzung, daß der Gottesbegriff als dipolarer verstanden wird. Danach ist Gottes Wesen notwendig, sein Handeln in der Welt aber kontingent (227). Mit diesem Ansatz fühlt sich Davies dem Prozedurdenken verpflichtet (230), sieht sich als Naturwissenschaftler jedoch veranlaßt, das Handeln Gottes mit der „Kreativität“ des Universums in Einklang zu bringen. Als Vermittlung zwischen der Notwendigkeit Gottes, die er mit dem Sein identifiziert, und der Kontingenz der Welt, die er als Werden bestimmt, schlägt D. die „Stochastizität“ vor (230). Wie man sieht, verbleibt D. mit diesem Element im Bereich der mathematischen Naturwissenschaften. Deshalb fordert er für eine weitere Klärung des kosmologischen Argumentes, das er letztlich nicht für stichhaltig hält, mehr empirische Forschung zu treiben (232). Offenbar ist er sich der methodischen Schwierigkeiten des Wechsels von naturwissenschaftlicher Datenermittlung zu einer Weltdeutung, die nicht nur die Natur, wie sie in den Naturwissenschaften vorgestellt wird, umfassen möchte, allerdings nicht bewußt. So schließt er nicht nur von der empirischen Forschung unvermittelt auf Gott, sondern unterläßt seine eigene Argumentation, die von der Annahme des Prinzips des zureichenden Grundes ausgeht, wenn er meint, man müsse dieses Prinzip zumindest teilweise wieder aufgeben, falls man die Stochastizität zu einem Grundprinzip der Natur macht (230).

Was den Finalitätsbeweis angeht, so attestiert D., daß es so aussehe, *als ob* im Universum ein intelligenter Plan verwirklicht sei. Den Glauben daran, daß es sich wirklich um einen Plan handelt, verweist D. wieder in den Bereich des Geschmacks (257f.); D.s Geschmack jedenfalls kann sich Gott als „mythische Personifizierung“ kreativer Eigenschaften des Universums vorstellen (259). Weil im Endeffekt „eine vernünftige Erklärung der Welt im Sinn eines geschlossenen und vollständigen Systems logischer Wahrheiten fast sicher unmöglich“ (279) sei, könne vielleicht nur

die Mystik – als irrationales Vorgehen verstanden – die Einheit der Welt erweisen.

D.s Versuch, in einer Art induktiver Metaphysik den „Plan Gottes“ aufzuspüren, krankt vornehmlich an zwei Schwierigkeiten. Zum einen unterliegt D. Kategorienverwechslungen, wenn er von der Ebene der Naturwissenschaften unreflektiert in den Bereich von Philosophie sowie Theologie und wieder zurück wechselt. Zum anderen bleibt er dann, wenn er behauptet, Metaphysik zu treiben, in der Unverbindlichkeit von Geschmacksfragen. Während bei Kant Geschmacksurteile zwar bloß subjektiv sind, aber alle Subjekte wie objektive Urteile in Anspruch nehmen,⁶ bleibt D. in der reinen Beliebigkeit stecken. Daß solches Vorgehen den Anspruch einlösen kann, den der Titel des besprochenen Buches verspricht, und daß solche methodische Unbekümmertheit nach dem Geschmack von Philosophen ist, wage ich ernstlich zu bezweifeln.

Reinhold Esterbauer (Graz)

Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen, Hg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, 593 S., ISBN 3-476-01257-3.

Philosophische Wörterbücher sind einer der Orte, an dem die Summe dessen, was Philosophie war und ist, unter einem gewählten Gesichtspunkt versammelt wird. Ihr Charakter ist synoptisch: Der gesamte Bestand des als „philosophisch“ bezeichnbaren Schrifttums, das aus historischen oder systematischen Gründen von bleibender Bedeutung ist, wird unter Verwendung eines Selektionsprinzips (Personen, Begriffe, Klassikertexte usw.) in extrem reduzierter Form wiedergegeben. Diese Reduktion vielfältigsten Nachdenkens auf engstem Raum dient Orientierungsbedürfnissen. Dies beinhaltet, daß zwar ein Übersetzungs- und Verständlichkeitsgewinn zu erreichen ist, der allerdings nur eine erste Weiterführung ist: ein Wörterbuch soll weiterhelfen. Dieses „weiter“ begründet seine Anlage. Es liegt daher in der Natur der Sache begründet, daß Vollständigkeitsansprüche gerade nicht erfüllt werden (sollen). Hierzu ist der Leser an die Originaltexte selbst verwiesen. Vielmehr sollen erste Orientierungen, Klärungen von Begriffen und der Verweis auf weiterführende Literatur oder klassische Texte gegeben werden. Dieses Kriterium ist relativ einfach zu erfüllen. Schwieriger zu erfüllen und von notorischer Problema-

tik ist das Relevanzkriterium: Wichtiges darf nicht ausgelassen werden, weder bei den angeführten Einträgen noch in den Darstellungen der einzelnen Einträge selbst.

Da diese Arbeit gegenwärtig bereits von mehreren verfügbaren Wörterbüchern unternommen wird, kann ein neues Lexikon seine Existenz nur dadurch begründen, daß es dies in einer bislang noch nicht vorhandenen und daher neuen Form leistet. In der Tat schließt das neue von Peter Precht und Franz-Peter Burkard herausgegebene Lexikon eine Lücke, die zwischen den knappen Begriffsklärungen verschiedener in Anspruch und Umfang kleinerer Lexika (etwa des von G. Schischkoff herausgegebenen Philosophischen Wörterbuchs) auf der einen und den vielbändigen und noch nicht abgeschlossenen Großprojekten (Historisches Wörterbuch der Philosophie und Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie) besteht. Das Lexikon bietet zu über 2000 Begriffen Definitionen, Erläuterungen und Hinweise auf ihre Stellung in verschiedenen Philosophien. Von Anspruch und Niveau her zielt es darauf ab, erste Orientierungen zu Grundbegriffen und d.h. zugleich zu Grundthemen philosophischer Arbeit zu geben. Das Lexikon soll, so die Herausgeber, „... Studierenden der Philosophie (auch Studienanfängern), Wissenschaftlern anderer Fachgebiete und den philosophisch Interessierten ermöglichen, sich innerhalb der verschiedenen Gebiete der Philosophie die nötige begriffliche Übersicht zu verschaffen.“ (v). Dabei wird eine ausgewogene, sämtliche Fachgebiete angemessen und nicht über Gebühr hinaus repräsentierende Auswahl angestrebt.

