

## BUCHBESPRECHUNGEN

### Neue Forschungen zum Marburger Neukantianismus

Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft (= Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 4)*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, 582 S., ISBN 3-88479-944-4.

Norbert Jegelka, *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogie, Politik (= Epistemata, Bd. 109)*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1992, 381 S., ISBN 3-88479-670-4.

Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp (= Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 3)*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, 441 S., ISBN 3-88479-900-2.

Jürgen Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk von Hermann Cohen, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger (= Neue Studien zur Philosophie, Bd. 9)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 323 S., ISBN 3-525-30509-5.

Manfred Pascher, *Einführung in den Neukantianismus. Kontext - Grundpositionen - praktische Philosophie (= UTB 1962)*, Wilhelm Fink Verlag, München 1997, 186 S., ISBN 3-8252-162-3.

Claudius Müller, *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp (= Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 75)*, Mohr, Tübingen 1994, 212 S., ISBN 3-16-146151-7.

Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen (= Europaea memoria, Bd. 6)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 340 S., ISBN 3-487-10306-0.

Der lange Zeit vergessene und verdrängte Neukantianismus – die führende philosophische Schule der Jahrhundertwende – erfreut sich seit gut zwei Jahrzehnten eines neuen Interesses, das

nicht nur historisch, sondern auch systematisch motiviert ist. Bedurfte es in den siebziger und achtziger Jahren noch der Rechtfertigung, sich mit dem vermeintlich unergiebigem Neukantianismus zu beschäftigen, so ist in den neueren Publikationen ein Selbstverständnis festzustellen, das positiv auf die Forschungslage durchschlägt. Deutliche Belege für den Bewußtseinswandel sind zwei Sammelbände zu Cohen und generell zum Neukantianismus sowie die Gründung einer eigenen Schriftenreihe mit Studien und Materialien zum Neukantianismus bei Königshausen und Neumann. In dem von Brandt und Orlik<sup>1</sup> herausgegebenen Sammelband, der die Vorträge zum Cohen-Kolloquium anlässlich des 150. Geburtstages des Gründers der Marburger Schule des Neukantianismus dokumentiert, wird exemplarisch deutlich, daß bei der Suche nach einem „neuen Denken“ auch der Neukantianismus anschlussfähig ist: ein „neuer Neukantianismus“ bahnt sich an. Der zweite Sammelband, von Holzhey und Orth herausgegeben,<sup>2</sup> ist weiter gefaßt und kann gewissermaßen als eine Bilanz der Forschungsanstrengungen der letzten Jahrzehnte gelten.

Eine wichtige Grundlage für weiterführende Fragestellungen ist ohne Zweifel die umfangreiche Studie von Ulrich Sieg über die Geschichte des Marburger Neukantianismus. Die Studie ist historisch ausgerichtet und führt die viel beachtete und umstrittene Untersuchung von Köhnke<sup>3</sup> weiter, der seine historische Studie mit dem Aufstieg des Neukantianismus in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts enden läßt. Siegs Studie, die sich auf den Marburger Neukantianismus beschränkt, geht darüber hinaus, indem nicht nur der Auf-

<sup>1</sup> Reinhard Brandt, Franz Orlik (Hg.), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992* (Hildesheim 1993).

<sup>2</sup> Ernst Wolfgang Orth, Helmut Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 1) (Würzburg 1994).

<sup>3</sup> Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt a.M. 1986).

stieg, sondern auch die Phasen der Konsolidierung und des Niedergangs thematisiert werden. Dabei verfolgt Sieg drei Absichten: Es geht ihm erstens um „die erste historische Gesamtdarstellung des Marburger Neukantianismus“ (S. 19) und damit darum, eine Lücke in der Neukantianismusforschung zu schließen. Zweitens geht es in seiner Studie um die Entwicklung des Faches Philosophie in der örtlichen Universitätsgeschichte. Die dritte Absicht schließlich „liegt in der Aufarbeitung des spezifisch jüdischen Anteils in der Geschichte des Marburger Neukantianismus“ (S. 21), wobei einerseits die spezifisch jüdische Färbung des philosophischen Ansatzes von Cohen beleuchtet werden soll und andererseits dargelegt werden soll, inwiefern die jüdische Herkunft Cohens und anderer Vertreter des Marburger Neukantianismus sich historisch auf die Verbreitung und institutionelle Absicherung der Schule ausgewirkt hat.

In Hinblick auf den Aufstieg des Neukantianismus liefert Sieg philosophiegeschichtlich keine wichtigen neuen Erkenntnisse über Köhnke hinaus. Nur in Hinblick auf die Situation in Marburg erfahren wir Neues und Interessantes. Sieg schildert detailliert, wie es überhaupt zu einer Marburger Schule des Neukantianismus hat kommen können. Dabei stehen zwei historische Komponenten im Vordergrund. Erstens der gezielte Ausbau der Philipps-Universität, der sich auch auf die Philosophie erstreckte, und zweitens die Ernennung des liberalen und judenfreundlich gesonnenen Adalbert Falk zum Kultusminister von Preussen. Nur dank dieser Umstände war es möglich, daß Cohen 1876 als Jude an der Philippina Nachfolger von Friedrich Albert Lange werden konnte. Lange hatte sich noch zu seinen Lebzeiten für Cohen stark gemacht und damit nicht wenig zur Entwicklung der Marburger Schule beigetragen. Seine „linkliberale politische Grundhaltung und die soziale Ausrichtung“ (S. 123) gaben dem jungen Cohen wichtige Impulse. Philosophisch war Cohen aber bereits bei seiner Berufung klar von Lange abgerückt, so daß, wie Sieg bemerkt, „für die Genese der philosophischen Gedankenwelt des Marburger Neukantianismus“ (S. 134) Cohen allein bestimmend war.

Die Blütezeit des Marburger Neukantianismus (1876–1912) ist vor allem durch Cohens intensive Auseinandersetzung mit Kant, durch die 1902 einsetzende Ausarbeitung seines eigenen Systems und durch die Arbeitsgemeinschaft mit Natorp bestimmt. Auch hierzu liefert Sieg neue Einsichten. Diese betreffen insbesondere die universitätsge-