Das Lexikon erfüllt die gesteckten Ziele im allgemeinen gut. Die Artikel sind in einer klaren und verständlichen Form geschrieben. Sie enden in der Regel mit Literaturangaben, durch die der Interessierte auf Texte einer vertiefenden Behandlung verwiesen wird. An relevanten Stellen werden Querverweise zu anderen Begriffen hergestellt. Art und Umfang der Begriffsdefinitionen sind für eine erste informierende Klärung angemessen. Es liegt in der Natur dieses Lexikons begründet, daß begriffsgeschichtliche Erläuterungen und die Darstellung der systematischen Stellung von Begriffen in verschiedenen philosophischen Kon-

⁶ I. Kant, Kritik der Urteilkraft, B 142, in: Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 5 (Berlin 1913) 285.

zeptionen in der Regel nur knapp nachgezeichnet werden können.

Es trägt den Zielen des Lexikons bei, daß nicht nur einzelne Begriffe, sondern auch philosophische Theorien oder Theorieprojekte skizziert werden. Hierbei zeichnet es sich durch eine große Nähe zu jüngeren Entwicklungen aus. Begriffe wie „Fulguration“, „Autopoiesis“, „Selbstorganisation“ und ausführliche Abschnitte zur „Kognitionswissenschaft“ zum „Konnektionismus“, „Radikalen Konstruktivismus“, „Neurophilosophie“ und zur „Künstlichen Intelligenz“ zeigen, daß den Herausgebern daran liegt, die philosophische Diskussion bis in die jüngste Gegenwart hinein aufzunehmen. Überhaupt ist das 20. Jahrhundert auch über die Grenzen der deutschsprachigen Philosophie hinaus sehr gut repräsentiert. Leider geht dieser Aktualitätsgewinn etwas auf Kosten traditioneller Begriffe und Themen. So wäre bei einigen Begriffen, Beispiele sind etwa der Eintrag „Lebensphilosophie“ oder auch die knappe Berücksichtigung der Philosophie der Kunst, aufgrund ihrer überaus großen Bedeutung eine ausführlichere Behandlung wünschenswert. Positiv zu vermerken ist der, im Vergleich zu anderen Wörterbüchern, durchaus nicht übliche Umfang der Besprechung von Begriffen aus der indischen und chinesischen Philosophie. Hierdurch gewinnt das Lexikon eine eigenständige Akzentuierung.

Zu kritisieren ist eine gewisse Uneinheitlichkeit im Aufbauprinzip. Dies betrifft etwa die etymologischen Angaben zu den Eintragungen. Während man bei „Dihairesis“ und „Dianoetisch“ die griechischen Originalbedeutungen erfährt, fehlen bei „Dialog“ und „Dichotomie“ entsprechende Angaben. Dies betrifft auch die Platzierung der Begriffe. So kann man „Symbolischer Interaktionismus“ unter S nachschlagen, aber „Evolutionäre Erkenntnistheorie“ folgt nach „Erkenntnistheorie“. Nun sind eindeutige und durchgängig zugrundegelegte Ordnungsprinzipien ein notorisches Problem jeden Unternehmens, daß nicht der Regelbefolgung um ihrer selbst willen folgt. Allerdings ließe sich das Problem durch häufigere Verweise bewältigen. So wird im Eintrag „Personale Identität“ auf „Identität“, aber nicht umgekehrt in „Identität“ auf „Personale Identität“ verwiesen, obgleich in beiden Artikeln Persönlichkeitskonzepte besprochen werden und sich die beiden Begriffserläuterungen sachlich auch ergänzen. Ein anderes Beispiel: Im Eintrag „Fehlschluß“ wird zwar auf „Naturalistischer Fehlschluß“ oder „Abstractive Fallacy“ verwiesen, nicht aber auf „Empirischer

Fehlschluß“. Hier könnte durch häufigeres und konsequenteres Verweisen eine größere Benutzerfreundlichkeit erreicht werden.

Wörterbücher gehören zu den wichtigsten Arbeitsmitteln jeder Wissenschaft. Sie sind erster Zugriffsort für Klärungen und die vertiefende Beschäftigung mit einem Thema. Zugleich verkörpern sie das Bewußtsein eines Jeden, der sich im Medium der wissenschaftlichen Arbeit betätigt, nur mit größter Sorgfalt, Genauigkeit und Rücksicht auf die verwendeten Begriffe zu sprechen und zu schreiben. Beide Funktionen werden durch das Lexikon sehr gut erfüllt. Daher sind ihm seine Leser und eine weite Verwendung in allen nur denkbaren Bereichen und Tätigkeitsfeldern, in denen philosophisches Denken eine Rolle spielt, zu wünschen.

Rolf Lachmann (Berlin)

Kurt Wuchterl, Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts (UTB für Wissenschaft), Paul Haupt, Bern 1995, 504 S., ISBN 3-258-05135-6 (Paul Haupt), ISBN 3-8252-8095-0 (UTB).

In seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ weist Hegel nach, warum die Geschichte der Philosophie für die philosophische Reflexion selbst wesenskonstitutiv ist. „Die Reihe der edlen Geister“, „die Galerie der Heroen der denkenden Vernunft“, die vielen Gestalten und Philosophen, die die Geschichte der Philosophie vorführt, sind nicht ein Störendes für die gegenwärtige Reflexion. Sie sind dieser auch nicht peripher. Die Mannigfaltigkeit der Ansätze und der einzelnen Philosophien ist auch nicht für die Philosophie abträglich. Im Gegenteil: sie ist für diese „notwendig“ und „wesentlich“. (G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke 18, Frankfurt a.M. 1993, 20 und 37). Philosophie ist für Hegel in der Tat lebendige Reflexion als „Nach-Denken“: die begriffliche Anstrengung, bestimmte Gegenstände oder Inhalte zu erfassen, sowie die erinnernde Denkbewegung, durch welche Denkleistungen der Vergangenheit in der Gegenwart reflexiv vergegenwärtigt werden.

Die „Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts“ des Philosophen und Mathematikers Kurt Wuchterl sind eine vorzügliche Exemplifikation einer solchen Philosophie-Konzeption, selbst wenn der Autor in seiner Einleitung die schultraditionelle Trennung

von Geschichte der Philosophie und Philosophie aufrechterhalten möchte. Wuchterls Rekonstruktion der deutschsprachigen Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als das komplexe Koexistieren und Zusammenwirken von drei verschiedenen wirkungsgeschichtlich relevanten Strömungen (Phänomenologie, Lebensphilosophie und Neukantianismus), welche als das „nicht-analytische oder hermeneutische Paradigma“ dargestellt werden, ist nämlich eher als eine doxographische Exposition unterschiedlicher Philosophien der reflexive Nachvollzug vergangener Denkleistungen, die sich auf Problem- und Fragekreise bezogen haben, welche trotz aller bewußten oder unbewußten Verdrängung „Quellen“ vieler unserer eigenen maßgebenden Vorstellungen und Überzeugungen sind und in absehbarer Zeit bleiben werden.

Wuchterl redet von zwei „Paradigmen“ oder methodischen „Wegen“ in der ersten Hälfte des Jahrhunderts: dem klassische ontologische und mentalistische Fragestellungen aufgreifenden und neu bestimmenden „nicht-analytischen oder hermeneutischen Paradigma“ (dem Weg „von Husserl zu Heidegger“) sowie dem an Entwicklungen der Naturwissenschaften und Technik direkt anknüpfenden „analytischen Paradigma“ (dem Weg „von Frege zu Wittgenstein“) und konzentriert sich auf das erste Paradigma mit der Absicht, dessen Spuren überall dort, wo immer sie auch zu finden sind, zu entdecken. Wuchterl nennt auch präzise, was in seinem Werk ausgeschlossen resp. nicht behandelt wird: das analytische Paradigma in seinen linguistischen, logischen und empirischen Orientierungen sowie all jene „Wenden“ und „Umstürze“ (die gesellschaftskritische Wende, die pragmatische Wende, die sprachliche Wende, die postmoderne Wende zu einem „diffusen Pluralismus“), die der Autor für das Charakteristikum der zweiten Jahrhunderthälfte hält.

Die drei von Wuchterl unter dem vagen und negativ bleibenden Begriff des „nicht-analytischen Paradigmas“ zusammengefaßten Denkbewegungen oder Strömungen der Phänomenologie, der Lebensphilosophie und des Neukantianismus sind als komplexe und höchst vermittelte Reaktion auf einen unaufgeklärten mechanistisch-deterministischen Materialismus entstanden, der Ende des 19. Jahrhunderts die passende Begleitphilosophie der modernen naturwissenschaftlichen technischen Kultur wurde und den Wuchterl wiederum als theoretische Reaktion auf die spekulativen philosophischen Systeme der Deutschen Idealisten deutet.

Gegen die naturalistischen Konsequenzen der

unaufgeklärt-materialistischen Auffassung für die allgemeine Wissenschaftsphilosophie, die Psychologie und die historischen Wissenschaften opponieren nun die Phänomenologie, die Lebensphilosophie und der Neukantianismus. Die Phänomenologie stellt einen groß angelegten Versuch dar, Philosophie als strenge, reine Grundwissenschaft zu betreiben und mittels einer bestimmten Methode zu unumstößlichen und ewigen rein-logischen Wahrheiten zu gelangen, welche eine Letztbegründung des menschlichen Wissens und Könnens garantieren und jenseits aller empiristischen und psychologischen Forschungsprogramme eine Fundierung aller Wissenschaften ermöglichen können. Gegen die starren, statischen, verdinglichenden Konzeptionen des kruden mechanistischen Materialismus protestiert ebenfalls die Lebensphilosophie, indem sie auf die Spontaneität, Kreativität, Prozessualität und Unmittelbarkeit des Lebens hinweist und diesen offenen und dynamischen Eigenschaften des Lebens theoretisch zu entsprechen versucht. Die Neukantianer, unter den neuen Reflexionsbedingungen eines sich verbreitenden positivistischen Szientismus auf das Anliegen des Kantischen Kritizismus zurückgreifend, bemühen sich, auch das unkritische Selbstverständnis des von den Naturwissenschaften geprägten objektivistischen Materialismus zu entlarven, und die subjektiven Konstitutionsleistungen seitens des erkennbaren Bewußtseins so darzulegen, daß eine kritische Grundlegung des wissenschaftlichen Erkennens und Handelns möglich wird. Wuchterl zeichnet souverän und mit einer enormen Sensibilität für subtile Entwicklungen und Verschiebungen der Problem- und Diskussionslagen die Entstehungsbedingungen, die Grundstruktur sowie die Wirkungsgeschichte von Phänomenologie, Lebensphilosophie und Neukantianismus nach. Seine Rekonstruktionen sind immer lehrreich und von hohem Niveau, versucht er immer wieder, den vielen wechselseitigen Abhängigkeiten und komplexen Entwicklungslinien gedanklich nachzuspüren und diese in ihrer Relevanz auch für die heutige Reflexion herauszuarbeiten.

Da es hier keineswegs darum gehen kann, alles, worüber im Buch nachgedacht wurde, anzudeuten, möchte ich mich im folgenden, um Wuchterls Begriffsarbeit zu veranschaulichen, auf zwei Themenkreise bzw. Entwicklungslinien konzentrieren und darauf verzichten, andere mögliche, im Buch enthaltene, heute höchst aktuelle Reflexionslinien (wie beispielsweise die Wirkungsgeschichte der Brentanoschen Theorie der intentionalen psychischen – sowohl kognitiven

als auch emotionalen – Phänomene oder die Verarbeitungs- und Rezeptionsformen des Evidenzbegriffes) darzustellen. Die zwei hier favorisierten Themen sind: a) Die sowohl für die Lebensphilosophie als auch für den Neukantianismus wichtige Frage der theoretischen Grundlegung der Geistes- und Kulturwissenschaften, und b) der bei Husserl selbst bereits angelegte transformatorische Übergang von der eidetischen Phänomenologie zu einer die Geschichtlichkeit in den Mittelpunkt rückenden Philosophie, welche Heidegger als geschichtliche Daseins- und Zeitanalytik betreiben wird. Beide Themen symbolisieren die heutige Aktualität dessen, was in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die Geister bewegte.