schichtlichen Hintergründe, die sehr deutlich machen, daß Cohen trotz seiner philosophisch unbestrittenen Anziehungskraft, die Marburg zum „Mekka der kontinentalen Philosophie“ (Nipperdey) werden ließ, an der Philippina wie auch in der deutschen Philosophie insgesamt ein Außenseiter geblieben ist. So erhielt Cohen zeit seines Lebens nie einen Ruf an eine andere Universität und wurde in seiner 36 Jahre währenden Lehrzeit auch nie Rektor der Philippina. Der Antisemitismus, der schon Cohens Berufung zu hintertreiben suchte, hielt sich auch während seiner Lehrzeit durch und verhinderte nicht zuletzt, daß Cohens hervorragendster Schüler Ernst Cassirer sich in Marburg habilitieren konnte. Aufschlußreich sind auch Siegs Ausführungen zum Einfluß des Marburger Neukantianismus auf die Sozialdemokratie. Dabei stellt er anhand von reichem archivalischen und publizistischen Material heraus, daß „Cohen und Natorp bei aller Sympathie für die Sozialdemokratie politisch dennoch im Lager des Linksliberalismus standen“ (S. 476). Wobei hier meines Erachtens nicht vergessen werden darf, daß Cohens und Natorps Anstrengungen dahin gingen, die Sozialdemokratie zu ethisieren. Gegen die materialistische und deterministische Geschichtsauffassung der Sozialdemokratie versuchten sie einen ethischen Sozialismus stark zu machen und unterstützten damit direkt und indirekt die revisionistischen Strömungen innerhalb der Partei. Siegs Ausführungen zur Blütephase überzeugen historisch voll und ganz, lassen aber in philosophischer Hinsicht teilweise zu wünschen übrig. So ist etwa die stereotype Einschätzung Natorps als wenig origineller Denker, der auch philosophisch voll und ganz im Schatten von Cohen stand (vgl. S. 351), mehr als störend. Auch hinsichtlich der Philosophie Cohens, die einen großen Raum einnimmt, überzeugt die Studie nicht vollumfänglich. Hier sei nur auf die Einschätzung der Gottesidee in der Ethik des reinen Willens hingewiesen. Sieg meint, daß die „Existenz Gottes ... für Cohen keineswegs nur ein Postulat, sondern eine bewiesene Tatsache“ (S. 246) sei. Diese Einschätzung ist unzutreffend und geht an Cohens Vorstellung der Gottesidee gänzlich vorbei. Die Idee Gottes – und nicht der existierende Gott – ist für Cohen eine denknotwendige Voraussetzung des idealistischen Systems. In der Ethik wird Gott nicht als religiöser Begriff verwendet, sondern als Korrelationsbegriff, und zwar wird Gott gedacht als die Korrelation zwischen Logik und Ethik. Die Idee Gottes ist in diesem Sinne die systematische Grundidee der Übereinstimmung der Glieder im System und bildet die höchste Hypothese, von der her die Einheit

des Systems in seiner Geschiedenheit erst gedacht werden kann. Sie ist ein transzendentes Prinzip und hat nur eine methodisch-systematische Dimension.<sup>4</sup>

Der Niedergang des Marburger Neukantianismus setzt für Sieg 1912 mit dem Weggang Cohens aus Marburg und der Besetzung seines Lehrstuhls durch den unbekannteren Experimentalpsychologen Jaensch ein. Die Kontinuität der Schule war nicht mehr gewährleistet und „die Zentrifugalkräfte innerhalb der philosophischen Arbeitsgemeinschaft“ (S. 479) nahmen spürbar zu. Der 1. Weltkrieg beschleunigte den Niedergang zusätzlich, insofern durch ihn der prinzipielle, aufklärerische Optimismus, der die Marburger Schule bestimmte, zu Grabe getragen wurde. Der Ausgang des Krieges brachte eine Ernüchterung für die Marburger Philosophen, die während des Krieges ihr Fach noch in den „Dienst des Vaterlandes“ (S. 379 ff.) gestellt hatten. Die Kulturvölker wußten nun, wie Paul Valéry meinte, daß sie sterblich sind. Dieses Wissen hatte auch philosophische Auswirkungen. Neue Themen und neue Fragestellungen bestimmten die Philosophie und die Marburger Schule diente „nur noch als Negativfolie für die Entwicklung neuer philosophischer Gedanken“ (S. 479). Für Cohens idealistische Philosophie mag diese Einschätzung stimmen. Für Natorp hingegen nur begrenzt, insofern er mit seiner Philosophischen Systematik von 1923 direkten Einfluß auf Heidegger ausübte. Aber auch Cohens späte Religionsphilosophie erzielte Einfluß über 1918 hinaus, so etwa bei Franz Rosenzweig. Grundsätzlich kann man sich aber Siegs Urteil anschließen, daß „spätestens seit Natorps Tod 1924 ... die Philosophie des Marburger Neukantianismus als Relikt der Vergangenheit, mit dem sich eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht lohne“ (S. 469), galt.

Stand zu Beginn der Auseinandersetzung mit dem Marburger Neukantianismus die Philosophie Cohens im Zentrum, ist heute festzustellen, daß sich mehr und mehr Forscher auch der Philosophie Natorps zuwenden und versuchen, ihn gegenüber dem auch von Sieg vertretenen Vorurteil, daß er kein origineller Denker sei, zu verteidigen. Eine wichtige Studie mit dieser Absicht hat *Norbert Jegelka* verfaßt. Sie verfolgt das Ziel, „durch die Verwindungen der angesprochenen Interpretationen hindurch Grund [zu] gewinnen, um dem Bild der Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik Paul Natorps neue und schärfere Konturen zu verleihen“ (S. 12). Dies geschieht durch eine kenntnisreiche und detaillierte Untersuchung der erwähnten Aspekte im Durchgang durch das Leben

und Werk Natorps. Dabei wird vor allem auch der reichhaltige Bestand des in Marburg aufbewahrten Nachlasses in die Analyse einbezogen. Einen wichtigen Stellenwert nimmt neben der Philosophie vor allem die Pädagogik von Natorp ein. Eindrucksvoll schildert Jegelka die Entwicklung der pädagogischen Überlegungen von den ersten Ansätzen einer kritischen Pädagogik 1892 über die „Sozialpädagogik als Theorie und Praxis humaner Lebensordnung“ (S. 35 ff.) bis zu Natorps Engagement für die deutsche Jugendbewegung. In diesem Zusammenhang stellt Jegelka deutlich heraus, daß Natorp von Anfang an ein Gegner der Klassenpädagogik und der Klassenrechte im Bildungswesen war und sich öffentlich für die „Trennung von Kirche und Schule/Staat“ und eine demokratische Schulreform eingesetzt hat. Dieses Engagement hat Natorps akademische Laufbahn zumindest zu Beginn erheblich behindert (vgl. S. 38 ff.).

Neben der Pädagogik untersucht Jegelka auch die philosophischen Schriften Natorps und weist nach, daß auch bei ihm die „These von der einseitig wissenschaftstheoretischen Ausrichtung des Marburger Neukantianismus“ (S. 265) zu widerlegen ist. Natorp entwickelt neben einer kritischen Erkenntnistheorie auch eine Ethik und vor allem eine kritische Sozialphilosophie. Hinsichtlich der frühen Erkenntnistheorie gelingt es Jegelka nicht, ihn aus dem Schatten von Cohen zu führen. Einzig in Hinblick auf die Sozialphilosophie und die Pädagogik, zu der sich Cohen beinahe nicht geäußert hat, ist eine Eigenständigkeit Natorps von Beginn weg feststellbar. Diese Eigenständigkeit ist in der Erkenntnistheorie erst nach 1910 festzustellen. Es handelt sich um eine eigentliche Umbildung bzw. Vertiefung und Weiterbildung der idealistischen Philosophie. „Ursache dieser Vertiefung waren die Probleme, die sich Natorp aus der Konsolidierung der monistischen Korrelativität im Hinblick auf die Frage nach ihrem Geltungsraum und ihrem Wert für die Individualität ergaben“ (S. 231). Die Umbildung wurde durch den 1. Weltkrieg und die Revolution noch beschleunigt und gipfelte in der Philosophischen Systematik, die erst 1958 von Gadamer aus dem Nachlaß herausgegeben wurde. Jegelka bestreitet bei seiner Untersuchung der Spätphilosophie die Vorstellung, daß bei Natorp eine Wende zur Metaphysik zu beobachten sei. Im

<sup>4</sup> Mehr zur Gottesidee in der Ethik des reinen Willens in: Peter A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre* (Würzburg 1995) 209–233.