a) Die verschiedenen Ansätze einer Theorie der Geistes- und Kulturwissenschaften, die in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt worden sind, lassen sich als Aspekte einer philosophischen Theorie des Wissens und seiner verschiedenen Formen darstellen. Es kommt Wilhelm Dilthey das Verdienst zu, eine epistemologische Theorie des geschichtlichen, menschlichen Lebens sowie seiner verschiedenen geistig-kulturellen Objektivationen erarbeitet zu haben, welche in paradigmatischer Form die Phänomene des Erlebens, des Verstehens und des Ausdruckshandelns begrifflich bestimmt und auf die Weise in der Lage ist, deskriptiv-anschaulich vorzuführen, wie das menschliche „Seelenleben“ konkret geschieht. Dem Erkenntnisbereich der Naturwissenschaften, in dem es um das „abstrakt Allgemeine“ geht, welches mittels „Gesetze“ konzeptualisiert wird, setzt Dilthey den Bereich des geschichtlichen Menschenlebens mit dessen Spezifitäten und Eigenarten entgegen, die allein mittels der zum Erfassen des Einzelnen-Besonderen geeigneten „geschichtlichen Kategorien“ (der „Kategorien des Lebens“) begriffen werden können. „Natur“ und „Geist“ werden somit in kontrastreicher Idealtypisierung einander gegenübergestellt und aus deren grundsätzlicher Verschiedenheit die Legitimität verschiedener Erkenntnismethoden und Erkenntnisverfahren abgeleitet. Mit den Begriffen „nomothetisch“ und „idiographisch“ wird sich Wilhelm Windelband auf die zwei methodischen Erkenntnis- und Wissensweisen beziehen, die für die Natur- oder Gesetzeswissenschaften resp. die historischen Geistes- oder Ereigniswissenschaften charakteristisch sind.

Heinrich Rickert, neben Windelband der zweite prominente Repräsentant der wertphilosophisch orientierten Südwestdeutschen Schule

des Neukantianismus, analysiert, ausgehend von Windelbands Unterscheidung nomothetischer und idiographischer Wissenschaften die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung in einer Abhandlung gleichen Namens, welche Max Webers Methodenlehre einer das menschliche Handeln als sinn- bzw. wertbezogenes Handeln verstehenden Soziologie sowie Georg Simmels allgemeine kultursoziologische Arbeiten wesentlich beeinflusst hat.

Die in der Methodendiskussion um die theoretische Grundlegung der sogenannten Geisteswissenschaften herausgearbeitete Dualität von Erkenntnisverfahren und Seinsweisen oder Gegenstandsbereichen wird trotz aller Einseitigkeiten, die mit der idealtypisierenden Kontrastierung gegeben sind, Thema und Motiv für die philosophische Reflexion in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bleiben. Die in Anlehnung an u.a. Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ und die Klassiker der philosophischen Kulturanthropologie stattfindende gegenwärtige begriffliche Anstrengung um eine Rationalitätstheoretische Grundlegung und Rechtfertigung der Kulturwissenschaften sowie die gegenwärtigen bewußtseinsanalytischen Kontroversen um das Verständnis der naturalisierungsresistenten subjektiven Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Erlebnisweisen (der sogenannten „qualia“) dokumentieren, daß es, wenn nicht zwei unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche, so doch zwei grundsätzliche verschiedene Beschreibungs- und Darstellungsweisen von Wirklichem gibt und daß es zu einem einseitigen naturalistischen Reduktionismus bessere Alternativen gibt.

b) Kurt Wuchterl rekonstruiert mit viel Sinn für die feinen Nuancen die Entwicklung des maximalistischen philosophischen Letztbegründungsprogramms Edmund Husserls. Er unterscheidet dabei drei verschiedene Phasen im Denken Husserls: die „eidetische“, die „transzendente“ und die „genetische“ Phase, und beschreibt, wie das Programm der Phänomenologie, welches sowohl der Gegenständlichkeit als objektiv Gemeintem, als auch dem individuellen Erleben als Leistung des Bewußtseins gerecht werden wollte, zunächst als Deskription der Wesenszusammenhänge aller Bewußtseinsinhalte durchgeführt wurde, sich dann auf die transzendentalphilosophische Frage konzentrierte, wie diese Wesenszusammenhänge aus der Leistung des Bewußtseins zu erklären sind, und schließlich zunehmend die geschichtliche Komponente im Bewußtseinsstrom des Einzelnen berücksichtigte. Während in der ersten „eidetischen“ Früh-

phase die Auseinandersetzung Husserls mit dem Psychologismus, welcher das Logische und das Mathematische in einseitiger Weise aus dem Faktischen der Empirie abzuleiten sucht, und der kompromißlose Versuch, eine reine Logik als Grundwissenschaft von idealen Wesenheiten und deren Zusammenhängen (welche die Unabhängigkeit von jedem psychologischen Erzeugungsprozeß und die Eigenständigkeit der idealen Gegebenheiten und Gegenständlichkeiten in Rechnung stellt) zu entwickeln, im Mittelpunkt stehen, wird in der zweiten „transzendentalen“ Phase Sein als Korrelat von Bewußtsein aufgefaßt und der Seinssinn des Gegenständlichen auf Bewußtseinsakte und Bewußtseinsleistungen zurückgeführt. Durch die Entdeckung der Zeit als Grundform des Erlebnisstroms und die Einbeziehung der Geschichtlichkeit in die Reflexion wird die dritte „genetische“ Phase der Spätphänomenologie eröffnet, in der das Bewußtsein nicht mehr als ein zeitloses, immer gleiches absolutes, sondern als Genesis, Leben und Stiftung einer geschichtlichen Intentionalität Thema ist. Der Universalhorizont des gegenwärtigen Bewußtseinerlebnisses, den Husserl „Lebenswelt“ nennt, gerät nun in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit; jener geschichtliche Boden einer jeden Erfahrung, dem das Merkmal des selbstverständlich Gegebenen zukommt und dem die für jeden Erkenntnisakt und jede wissenschaftliche Begriffsbildung basalen „primordialen Bedeutungs geschichten“ entstammen.

Der geniale Freiburger Husserl-Assistent Martin Heidegger wird, an die im Prozeß der Reifung des phänomenologischen Unternehmens immer mehr zum Vorschein kommende Verwobenheit des philosophischen Logos mit der Geschichte und der faktischen Verfassung der menschlichen Lebensverhältnisse anknüpfend, eine hermeneutische Phänomenologie entwickeln, welche den statischen Logosbegriff hinter sich läßt und das transzendente Ich Husserls in das „endliche Dasein“ in der Zeit und in der Welt verwandelt, von dessen Analyse Heidegger sich die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein verspricht. Die in der Weise fortgesetzte radikale Vergeschichtlichung des Denkens stellt ein Problem für die Phänomenologie dar, auf das Husserl selbst in seiner „Krisis“-Schrift einzugehen versuchte. Diese radikale Vergeschichtlichung, die Heideggers fundamentalontologische Daseinsanalytik auch nicht verschont hat, konnte sich als einen schwer hintergehbaren philosophischen Ausgangspunkt für das Denken in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts etablieren: ein Ausgangspunkt,

der alle Letztbegründungsprogramme erschwert, ohne deswegen automatisch in einen grenzenlosen Relativismus führen zu müssen.

Besonders lehrreich sind Wuchterls Ausführungen zur Rezeption der Philosophie Martin Heideggers (sowohl seiner hermeneutisch-phänomenologischen Fundamentalontologie, so wie diese in „Sein und Zeit“, in der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ und im Kant-Buch entwickelt und vorgetragen wird, als auch seiner Spätphilosophie, in der Heidegger die Wendung von der Fundamentalontologie der „Daseinsanalytik“ zum „seinsgeschichtlichen Denken“ vollzieht) im zeitgenössischen Urteil und in der gegenwärtigen Diskussion.

Kurt Wuchterls philosophierende, problemorientierte Einführung in die Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist erhellend, informativ und von hohem Reflexionsniveau. Nicht genügend begründet scheinen mir nur einige (sehr vorsichtig formulierte, manchmal nur angedeutete) Ansichten oder Urteile des Autors über bestimmte Moden, Wenden, Trends und Autoren der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, die medienwirksam geworden sind. Die Kontexte der philosophischen Reflexion haben sich im Laufe des Jahrhunderts verwandelt. Die Diskursarten und Denkformen sind auch andere geworden. Das heißt aber keineswegs, daß die Texte, Geschichten oder Erzählungen, die wir heute im Sinne einer argumentierenden Selbstverständigung erzeugen, „unverbindlich“, wenig reflektiert oder nicht tief genug sind. Eines sollte man vielleicht nicht vergessen. Weder waren die Philosophen der ersten Jahrhunderthälfte die Heroen, als welche sie sich gemäß damaligen Zeitkonventionen stilisierten oder stilisiert wurden, noch sind die zeitgenössischen Denker(innen) heute so trivial und modeabhängig, wie der Anschein manchmal vermuten läßt.

Thomas Gül (St. Gallen)

Dante Alighieri, Das Gastmahl. Erstes Buch und Zweites Buch, ital.-dt. (= Philosophische Werke 4/1 und 4/2), hg. unter der Leitung von R. Imbach, übers. und komm. von Th. Ricklin, Felix Meiner, Hamburg 1996, 278 S. u. 341 S., ISBN 3-7873-1298-6, ISBN 3-7873-1299-4.

Die Edition der philosophischen Werke Dantes, in der bereits das „Schreiben an Can Grande della Casa“ sowie die „Disputation über das Wasser und die Erde“ vorgelegt worden sind, wird

nun durch die Veröffentlichung der beiden ersten Bände des „Convivio“ vervollständigt. Dieses Werk des Dichterphilosophen ist – wie es Francis Chevenal in seiner Einleitung zur Edition hervorhebt – aus der Lage des aus seiner Heimatstadt vertriebenen Dichters zu verstehen. Dante war nach seiner Vertreibung aus Florenz gezwungen, an verschiedenen Höfen sein Auskommen zu suchen. Dies spiegelt sich im „Convivio“ darin, daß der Dichter sich nicht an Fachphilosophen, sondern an das höfische Publikum wendet. Ja, Dante ist bestrebt, möglichst viele Leser zum „Gastmahl“ zu laden. Die Metapher vom „Gastmahl“ steht für die freigebige Einladung von nahezu jedermann. Aus diesen Interessen des Dichters ist zu erklären, daß er statt des Latein die Volkssprache wählt und daß er gegen das Provenzalische, die Sprache der an den Höfen bereits etablierten Minnesänger, polemisiert.

Mit dem „Symposion“ Platons hat das „Gastmahl“ Dantes wohl nur den Namen gemein. In Wahrheit handelt es sich bei diesem Werk um den vielleicht ersten Versuch eines Dichters, die Rezeption seiner Dichtung durch Selbstkommentierung zu steuern. Angelegt als ein Eigenkommentar zu vierzehn Gedichten, blieb das Werk unvollendet. Nur drei Kanzone wurden in den Büchern II-IV erläutert. Die jetzt in neuer Übersetzung und in ausführlicher Kommentierung vorgelegten ersten beiden Bücher des Werkes enthalten in Buch I den Prolog und die ausführliche Verteidigung der Wahl der Volkssprache, in Buch II die Einteilung der Wissenschaften, die Dante mit den Planeten und den Himmelsphären in Analogie gesetzt hat.

Die vorzügliche Kommentierung ist in dieser Edition doppelt so lang wie der Text selbst. Erläutert wird nicht nur die Gliederung der Bücher, die bei Dante mit Zahlenspekulation verbunden ist. Es wird jeweils auch auf die Vielzahl der antiken und mittelalterlichen Quellen verwiesen, aus denen der gelehrte Dichter geschöpft hat. Man wird der alten Streitfrage, wie thomistisch oder averroistisch Dante dachte, anhand der nachgewiesenen Quellen noch einmal nachgehen können. Auch wird es erst durch diese Kommentierung möglich, zu jenem Dante zu finden, der mehr als die Summe seiner Quellen ist. Dante ging im „Convivio“ seine eigenen Wege. Er hat die Philosophie freigebig „demokratisiert“, und er hat in Abkehr von der Tradition die praktische Philosophie über die Metaphysik gestellt. Auch darin kann man, wie schon Ruedi Imbach, eine Verlagerung der Philosophie von den Universitäten an den Hof, bzw. von den Fachleuten auf die

Laien erkennen. Schon der erste Satz des „Convivio“ ist in diesem Sinne zu verstehen. „Wie der Philosoph zu Beginn der *Metaphysik* sagt, wünschen *alle* Menschen von Natur aus zu wissen.“ (Hervorhebung, H. O.) Dieser erste Satz der aristotelischen *Metaphysik* gewinnt bei Dante einen neuen Sinn.

Die neue Edition des „Convivio“ wird für jede Deutung Dantes von nun an unverzichtbar sein.

Henning Ottmann (München)

Reinhard Knodt, Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum (Universal-Bibliothek Nr. 8986), Philipp Reclam, Stuttgart 1994, 166 S., ISBN 3-15-008986-7.