Gegenteil beachte Natorp auch weiterhin die kritischen Grenzen der Philosophie. Dementsprechend bleibe Natorps Philosophie bis zum Schluß eine kritische und skeptische Philosophie: „Einen Weg zum Sein findet auch der späte Natorp nicht“ (S. 268). Er findet aber einen neuen Begriff, und zwar den Begriff des Schöpferischen oder der Poiesis. Dabei versteht Natorp unter Schöpfung den Inbegriff des gesuchten Individuellen, den subjektiven Faktor, der „zu schaffen trachtet und darin sich erst selbst schöpft“ (S. 268).

Grundsätzlich fällt an der Studie auf, daß alle Darlegungen in einem politischen und pädagogischen Zusammenhang thematisiert werden und damit Natorps Philosophie durchwegs als ein Eintreten für Freiheit und Emanzipation verstanden wird. Dies wird besonders deutlich bei den Analysen der sozialistischen Überlegungen Natorps. Wie Cohen setzte auch Natorp sich für eine sozialistische Gesellschaft ein. „Er bekannte sich öffentlich als Demokrat und Sozialist“ (S. 265) und setzte sich insbesondere für einen „Sozialismus der Bildung“ ein. Obwohl er die marxistische Doktrin und die deterministische Geschichtsphilosophie der Sozialdemokratischen Partei ablehnte, plädierte er für eine „Solidarmission der Intellektuellen an der Seite der proletarischen Partei“ (S. 30f.) und für eine ethische bzw. idealistische Wende in der Sozialdemokratie. Auch nach dem Krieg setzte er sich öffentlich für die Sozialdemokratie und die Republik ein und versuchte – letztlich erfolglos – einen öffentlichen Aufruf der deutschen Intellektuellen „für seine Idee des genossenschaftlichen Neubaus Deutschlands“ (S. 159) zu gewinnen. Die Betonung dieses Engagements für die Republik und den Sozialismus steht bei Jegelka im Zusammenhang mit der Abwehr des Vorwurfs des Präfaschismus. Jegelka verteidigt selbst Natorps Kriegsphilosophie und sein Engagement für die deutsche Jugendbewegung gegen diesen Vorwurf. Natorp sei der kritisch-pazifistischen Linken zuzuordnen und auch seine theoretische und praktische Philosophie biete der nationalsozialistischen Ideologie keine Nahrung (S. 212). Politisch sind die Darlegungen von Jegelka überzeugend. Philosophisch sind sie aber bedenklich, indem sie die dezisionistischen Untertöne im Engagement Natorps für die Jugendbewegung unterschlagen. Auch Natorps Deutschtumsmetaphysik, die bei Sieg erheblich kritischer dargestellt wird, beschönigt Jegelka mit dem Hinweis auf den Pazifismus. Mit dieser beschönigenden Darstellung, die jeglichen – auch nur indirekten – Einfluß der Spätphilosophie Natorps auf die nationalsozialistische Ideologie kategorisch abweist, schießt Jegelka über das Ziel

hinaus und beseitigt die Zweifel nicht. Aufschlußreich dazu ist, daß in seiner Studie der Name Heidegger nicht erscheint. Natorps Spätphilosophie hatte aber, wie schon Wolzogen und neuerdings Stolzenberg (siehe unten) deutlich nachgewiesen haben, erheblichen Einfluß auf Heideggers Frühphilosophie und auch auf ‚Sein und Zeit‘; und damit Einfluß auf eine Philosophie, die der nationalsozialistischen Ideologie zumindest nahe gestanden hat. Es ist schade, daß Jegelka diesen Strang nicht weiter verfolgt, sondern vorschnell allein aufgrund von Natorps Selbstverständnis den Vorwurf zurückgewiesen hat. Das gleiche Problem ergibt sich auch in Hinblick auf den Vorwurf, daß Natorps Spätphilosophie eine Rückkehr zur Metaphysik sei. Auch hier beruft sich Jegelka auf das Selbstverständnis von Natorp, nicht aber auf die sachlichen Probleme und Ausführungen. Natorp versteht sich tatsächlich nicht als Metaphysiker, das heißt aber noch nicht, daß seine Wende zum schöpferischen Individuum, die Heidegger ebenfalls beeinflusst hat, nicht doch eine Wende in Richtung Metaphysik ist.

Zu einer Neupositionierung von Natorp gegenüber Cohen führt auch die neue Studie von *Karl-Heinz Lembeck* über das Platonverständnis im Marburger Neukantianismus. Die Platonrezeption erweist sich dabei für Cohen gleichermaßen wichtig wie für Natorp. In der Analyse des Platonverständnisses von Cohen und Natorp kann sowohl die philosophische Entwicklung der beiden Marburger als auch das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte geklärt werden. Grundlegend ist dabei die Einsicht, daß es für Natorp und Cohen bei ihrer Auseinandersetzung mit Platon nicht einfach um historische Philologie ging. Vielmehr ist bei ihnen Platon als Diskurspartner anerkannt und die Auseinandersetzung mit ihm ist Philosophie. Dementsprechend ging es zumindest Cohen auch „niemals um eine Restauration des historischen Platons ..., sondern allenfalls um eine Prüfung seiner Relevanz in Anbetracht der philosophischen Probleme der Neuzeit“ (S. 73). Dieser Umstand ermöglicht es, daß das Neue am Neukantianismus von der Platonrezeption her verstanden werden kann.<sup>5</sup>

Auch die neue und wichtige Studie von *Jürgen Stolzenberg* geht auf das Verhältnis zwischen Cohen und Natorp ein. Stolzenberg nimmt dabei die

<sup>5</sup> Für eine ausführliche Besprechung vgl. *Philosophisches Jahrbuch* 1/1997, 207–209.

alte Forderung nach einer Bilanz auf und will Helmut Holzheys wirkungsreiche Einschätzung hinsichtlich Cohen und Natorp<sup>6</sup> korrigieren. Mit einer neuen Bilanz soll insbesondere das Urteil über Natorp und damit über das Verhältnis zwischen Cohen und Natorp korrigiert werden.

Die Studie setzt mit einer kurzen Darstellung der Grundzüge der theoretischen Philosophie Cohens ein (S. 22–58). Dabei geht es Stolzenberg vor allem darum, das Prinzip des Ursprungs, das im Zentrum der Logik der reinen Erkenntnis steht, neu zu interpretieren. Gegen die Interpretationen von Edel<sup>7</sup> und Holzhey (S. 52, Fn 107) wertet er das Prinzip des Ursprungs weder als reine Hypothese noch als absolute Grundlage, sondern als „Grundlegung des Seins durch das Denken“ (S. 58). Diese Grundlegung hat einen doppelten Aspekt: Einerseits bezeichnet sie die gemeinsame Form aller inhaltlich besonderen Grundlegungen und andererseits die prinzipiell nicht revisionsfähige Beziehung des Denkens zum Sein. Natorps Kritik an Cohens Logik der reinen Erkenntnis, die er bereits 1902 verfaßt, setzt nun gerade am Prinzip des Ursprungs an. Für Natorp ist unklar, „was unter dem Prinzip des Ursprungs dem Inhalte nach zu verstehen“ (S. 58) sei. Der Begriff des Ursprungs bleibt für ihn leer und kann daher keine Erkenntnistheorie begründen. Nun ist diese Kritik Natorps, wie Stolzenberg nachweist, auch die Basis einer Selbstkritik der eigenen erkenntnistheoretischen Bemühungen. Es bleibt jedoch nicht nur bei einer Kritik. Vielmehr versucht Natorp auf dem Hintergrund einer von Cohen abweichenden Interpretation der Platonischen Ideenlehre, die Logik der reinen Erkenntnis mit der eigenen Konzeption zu verbinden. Dies mißlingt für Stolzenberg letztlich mit dem Resultat, daß durch dieses Scheitern für Natorp die Voraussetzung seiner früheren Konzeption aufgehoben ist. Daraus ergibt sich, daß Natorp die Grundlegung seiner Erkenntnistheorie neu gestalten muß. In diesem Zusammenhang ist Natorps Kritik an Cohens Logik zu verstehen. Besonders deutlich wird dies für Stolzenberg an Natorps kritischer Rekonstruktion von Cohens Urteilen der Denkgesetze. Durch diese Rekonstruktion will Natorp die „Leistungskraft seiner eigenen Konzeption der Grundlegung der Erkenntnislogik“ (S. 87) erweisen. Hier spielt das Urteil des Ursprungs erneut eine zentrale Rolle. Wie Stolzenberg nachweist, gelingt es Natorp nicht, das Urteil des Ursprungs rational zu rekonstruieren. Dies sieht er jedoch nicht als Mangel der Rekonstruktion Natorps an, sondern als einen Mangel der Konzeption von Cohen. Dieses Urteil bezieht sich insbesondere auf Cohens Vorstellung

der Erzeugung des Etwas auf dem Umweg des Nichts. Dieser Umweg bleibt für Natorp wie auch für Stolzenberg unverstündlich und dunkel und es ist für beide nicht einzusehen, wie dieser Vorstellung „ein rational vertretbarer Sinn gesichert werden kann“ (S. 97). Gegen Cohen entscheidet sich Stolzenberg für Natorps Rekonstruktion, die sich dadurch auszeichnet, daß sie statt vom Begriff des Nichts von jenem des Etwas ausgeht. Er verwirft auch Holzheys Versuch, die Negativität im Ursprung des Etwas zu denken, als dunkel und bloß den unklaren Cohenschen Text paraphrasierend (S. 95, Fn. 97). Damit vergibt sich Stolzenberg die Chance, in das schwer zu Denkende und auch Spekulative der Gedanken Cohens einzutreten. In diesem Zusammenhang ist es auch schade, daß er die Arbeit von Pierfrancesco Fiorato,<sup>8</sup> die in einer Fußnote kurz erwähnt wird, nicht in die Diskussion miteinbezieht. Fiorato untersucht in seiner Studie inwiefern der Ursprung qua Grund des Seins als „Nichtsein“ verstanden werden muß und gibt hierbei eine partiell andere Antwort als Holzhey. Die wichtigste Einsicht in Hinblick auf den Ursprung ist dabei, daß die Erkenntnis des Ursprungs des Seins unmöglich ist. Mit Platon greift Cohen diese Unmöglichkeit, anders als Stolzenberg ausführt, als Anhypotheton (Ungrundlegung). In diesem Begriff bekommt die ursprüngliche Grundlegung des positiven Seins im Nichts (im Ungrund) ihren vollen Gehalt. An der äußersten Grenze der Vernunft erweist sich die „Ungrundlegung“ als letzter Grund und Ursprung des Seins. Fiorato läßt es nun nicht bei dieser Darstellung bewenden, sondern bezieht in seine Überlegungen auch die Frage nach der Zeit und der Geschichte ein. Und gerade hier hätte die Studie auch für Stolzenberg neue Erkenntnisse bringen können, die sein Urteil gegenüber Cohen hätten ändern können. Es zeigt sich nämlich, daß der Umschlag des Nichts in ein Etwas, der für Stolzenberg rational unverstündlich bleibt, in Cohens Theorie der Zeitlichkeit zu suchen ist. Anhand der Zeitlichkeit analysiert Fiorato bei Cohen das Grundproblem, daß das Nichts nur im Etwas, d.h. daß der Ursprung nur in seinem Entsprungensein

<sup>6</sup> Vgl. Helmut Holzhey, Cohen und Natorp, 2. Bd. (Basel 1986).

<sup>7</sup> Vgl. Geert Edel, Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens (München 1988).

<sup>8</sup> Pierfrancesco Fiorato, Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens (Würzburg 1993).

thematisch werden kann. Bei dieser Analyse nimmt die Zukunft eine erkenntnistheoretisch entscheidende Funktion ein. Die Zeit verstanden als Zukunft vermag erst „die Anlage zum Inhalt vorzubereiten“ (S. 146). Aus der Verhältnisbestimmung von Raum und Zeit ergibt sich unmittelbar die Grenze der Zukunft. Sie muß sich im Raum realisieren und befindet sich deshalb als prinzipiell ewige in einer begrenzten Situation, insofern der räumlichen Weltordnung keine Ewigkeit zukommen kann. „Die Ewigkeit, die dem Denken ursprünglich zukommt, kann also keinem Inhalt der phänomenalen Welt völlig zudedacht werden“ (S. 3). Das Problem dieser Figur der prinzipiellen Unerfüllbarkeit des Ursprungs und der Zukunft löst Fiorato mit einer Analyse des Messianismus bei Cohen weiter auf. Der Messianismus ist das Signum des Versuchs der unendlichen Verwirklichung eines Ideals, z.B. des Ideals der Einheit des Urteils im Ursprung. Das Ideal läßt sich prinzipiell nie verwirklichen. Das hat Cohen erkannt und, wie Fiorato zeigt, ironisch anerkannt. Der wesentliche Grundzug seines Idealismus, ohne den man auch seine Überlegungen zum Ursprung und zum Nichts nicht verstehen kann, liegt denn auch gerade in dieser „allzu oft verkannten Ironie“ (S. 176), die Cohen, wie schon Holzhey gesehen hat, letztlich auch vor einer strengen inhaltlichen Systematik schützt.<sup>9</sup>

Natorp dagegen zielt auf eine auch inhaltlich ausgerichtete strenge Systematik. Diesem Unternehmen folgt Stolzenberg sehr genau und kritisch. Dabei zeigt sich, daß Natorps Begründung der Erkenntnis, wie er sie in seiner Kritik an Cohen von 1902 ins Feld führt, letztlich auch ungenügend bleibt. Dies sieht offensichtlich auch Natorp und so wird der Versuch einer Begründung in Absetzung von Cohen zu einem treibenden Motiv der Natorpschen Philosophie. Eine weitere unveröffentlichte Auseinandersetzung mit Cohens Logik findet sich 1910. Aber auch hier findet Natorp kein theoretisch befriedigendes Grundlegungskonzept. Somit bleibt die „fortwährende Beunruhigung“ (S. 120), die Cohens Letztbegründungsversuch ausgelöst hat, erhalten. Sie ist das treibende Motiv für die Ausgestaltung der Allgemeinen Logik in den Jahren 1914–1920. Im Zentrum steht hier nun eindeutig die Position bzw. das Etwas. Der Ursprung des Denkens, den Natorp als Ursprung sucht, bezeichnet er als „die schlechte Setzung, Position“ (S. 164). Stolzenbergs detaillierte Analysen machen deutlich, daß auch dieses Weitertreiben der Ursprungsfrage bei Natorp nicht zu einer befriedigenden Lösung führt. Was ihm letztlich fehlt, ist eine angemessene