Unter dem Titel „Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum“ hat Reinhard Knodt sieben Essays unterschiedlichen Charakters zusammengestellt, die anderenorts bereits separat veröffentlicht worden sind. Knodts Intention zielt darauf, durch Korrespondenzdenken die Relation zwischen dem ästhetischen Menschen und dem technischen Raum im Horizont problematisch gewordener Naturperspektiven zu erhellen. Im Vergleich mit Konzepten, die lediglich diskursiv angelegt sind, erblickt er den Vorzug des Korrespondenzdenkens darin, daß es sich nicht auf bloße Analyse oder Kritik beschränkt, sondern in problemorientierter Kombinatorik und praktischer Erfahrungslehre zugleich ein schöpferisches Potential beinhaltet, das – im Sinne einer *ars vivendi* – zum Glücken des Lebens beitragen kann. Knodt wendet sich dezidiert gegen Ansätze, die Kunst als eine an Spezialdisziplinen delegierbare Sonderbetätigung betrachten, deren Verschmelzung mit dem technischen Raum verkennen und eskapistische Tendenzen aufweisen, – statt „unser Leben selber zur Kunst zu machen und uns reale Gegenwart zu schenken“ (7). Ästhetische Korrespondenzen, die zu rezeptiver Interpretation und produktiver Konzeption herausfordern, findet der Autor in verschiedenerlei Hinsicht: im Verhältnis zwischen Natur und Kunst, Technik und Ästhetik, System und Interpretation.

Im ersten Essay „Der Künstler und die Wissenschaften. Bemerkungen zum Verhältnis von ästhetischer Korrespondenz und rationalisierter Kommunikation“ (15–38) bietet Knodt eine kritische Bestandsaufnahme divergenter Auffassungen vom Künstler und dessen Stellung im ‚Diskurs‘, geht auf den neuen Status einer Kunst ein,

die „im Raum informationstechnologisch vernetzter Medien“ (19) angesiedelt ist, und wendet sich unter Rekurs auf verschiedene Naturkonzepte gegen eine Beschränkung ästhetischer Wahrnehmung auf bloße Information. Anknüpfend an bereits vorliegende Theorien über ästhetisches Denken, die von Alexander Baumgarten bis zu Wolfgang Iser, Gernot Bohme und Rudolf zur Lippe reichen, begreift Knodt ästhetische Korrespondenz als „die Fähigkeit, aus dem allgemeinen Geschehen einen *ästhetischen Anspruch* wahrzunehmen und diesem wieder Ausdruck zu verleihen“ (31–32). Nach Knodts recht apodiktisch wirkender Setzung „muß“ ästhetisches Denken als „ein Denken der Korrespondenz“ (38) zugleich „ein Denken ‚im technischen Raum‘“ und „ein Denken über Natur und Naturkorrespondenz sein. Es muß also eine neue ‚Naturästhetik‘ entwickeln“ (34), in der sich eine Allianz mit technischen Perspektiven herausbildet. Ästhetisches Korrespondenzdenken grenzt Knodt nachdrücklich von diskursiven und informationsfuturistischen Ansätzen ab.

Der zweite Essay (39–69) trägt den Titel „Atmosphären. Über einen vergessenen Gegenstand des guten Geschmacks“. Er behandelt die Relation zwischen postmoderner Beliebigkeit und dem Geschmacksurteil Kantischer Provenienz, dessen Allgemeinheitsanspruch in soziohistorischem Kontext eine Relativierung erfährt, jedoch ohne daß Formen einer strukturellen Einheitssuche im Felde des Kulturpluralismus dadurch schon endgültig suspendiert wären. Im Anschluß an Baudrillard reflektiert Knodt über eine die Verständigungsbasis in Frage stellende Hyperrealität, der er mit dem Postulat einer (theoretisch und praktisch aufgefaßten) ‚atmosphärischen Kompetenz‘ (48) und einer spezifischen Wahrnehmungsperspektive zu begegnen sucht. Die Semantik von ‚Atmosphäre‘ stellt er in eine Relation zu Raum und Raumwahrnehmung sowie zum Fest; dabei bezieht er auch Ansätze zu einer Stadtphilosophie und mediale Inszenierungen mit ein. Wenn Knodt technologisch bedingte Anästhesierungseffekte für kompensierbar hält durch ein in der Sphäre des Privaten angesiedeltes „große[s] Reich des atmosphärischen Trostes“ (61), das als „atmosphärische Gegenheimat zum atmosphärisch reduzierten Dasein im technischen Raum“ (62–63) fungieren soll, dann deuten sich hier eskapistische Tendenzen an, die sich durchaus dem zu nähern scheinen, was Knodt ansonsten kritisiert. Im Fest als Gemeinschaft vermittelndem Ereignis erblickt er die „eigentliche Atmosphäre der Nähe“ (64), die ästhetische Kor-

respondenz und gesteigertes Leben ermöglicht und die Basis für eine Rettung der Verständigung schafft, durch die zugleich der Verstehensprozess selbst umgebildet wird.

In den folgenden fünf Texten tritt der akademisch-diskursive Charakter zugunsten einer stärker essayistischen Prägung zurück; mitunter gibt Knodt seiner Fabulierlust nach, indem er erzählerische Passagen in seine Texte integriert. In dem Essay „Die Philosophie und die Wüste“ (70–89) behandelt der Autor anhand konkreter Fallbeispiele problematische Konsequenzen des technischen Fortschritts, die ein optimistisches Vertrauen in das Problemlösungspotential der technischen Rationalität allmählich schwinden lassen und Natur mitunter „zu einer Art technisch-wissenschaftlichem Pflegefall“ degradierten (72). Mit Bezug auf aktuelle Varianten des „Prinzips Verantwortung“ im technischen Raum untersucht Knodt den Technikbegriff und seinen Zusammenhang mit dem Problem expandierender gesellschaftlicher Wartungsarbeit, die primäre Lebenserfahrung zusehends überlagert. Die Tatsache, daß er – ohne befriedigende Argumente – ethische Perspektiven auf ökologische Zukunftsverantwortung als „nett“, „uninteressant“ und „kurzsichtig“ apostrophiert (74), fordert zur Kritik heraus. Sinnerfüllten, mit Atmosphäre ausgestatteten Lebens-Raum grenzt Knodt von technisch erzeugten Umgebungen ab, deren Hypertrophie ästhetische Korrespondenz verhindert und eine groteske technische Veranstaltung von Natur als ‚Performance‘ hervorbringen kann. Der Essay endet mit dem Postulat einer Einübung „ästhetischen Denkens als Wahrnehmung und Korrespondenz“ (88), das dem Zusammenhang von Wissenschaft, Dichtung und Philosophie gerecht wird und statt verstehenden Auslegens Anspruch und Ausdruck der ästhetischen Korrespondenz realisieren soll.