Theorie der Selbstdifferenzierung des Grundprinzips in seine Momente und eine konsistente Theorie der Konstitution des Systems. Natorp ist sich dieses Ungenügens bewußt und versucht in seiner Philosophischen Systematik, die 1923 entsteht, eine neue Antwort auf diese Probleme zu geben. Dabei kommen neue Begriffe ins Spiel: Leben, Erleben und Verstehen. Der Ursprung oder das Letzte wird ihm zur immer schon bestehenden Einheit von Leben und Erleben bzw. Verstehen. Der Ursprung wird dadurch zur immer schon bestehenden Beziehung des Grundverhältnisses des Bestimmens auf die „Faktizität des subjektiven Erlebens“ (S. 206). Auch hier stellt Stolzenberg mit Recht die Frage, wie aus der subjektiven Einheit, die für Natorp eine Sphäre des „vorsubjektiv-objektiven“ (S. 207) ausmacht, die Differenz von Subjekt und Objekt sich einstellt. Natorps Hinweis auf die „Schiedlichkeit“ (S. 207) bleibt unklar. Mit der Analyse von Natorps Revision der Theorie der Subjektivität (S. 207 ff.), versucht Stolzenberg eine Lösung für dieses Problem zu finden. Auch das gelingt Natorp letztlich nicht, insofern auch am Schluß dieser neuen Theorie von Subjektivität unzählige systematische Probleme bestehen bleiben (S. 246 ff.).

Dennoch erzielt Natorps Subjektivitätstheorie eine nicht zu unterschätzende Wirkung. Sie wirkt insbesondere auf den frühen Heidegger. Diesen Einfluß untersucht Stolzenberg im letzten Teil. Er weist dabei deutlich nach, wie Heideggers Begrifflichkeit durch Natorp bestimmt ist und wie dessen theoretische Analysen auch in ‚Sein und Zeit‘ nachwirken. Dabei ist klar, daß Heidegger den systematischen Anspruch schon lange aufgegeben hat und Natorps Konzept einer Destruktion unterzieht. Stolzenberg macht aber deutlich, daß trotz oder vielleicht gerade wegen der Destruktion von Natorps systematischen Überlegungen bei Heidegger viele Probleme zumindest untergründig erhalten bleiben. Diese Einsicht läßt ihn zum Resultat kommen, daß auch Heidegger hinsichtlich der Grundprobleme Natorps zu keiner Lösung gekommen ist, sondern von „Anfang an die Form der Unmittelbarkeit [des] Selbstverhältnisses und den damit verbundenen Ausschluß aller Arten objektivierender Selbstreflexion als Rechtfertigung dafür angesehen hat, auf alle weiteren Erklärungsversuche der Verfassung dieses Selbstverhältnisses verzichten zu können“ (S. 293). Die Einsicht, daß Heidegger auf die theoretische Verständigung des Selbstverhältnisses des Daseins

<sup>9</sup> Vgl. Holzhey, a. a. O., 308 ff.

verzichtet hat, drängt zu einer Revision des Verdiktes, daß Heidegger mit dem deutschen Idealismus gebrochen habe. Durch seine implizite Anknüpfung an Natorp, die Stolzenberg überzeugend nachgewiesen hat, bleibt er „enger mit der Tradition der neuzeitlichen Theorie der Subjektivität verbunden“ (S. 18), als er in ‚Sein und Zeit‘ zu erkennen gibt. Diese Einsicht hat gewichtige Auswirkungen auf das Verständnis von Heidegger, insofern deutlich wird, daß Heidegger sich letztlich nicht von der Macht und Last der Tradition befreit hat.

Während Stolzenberg vor allem den Einfluß des Neukantianismus bzw. des späten Natorps auf Heidegger aufgewiesen hat und damit, so ist zu hoffen, eine neue Einschätzung des Neukantianismus weiter befördert, macht *Manfred Pascher* in seiner Einführung in den Neukantianismus deutlich, daß diese philosophische Richtung als eine der wichtigen Quellen der Philosophie des 20. Jahrhunderts insgesamt zu betrachten ist. Paschers Einführung will durch eine kritische Darstellung an den Neukantianismus heranführen. Es handelt sich um eine Sammlung von Einzelstudien, die teilweise schon an anderer Stelle publiziert sind und hier als Gesamtheit präsentiert werden. Dabei ist auffällig, daß die praktische Philosophie und der Marburger Neukantianismus deutlich überwiegen. Das Übergewicht des Marburger Neukantianismus rechtfertigt Pascher mit dem Hinweis, daß nur in diesem die „praktische Philosophie ihren Niederschlag in ausgearbeiteten Entwürfen zur Moral-, Rechts- und Sozialphilosophie gefunden“ (S. 13) habe. Diese Rechtfertigung wirkt insbesondere im Hinblick auf Emil Lask, die Wertphilosophie der Südwestdeutschen Schule und deren politischer Philosophie im 1. Weltkrieg etwas künstlich. Selbst wenn man ihr folgen könnte, muß auf jeden Fall bemerkt werden, daß der Titel des Buches etwas unglücklich gewählt ist.

Die Einführung setzt ein mit der Klärung des philosophischen Hintergrundes der Entstehung des Neukantianismus im 19. Jahrhundert, d. h. mit einer Darstellung des Kantianismus und Hegelianismus in dieser Zeit. Danach folgt ein kurzer Überblick zur Ausbreitung des Neukantianismus, die sich stark an der Studie von Köhnke orientiert und den großen Einfluß von Fichte betont. Es folgt eine Darstellung der Grundpositionen des Neukantianismus. Hier werden neben dem Marburger Neukantianismus auch die Südwestdeutsche Schule und die realistische Spielart Riehls erläutert. Der vierte Teil geht ein auf die praktische Philosophie Cohens. Hier stellt Pascher vor allem

auch das Verhältnis von Hegel und Cohen heraus. Er plädiert dafür, daß Cohens praktische Philosophie bzw. seine Staatsethik als eine Art Mittelposition zwischen Kant und Hegel zu betrachten sei. Dies entspricht zwar nicht dem Selbstverständnis von Cohen, der sich in der Ethik des reinen Willens entschieden von Hegels rechts- und geschichtsphilosophischen Überlegungen distanziert und eindeutig die kantische Position bevorzugt. Pascher macht aber überzeugend deutlich, daß Cohens Staats- und Rechtsethik hegelianisch geprägt ist, insofern Cohen Kants Gesinnungsethik ablehnt und bestreitet, „daß in der moralischen Gesinnung des einzelnen das entscheidende Kriterium des Guten zu sehen sei“ (S. 90). Paschers Interpretation gewinnt auch durch das seit Cohen revidierte Hegelbild an Plausibilität. Dies wird vor allem am viel kritisierten Satz aus der Vorrede in die Rechtsphilosophie von 1821 deutlich: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Cohen hat sich gegen diesen Satz mit Kant gewehrt. Er gibt zwar den zweiten Teil des Satzes zu, bestreitet aber den ersten Teil mit aller Vehemenz: „Was vernünftig ist, das ist nicht wirklich, sondern es soll wirklich werden“ (Ethik des reinen Willens, S. 313). Wie die Nachschriften der Philosophie des Rechts, die von Iltting und Henrich herausgegeben wurden, zeigen, entspricht das annäherungsweise durchaus der Hegelschen Position, wenn man bedenkt, daß bei Cohen hinter dem Sollen auch ein Geschichtsoptimismus steckt. Bei der von Henrich herausgegebenen Nachschrift lautet der Satz: „Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig.“<sup>10</sup> Dieser Satz entspricht durchaus der Position, die Cohen vertreten hat.

Im fünften Kapitel beleuchtet Pascher den Einfluß des Marburger Neukantianismus auf die Sozialdemokratie und den Revisionismusstreit. Das sechste Kapitel beschäftigt sich mit den Weltkriegsschriften. Hier wird auch Cassirer einbezogen und das Urteil Lübbes gegen Natorp aufrechterhalten. Aber auch Cohens nationalistische Schriften werden kritisiert, wobei Pascher deutlich macht, daß das emphatische Eintreten für die deutsche Kulturturnung sich bei Cohen ab 1916 merklich abkühlt. Das letzte Kapitel schließlich beschäftigt sich mit dem Einfluß Cohens auf die Rechtsphilosophie Kelsens. Hier wird deutlich, wie die spezifische Spielart der Transzendentalphilo-

<sup>10</sup> G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. von Dieter Henrich (Frankfurt a. M. 1983) 51.

sophie Cohens die Überlegungen Kelsens beeinflusst und als methodische Grundlage für den zentralen Gedanken der Grundnorm gedient hat.

Die Einführung ist durchaus empfehlenswert, wenn auch gewisse Vorbehalte angebracht sind. Es soll hier nur einer genannt werden, und zwar der ständig wiederkehrende Utopieverdacht, den Pascher im Zusammenhang mit dem Sozialismus und der Staatskonzeption gegen den Marburger Neukantianismus formuliert. Dieser Verdacht resultiert aus einem falschen Verständnis des Ideals bei Cohen. Zwar ist es angebracht, den politischen Idealismus kritisch zu beleuchten, doch sollte diese Kritik immanent sein und das konzeptionelle Gebäude beachten. Das macht Pascher aber gerade nicht, seine Kritik kommt von außen. Nur so kann er zu einem Urteil wie dem folgenden kommen: „Cohen strebt letztlich nur mehr das Wünschenswerte an, nicht mehr eine Synthese zwischen dem Wirklichen und dem Wünschenswerten“ (S. 103). Hier verkennt Pascher die Funktion des Ideals (des Wünschenswerten) grundlegend. Das Ideal ist bei Cohen nicht einfach ein Jenseitiges, sondern der Zielpunkt, der die Aufgabe und die Entwicklungslinie definiert. Das Ideal des humanen, sozialen Staates ist bei Cohen der Zielpunkt, der nicht in einer jenseitigen Ewigkeit, sondern, wie es in der Ethik des reinen Willens heißt, als Motivationskraft für das Subjekt des Willens und Handelns gedacht wird. Das Ideal des Staates soll das aktuelle, politische Handeln anleiten und bietet dadurch die Grundlage für ein ethisch-politisches Programm; für das Programm, einen gerechteren Staat herbeizuführen, das Cohen zeit seines Lebens vertreten hat.

Die Grundlage für dieses ethisch-politische Programm findet sich bei Hermann Cohen in der Rechtsphilosophie. Die Rechtsphilosophie spielt jedoch nicht nur bei Cohen, sondern auch bei Paul Natortp und insbesondere bei Rudolf Stammler eine entscheidende Rolle. In welchem Verhältnis die Theorien und Theorieentwicklungen dieser drei Autoren zueinander stehen, klärt *Claudius Müller* in seiner lesenswerten Untersuchung zur Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Dabei steht das bisher ungeklärte Verhältnis von Stammler zur Marburger Schule im Zentrum. Müller geht den historischen Theorieetappen zwischen 1896 und 1913 nach und stellt dabei die wechselseitigen Einflüsse der drei Denker heraus. Entgegen der vorherrschenden Meinung, daß es sich um drei unabhängige und divergente Konzepte von Rechtsphilosophie handle, macht Müller deutlich, daß „eine Schulgemeinschaft in be-

zug auf die Rechtsphilosophie bestand“ (S. 8). Das ist vor allem im Hinblick auf Stammler nicht selbstverständlich. Zwar läßt sich zum einen vor der Jahrhundertwende ein deutlicher Einfluß der neukantianischen Philosophie auf das rechts- und sozialphilosophische Werk Stämmers deutlich nachweisen. Zum anderen greifen auch Cohen und Natortp in ihren sozialphilosophischen und ethischen Schriften aus der gleichen Epoche zentrale Gedanken der Theorie Stämmers auf und entwickeln damit ihre eigenen philosophischen Konzepte weiter. Dennoch ist der Schulzusammenhang nicht ohne weiteres belegbar, hat sich doch Cohen in seiner Ethik des reinen Willens (1904) klar von Stammler distanziert. Im Gegenzug hat auch Stammler sich nicht nur biographisch, sondern auch theoretisch vom Neukantianismus und insbesondere von Cohens Philosophie distanziert. Daß trotz dieser Kontroversen und Divergenzen von einem Schulzusammenhang gesprochen werden kann, wird durch Natortps Vermittlungsversuch von 1913 deutlich. Obwohl Natortp den Ausgleich von Stammler und Cohen nicht leisten kann, muß es diesem Vermittlungsversuch „als ein grundsätzliches Verdienst angerechnet werden, daß in ihm die einzelnen Lehren der Marburger Rechtsphilosophie auf der Grundlage der gemeinsamen methodischen Position reflektiert“ (S. 179) worden sind. Diese gemeinsame Grundlage ist der „rein formale Gedanke des Sollens“ (S. 179), der in bezug auf die Rechtsphilosophie bei allen drei auf das Konzept eines „Naturrechts mit wechselndem Inhalte“ (S. 5) führt. Dieses Konzept steht zwischen der rechtspositivistischen Auffassung und dem klassischen Naturrechtsdenken, insofern die positiven, historische entwickelten Rechtssysteme an rechtsethische Prinzipien zurückgebunden werden. „Die Marburger Rechtsphilosophie stimmt somit mit dem in der gegenwärtigen Debatte in Anschluß an G. Radbruch als Unrechtsargument gegen den Rechtspositivismus vorgebrachten Gedanken überein, daß die bewußte Verleugnung der rechtsethischen Prinzipien die Verbindlichkeit des Rechts entfallen läßt“ (S. 188). Für Müller kann der Marburger Neukantianismus deshalb Wege aufzeigen, „auf denen eine Vermittlung von Naturrechtsdenken und positivistischer Auffassung gelingen kann“ (S. 5). Leider führt er diesen interessanten Ansatz gerade in Hinblick auf die moderne Diskussion zu wenig aus. Der Hauptteil seiner sorgfältigen Studie widmet sich nur der historischen Analyse der einzelnen Positionen. Dabei liegt das Hauptgewicht auf der Analyse der Wissenschaftlichkeit des Rechts und der formalen



und methodischen Grundlegung der Rechtsphilosophie bei Cohen, Stammler und Natop. Müller läßt die materialen ethischen Prinzipien, unter denen das Recht beurteilt werden muß, ebenso außer acht wie die politische Dimension des Ansatzes eines Naturrechts mit wechselndem Inhalt. Bei ihm bleibt damit letztlich unerwähnt, daß die Rechtsphilosophie von Cohen, Stammler und Natop implizit auch eine Theorie des ethischen Sozialismus darstellt; eine Theorie, die gegen die herrschenden Strukturen in Recht, Wirtschaft und Staat die Würde des Menschen einklagt. Unter dem Titel „Naturrecht“ wird etwa Cohens Ethik zu einer Kritik am Bestehenden und zu einer Gewissensfrage der Jurisprudenz: Die gewissenhafte und kritische Rechtswissenschaft muß sich Rechenschaft darüber geben, „ob das positive Recht in seinen fundamentalen Begriffen von Person und Sache einen unversöhnlichen Widerspruch bildet zum Naturrecht, nämlich zur Ethik“ (Ethik des reinen Willens, S. 603).