In seinem Essay „Die Technik und das Leiden. Skizze einer ästhetischen Pathologie des technischen Raumes“ (90–110) bietet Knodt einen eigenwilligen Entwurf mit polemischen Akzenten. Ausgehend von Heideggers Technikphilosophie und seiner Auffassung des Raumes als *Poiesis*, mit dessen Einrichtung der Mensch zwar Bewältigung und Verlängerung des Lebens intendiert, der jedoch auch Leiden zur Folge hat, sieht Knodt sich zu einer „Pathologie des technischen Raumes auf ästhetischer Grundlage“ (98) herausgefordert. Er betrachtet Technik als „die eigentliche und entscheidende Raumpoiesis des Menschen *ästhetisch*“ (97), als ein Sich-Einrichten des Menschen in und gegenüber der Natur. Als wei-

tere Aspekte des Essays seien genannt: die Relation zwischen dem menschlichen Handeln als Raumerzeugung und -einrichtung und dem Leiden als Widerfahrnishaftem des Lebens, Komponenten der Beziehung zwischen Natur, technischem Raum und zeitgenössischer Theoriebildung unter Einbeziehung der Fortschrittsproblematik, die Opposition zwischen dem Einrichten eines Raumes und dem bloßen Herstellen einer Umgebung, die psychische Deformation erzeugt, und schließlich die Beziehungen zwischen Leib, Raum und Symbol.

Der extravagant anmutende Haupttitel des anschließenden Essays „Liebes Montafon. Zur Ästhetik der ‚Landschaft‘ im technischen Raum“ (111–130) verweist auf einen außergewöhnlichen Gegenstand, den Knodt hier für seinen „Versuch einer ästhetischen Phänomenologie“ (111) gewählt hat. Als Beispielfall einer ästhetischen Nutzung, die mit einem technisch-instrumentellen Naturentwurf amalgamiert ist, führt er ein touristisches Alpendorf mit inszenierter, uneingeschränkt verfügbarer Atmosphäre und einem Ambiente von Naturschönheit an, bei dem sich die Vorstellung eines idealen Naturverhältnisses und Service-Komponenten zu einer „techno-ästhetischen Gesamtveranstaltung ‚Alpendorf‘“ (115) ergänzen. Als technisch konstruierte, museal arrangierte Naturkulisse wird dem Touristen eine Alpendorfkopie in Miniaturformat angeboten: „das liebe Montafon“ (119), „ein Animations- und Restaurationszentrum mit nachgeahmten Bauernstuben, Herrgottswinkeln, einem künstlichen Dorfplatz vor simulierten Fassaden ehemaliger Bauernhäuser“ (120). Dabei handelt es sich um die mit technischen Mitteln realisierte, Bewahrung von Ursprünglichkeit suggerierende Abstraktion einer Alpenregion, in der laut Knodt Überflutung durch synthetische Atmosphären und polyperspektivische Performance in der Weise an die Stelle eines individuellen Entwurfs von Naturschönem treten, daß ästhetische Subjektivität im festlichen Ereignis einer solchen Naturinszenierung untergeht.

Auch in den beiden letzten Essays, „Das Prinzip ‚Mall‘“ (131–146) und „Television oder: Der Bauchtanz findet nicht statt. Über technische Medien, Eurovision und Anästhesie“ (147–164), setzt sich Knodt mit problematischen Phänomenen des technischen Raumes auseinander. Die moderne Mall beschreibt er als eine polyfunktionale Mixtur von Gebäude und Maschine, deren Anspruch, ein geglücktes Leben gleichsam als Promenade zu veranstalten, sich letztlich als bloße Simulation einer gelungenen Naturbezie-

hung mit pseudosakralem Anstrich erweist, als groteske Performance einer fragwürdigen künstlichen Festlichkeit, in der eine ästhetische Hypertrophie des technischen Raumes festzustellen ist. Im „Bauchtanz“-Essay, der den vorliegenden Band beschließt, entfaltet Knodt kritische Reflexionen zum Verhältnis zwischen Kunst und technischen Medien sowie der durch sie erzeugten Wahrnehmungsperspektive, die ästhetische Korrespondenz als atmosphärischen Entwurf verhindert, weil das Televisionsmedium Kunst meist nur als anästhetisch wirkende Information anbietet. Dabei fungiert eine Show-Festlichkeit dieses technischen Mediums als Teilnahme-Surrogat.

In diesem letzten Essay treten zwei Phänomene besonders deutlich hervor, die sich auch in den anderen Texten mehrfach störend bemerkbar machen: einerseits eine Tendenz des Autors zu apodiktischen Setzungen, die – im Hinblick auf seinen zwischen den Zeilen spürbaren Anspruch – nicht hinreichend fundiert sind, andererseits seine offenbar nur schwer zu bezähmende Vorliebe für gedankliche Karussellfahrten, bei denen er seine Sujets immer wieder umkreist und eine Fülle von Formulierungsvarianten bietet, mit denen sich nur gelegentlich auch eine inhaltliche Vertiefung verbindet. Mitunter hätte sich die Rezensentin mehr Prägnanz und weniger Redundanz gewünscht. Dennoch bleibt abschließend zu konstatieren, daß Knodt seine ästhetischen Reflexionen im Horizont des technischen Raumes eindringlich und mit aufschlußreichen Akzentuierungen entfaltet, so daß der Leser vielfältige Impulse finden kann.

Barbara Neymeyr (Freiburg i. Br.)

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance, Matthias-Grünewald, Mainz 1994, 240 S., ISBN 3-7867-1782-6.

Die Unterschiede zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Welterfahrung lassen sich durch nichts deutlicher herausheben als durch die Unterschiede im Verständnis der Sprache, der Erkenntnis und des Menschen. In gewissem Sinne ist aber die Renaissance die Vorwegnahme der Neuzeit, insofern in ihr alle für die Moderne wesentlichen Momente schon, wenn auch oft nur in Andeutungen, sichtbar werden. Dies wird durch die Arbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, einer ausgewiesenen Kennerin der Geistesgeschichte

der Renaissance, erneut bestätigt und mit interessanten, bislang nur wenig bekannten Fakten untermauert. Die meisten Kapitel des Bandes sind bereits in verschiedenen Fachzeitschriften und Sammelbänden erschienen und wurden für diese Fassung erneut überarbeitet und ergänzt. Dennoch macht die Schrift einen einheitlichen, konsistenten Eindruck.

Im Mittelpunkt steht die Untersuchung der Bedeutung von Sprache im Sinne von Rhetorik und Sprachtheorie für die Renaissance. Einleitend kontrastiert die Autorin zwei mittelalterliche Denker, Johannes von Salisbury und Robert Grosseteste, die trotz erheblicher Unterschiede im Sprachverständnis einen „Hauch von Humanismus“ atmen.