Auch die neueste Publikation zum Marburger Neukantianismus von *Hartwig Wiedebach* beschäftigt sich mit einer politischen Frage, und zwar mit dem untergründigen Motiv des nationalen Bewußtseins bei Hermann Cohen. Dabei handelt es sich beim deutschen Juden um ein doppeltes nationales Bewußtsein. Wiedebach geht es darum, die Spuren dieses doppelten Nationalitätsbewußtseins in der systematischen Philosophie von Cohen nachzuweisen. Seine These ist dabei auf den ersten Blick verblüffend: „Die Systematik Cohens insgesamt, nicht etwa nur die Religionsphilosophie, ist in spezifischer Weise der Ausdruck eines nationalen Selbstbewußtseins“ (S. 1). Diese starke These läßt sich nur auf indirektem Weg beweisen, da Cohen sich in seinen systematischen Werken nur wenig, nicht grundlegend und vielfach abwehrend mit der Nationalität beschäftigt hat. Überdies hat er keine „ausgearbeitete Theorie der Nationalität vorgetragen“ (S. 308).

Kenntnisreich unternimmt Wiedebach diesen indirekten Beweis, indem er in einem ersten Teil die „lebensgeschichtlichen Konfrontationen und Ereignisse“, die „Cohen dazu veranlaßten, ‚Nationalität‘ als einen spezifischen Begriff zu entwickeln“ (S. 59), darstellt. Es handelt sich hierbei vor allem um den Antisemitismus, den Cohen sein Leben lang zu spüren bekommen hat, die Frage nach der Assimilation, die Auseinandersetzung mit dem Zionismus und der jüdischen Orthodoxie und das Ereignis des 1. Weltkrieges. Die Ergebnisse dieser lebensgeschichtlichen Betrachtung dienen Wiedebach als Ausgangspunkt für die systemati-

sche Erarbeitung der Frage nach der Nationalität, die im zweiten Teil anhand der Logik der reinen Erkenntnis von 1902 einsetzt. Dabei ergibt sich, daß Cohen zwei Momente des Nationalen kennt, die sich gegenüber stehen; nämlich ein mehrheitliches und ein allheitliches Moment: Die allheitliche Definition der Nationalität umfaßt die Einheit der Nation, welche die Mehrheit der Nationalitäten in der Nation zusammenfaßt. „Das mehrheitliche Moment stiftet gewissermaßen den Ansatz einer geschichtlichen Bestimmung, während das allheitliche den Zweck dieser Bestimmung entwirft“ (S. 97). Im dritten Teil wird anhand der Ethik des reinen Willens dargestellt, daß Nationalität in der Ethik immer nur in der Einzahl und damit nur als Allheit zu denken ist. „Völker als Vielheit kann es in Cohens ethischer Reflexion nicht geben“ (S. 292). Das Volk der Ethik, das zum Staatsvolk der Nation wird, ist das deutsche Volk. Die genauere Ausgestaltung dieser Volksidee geschieht in der Ästhetik, der sich Wiedebach im vierten Kapitel zuwendet. Hier wird die Volksidee konkretisiert und in seiner Besonderheit herausgestellt. Die Besonderheit des deutschen Volkes ist dabei ihre Reinheit. „Die Deutschen sind das ‚Urvolk‘, in dem allein ‚Ursprünglichkeit‘ waltet“ (S. 203). Wiedebach macht deutlich, wie diese Vorstellung des Deutschen in Cohens Ästhetik des reinen Gefühls von 1912 sich darstellt. Mit diesen Analysen leistet Wiedebach einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Ästhetik Cohens, die bis anhin in der Forschung wenig beachtet worden ist. Mit Recht weist er nach, daß Cohen in der Ästhetik die Vorstellung des deutschen Volkes mystifiziert. Das Volk der Reinheit bekommt den historischen Auftrag, das zukünftige Ideal der Humanität, das in der deutschen Kunst zur Reinheit gekommen ist, zu realisieren. Das deutsche Volk wird von Cohen von den anderen Völkern unterschieden und erhält den Auftrag „der Erziehung dieser anderen [Völker] zur einheitlichen Kontinuität der sozialistischen Weltgeschichte“ (S. 203). Damit wird deutlich, daß Cohens Vorstellung eines Staatenbundes unter der Führung Deutschlands, die er während des 1. Weltkrieges vertreten hat, letztlich ästhetisch begründet ist und auf einer Mystifizierung der deutschen Kultur aufruht. Diese Mystifikation läßt sich jedoch nicht erst in der Ästhetik finden, sondern schon in einem der ersten Aufsätze von Cohen, nämlich im 1867 anonym veröffentlichten Aufsatz „Heinrich Heine und das Judentum“. Schon dort entwickelt Cohen im Rückgriff auf Heines Überlegungen zum Kulturauftrag der Deutschen die Vorstellung, daß Deutschland die geschichtliche Aufgabe zu-

komme, die Menschheit zu befreien und das göttergleiche Geschlecht hervorzubringen.

Die Frage ist nun, wo bei dieser Idealisierung der deutschen Kulturnation der zweite nationale Pol (das Judentum) Cohens bleibt. Diese Frage klärt Wiedebach im fünften Kapitel anhand der Religionsphilosophie von Cohen. In der Religionsphilosophie, die sich am Rande des Systems ansiedelt, bricht kein neues Motiv in das Denken Cohens ein. Vielmehr tritt „eine seit langem angelegte Disposition ... an die Oberfläche“ (S. 221). Für das deutliche Auftreten dieser Disposition des Jüdischen in der späten Religionsphilosophie macht Wiedebach hauptsächlich ein historisches Phänomen geltend. Die um die Jahrhundertwende zunehmende Debatte um den Zionismus lockte Cohen aus der Reserve. „Nur die zionistische Entwicklung konnte Cohen so nachhaltig beunruhigen, daß er mit einer Theorie hervortreten mußte, die bis zur Hoffnung auf Unsterblichkeit und bis zu deren Quelle im ‚Verdienst der Väter‘ alles aufdeckt, was Cohen an metaphysischem Potential positiv zur Verfügung stand“ (S. 314f.). Was ist nun aber dieses metaphysische Potential im Hinblick auf den Begriff der Nationalität? Es ist die religiös geprägte Form der Nationalität der Juden: die Nationalität als Gemeinde. Diese Form erhält hinsichtlich der Juden eine symbolische Dimension. Indem die Juden in der Diaspora auf einen national verfaßten Staat und damit auf politische Macht verzichten, kommt ihnen eine Funktion im Hinblick auf die Welt zu. Sie bewahren als Volk „das Problem der Allheit, entsagen aber seiner politischen Realisierung“ (S. 294). Durch diese Entsagung werfen die Juden einen Ausblick auf die Allheit und ermöglichen die Reifung der Völker hin zu einem Völkerbund, in dem die umfassende Aufgabe der Menschheit realisiert wäre: „Der ethische Begriff des Volkes, der keine Vielheit kennt, wäre verwirklicht“ (S. 295). Die konkrete politische Realisierung dieses universalen Zieles ist für Cohen die Aufgabe der deutschen Nation. Sie übernimmt die „universale Übersetzung des jüdischen Monotheismus“ (S. 295). Wie schon Rosenzweig kritisch bemerkt hat, wird damit das Deutschtum als Religion gewertet (S. 296, Fn. 81). Der Zionismus wird von Cohen konsequenterweise abgelehnt, denn er gefährdet die ethisch-politische Sendung der Juden in der Diaspora, indem er einen jüdischen Staat fordert und damit die Juden auf die Stufe der anderen Staatsvölker setzt. Damit verunmöglicht er, daß die Juden die Reifung der Völker befördern und die Bewegung hin zu einem universalen Staatenbund lenken. Die Wiederherstellung Israels