Den eigentlichen Boden der Frührenaissance, d. i. des Humanismus, betritt H. G.-F. mit der Interpretation der Sprachtheorie Leonardo Brunis (1370–1444). „Wirklichkeit faßt Bruni nicht mehr unter ontologischen Kategorien, sondern immer als bereits sprachlich eröffnete Welt, die in der jeweiligen Erfahrung (*experientia*) erkannt wird.“ (54/55) Sprache hat Sinngabungsfunktion. Die Sprache bildet nicht einfach die Wirklichkeit ab, sie erschließt auch nicht einfach den Sinn, der den Dingen an sich zukommt, sondern gibt Sinn. Andererseits hat kein Wort einen von vornherein feststehenden Sinn, der den Dingen nur übergelegt wird, sondern die Worte entnehmen den Sinn ihrerseits der jeweiligen situativen Wirklichkeit und haben damit den Charakter von Ant-Wort. Da Wirklichkeit als situative aber immer perspektivisch gegeben ist, ist auch das Wort offen für jeweils neue Sinngabungen und damit für eine geschichtliche Weiterentwicklung. Es gibt für Bruni also eine „Dialektik von Sachtensprechung und vorgängigem Entwurf der Sache“ (56) durch die Sprache.

Hieran schließt sich Lorenzo Valla (1407–1457) an, der allerdings einen Schritt weitergeht. Mithilfe des Begriffs „Ingenium“ zeigt H. G.-F., wie Valla das Verhältnis von Sprache und Sache versteht. „Ingenium, das ‚Angeborene‘, ist der einer verstandesmäßigen Begründung entzogene, selbst unbegründbare Grund der Person. Ingenium äußert sich in dem unableitbaren, durch nichts bedingten und vermittelten Willen des Ich, der für Valla eindeutig den zeitlichen und denknotwendigen Vorrang vor dem Intellekt besitzt.“ (157) Das Ingenium als der Urgrund der Subjektivität, der auch dem Rationalen vorgegeben ist und deshalb einer Reflexion nie zugänglich wird – man fühlt sich an den späten Schelling erinnert –, bestimmt seinerseits alles Erkennen und v. a. den

Zugang zur Sache. Die Sache ist für Valla kein Sein an sich mehr, sondern die Sache wird erst Sache durch das Ingenium, durch die Subjektivität. Ohne die Subjektivität sind die Dinge leer, ohne Bedeutung, unbestimmt, nichtssagend. Erst die Subjektivität im Sinne des Ingeniums gibt den Dingen Sinn und d. h. für Valla Sinn für den Menschen.

Das Ingenium tritt erst in der Auseinandersetzung mit dem Gegenstand in Erscheinung. Die Bestimmung des Gegenstandes durch die Subjektivität ist dabei keine willkürliche, sondern sie ist in einem neuen Sinne objektiv. Valla ist auf diese Objektivität bzw. Sachlichkeit sehr bedacht, so daß er sich als „Soldat der Wahrheit“ (148) verstehen kann. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen unterschiedener Subjektivität und Objektivität wird von H. G.-F. dadurch vermittelt, daß sich für Valla im Individuellen das Objektive eröffnet. Zum Individuellen gehört für Valla nicht nur das Ingenium, sondern ebenso die Umstände, v. a. Raum und Zeit, die im Dialog „*De vero falsoque bono*“ den ganzen Gang des Gesprächs und die Erschließung der Sache bestimmen. „Denn wie sich das fortschreitende Tageslicht beständig verändert, so verändert sich der Gang der Gedanken. Die Antithesen des Dialektikers und des Redners werden im kontrastreichen Licht des Tages entwickelt.“ (155) Objektivität ist hier nicht verstanden als Abstraktion vom Menschen. Das Ingenium erfaßt gerade nichts anderes als die Objektivität, so daß man mit der Autorin sagen kann, „das Objektive sei mit der Unerschöpflichkeit ingenioser Deutungen eins“ (160).

Ebenfalls anhand von Lorenzo Valla versucht die Autorin deutlich zu machen, daß sich bereits im Humanismus ein nicht mehr an Objekte gebundenes Methodenbewußtsein zeigt. Valla, der alle Abstraktion als Abstraktion des Menschen von der Sache versteht, entwickelt seine Methode im Ausgang von dem aus dem Mittelalter überlieferten Begriff des *sensus communis*, der aber in neuer Weise und auf Konkretion gerichtet interpretiert wird. Die zehn aristotelischen Kategorien werden dabei reduziert auf drei, nämlich Substanz, Qualität und Handeln. Valla übt Kritik an der Transzendentalienlehre der Scholastik mithilfe der Sprachkritik. *Ens* gilt ihm als ein abstrakter Begriff im genannten Sinne, der zudem in der natürlichen Sprache nicht vorkommt. Deshalb ersetzt er *ens* durch *res*, wo die Konkretion gegeben ist, weil *res* zugleich transzendental und empirisch verstanden werden kann.

Als Beispiel für einen Philosophen der zweiten Periode der Renaissance sei noch Francesco Pa-

trizi (1529–1579) herausgegriffen, bei dem sich bereits mehrere Elemente der Methode im Sinne Descartes' finden. Insgesamt ist die zweite Periode der Renaissance durch einen „Wechsel vom ‚rhetorischen‘ Philosophieren der Humanisten zum ‚geometrischen‘ Philosophieren“ (136) ausgezeichnet. Patrizi sucht bereits nach einer gemeinsamen Methode für verschiedene Wissenschaften, insbesondere für Geschichts- und Sprachwissenschaft. Bedingung der Möglichkeit für das Sein alles Geschaffenen wird bei ihm der Raum. Der Raum ist „Medium und Einigungsgrund zwischen der Welt der Sinne und der Welt des Geistes“ (135). Da Gott nicht vom Raum aus begriffen werden kann, wird er für die Theoriebildung entbehrlich. Wissenschaft wird damit au-

tonom in sich selbst begründet und damit als Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne erst möglich.

Außer den hier nur kurz angerissenen Themen finden sich in dem Band u.a. Untersuchungen zur Frage „Wie wird der Mensch zum Menschen?“, die anhand der Bedeutung der Nachahmung bei Joachim Camerarius beantwortet wird. Ein weiteres Kapitel ist der Frage nach der Bedeutung der Frau in der Renaissance gewidmet. Der durch die Renaissance ausgelöste „epochale Umbruch“ im Christentum wird in zwei Kapiteln behandelt: Friedensvisionen und Toleranz bei Cusanus, Pico und Erasmus, und neue Aspekte der Mariologie in der Renaissance.

Rafael Hüntelmann (Köln)