kann für Cohen nicht durch den Zionismus erfolgen, sondern ist letztlich die Aufgabe der deutschen Kulturnation, die den humanen Staatenbund realisieren wird. „Stellvertretend soll Deutschland die Selbstbekehrung der Völker vollziehen und damit auch Israels Frömmigkeit in jener modernen Umkehr des noachidischen Frömmigkeitsbeweises bestätigen, in prophetischen Bild gesprochen: dem Einzigen Gott das Geschenk der Wiederherstellung Israels darbringen“ (S. 306). Diesen heute nur mehr historisch verständlichen Gedanken stellt Wiedebach kritisch dar, indem er Cohen als unentwegten Don Quichotte vorführt, „dessen innere Überzeugung in einem bleibenden Mißverhältnis zur Wirklichkeit der politischen Organisation stehen muß“ (S. 306). Die Studie besticht durch die unerwarteten und doch erhellenden Bezüge, die immer auch kritisch vorgeführt werden. Das Problem der Studie zeigt sich jedoch immer wieder dort, wo Wiedebach ethisch-politische Einsichten mit religiös-individuellen zusammenbringt, so etwa beim Problem der Armut. Armut wird, so Wiedebach, auch dem Judentum zugesprochen. Die Juden sind die Armen, da sie Fremde sind. Damit werden sie zum Urtypus des Menschen. Als Arme und Fremde stehen die Juden für die menschlichen Schwächen und werden zum Motor der inneren Dynamik der Politik (vgl. S. 303), da ihnen Mitleid erwächst. Aufgrund dieser Überlegung macht Wiedebach geltend, daß für Cohen die Armut in erster Linie kein ökonomisches, sondern ein ethisch-politisches Problem sei. In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß die Betonung der symbolischen und mythischen Dimension bei Wiedebach teilweise zu einem Verlust des realpolitischen Gehalts von Cohens Philosophie führt. Indem er die Untergrundmotive herausstellt, verdeckt er die politischen Dimensionen bei Cohen. So ist etwa die Armut bei Cohen durchaus ökonomisch zu verstehen. Die Grundfrage ist die ökonomische Armut und das Ziel ist die Befreiung des Menschen aus seiner ökonomischen und materiellen Unfreiheit. Das wird sehr deutlich an Cohens Überlegungen zum Sozialismus, die sich aus dem sozialen Gehalt der jüdischen Prophetie speisen. Entscheidend ist nun, daß dieser soziale Gehalt – zumindest vor 1912 – nicht religiös gefaßt wird, sondern politisch und ökonomisch. Gerade diese Dimension verdeckt Wiedebach in seiner lesenswerten Studie. Damit verfehlt er aber das von ihm gesuchte konkrete politische Projekt Cohens (S. 315) zumindest teilweise und leistet einer Mystifizierung der Gedanken Cohens Vorschub.

*Peter A. Schmid (Zürich)*

*Sokrates. Gestalt und Idee. Sokrates-Studien I (= Die graue Reihe, Bd. 11), hg. von Herbert Kessler, Kusterdingen 1993, 202 S., 10 Abb., ISBN 3-906336-11-5;*

*Sokrates. Geschichte, Legende, Spiegelungen. Sokrates-Studien II (= Die graue Reihe, Bd. 14), hg. von Herbert Kessler, Kusterdingen 1995, 296 S., 15 Abb., ISBN 3-906336-14-X.*

Die antiken Charakteristiken des Sokrates streben zu weit auseinander, um ein klares Bild des historischen Sokrates gewinnen zu können: verschrobener Wirtkopf (Aristophanes), universalphilosophischer Weltweiser (Platon), praktischer Philosoph (Xenophon) oder Götterleugner und Jugendverderber (Anklageschrift des Jahres 399). Der Interpret sieht sich vor nahezu unüberwindbare hermeneutische Schwierigkeiten gestellt. Daß die Beschäftigung mit Sokrates dennoch nicht aufhörte, ist in der wohl am besten von Kaiser Julian formulierten Einsicht begründet (or. 6, 10): Alle, die jetzt ihr Heil in der Philosophie fänden, verdankten dies Sokrates. Von ihm ging ein – wie immer genau zu bestimmender – Impuls für die Philosophie aus, der ihn in den Augen der Nachwelt zum Prototyp des Philosophen schlechthin werden ließ.

Das jüngste Glied in der Kette der Näherungsversuche sind die ersten beiden von der ‚Sokratischen Gesellschaft‘ vorgelegten Bände der Reihe ‚Sokrates-Studien‘. Die Bandbreite der Beiträge ist groß, sie reicht von der historisch-philologisch arbeitenden Untersuchung über das philosophisch-systematische Essay bis zur archäologischen und kunstgeschichtlichen Arbeit.

Im ersten Band beeindruckt gleich der erste Beitrag der Althistorikerin Renate Zoepffel (‚Sokrates und Athen‘). Sie versucht, mit einem hohen Grad an methodischer Reflexion den oben skizzierten Schwierigkeiten Rechnung zu tragen. Die Quellenlage mache ein Urteil über das historische Individuum Sokrates unmöglich. Möglich aber sei eine Analyse der von tiefer Verunsicherung geprägten politischen und mentalen Lage Athens im Jahre 399, die die Reaktion gegen alles scheinbar oder wirklich Destabilisierende verstehbar werden lasse. Mit den ‚Kontrahenten‘ des Prozesses stünden einander gleichsam zwei Prinzipien gegenüber (Sokrates: Freiheit des Individuums, Athen: Notwendigkeit gesellschaftlichen Zusammenlebens). Wenn zum Schluß nach Popper der platonische Sokrates, der auf einer absoluten Wahrheit beharre, gegenüber dem freiheitlichen Gesellschaftsverständnis Athens negativ bewertet und die athenische Abwehrreaktion gerechtfertigt

wird, so ist dies freilich ein merkwürdig unhistorisches Urteil. Denn gerade dieser Gesichtspunkt spielte in den antiken Vorwürfen gegen Sokrates nie eine Rolle. Zu den methodischen Stärken der Verfasserin gehört es freilich, daß sie sich der subjektiven Voraussetzungen ihres Urteils bewußt ist und sie dem Leser klar benennt.

Nach einem weniger erfreulichen Beitrag von Gerhard Schmidt (‚Die ironische Existenz des Sokrates in Platons Staat‘), der eine Auseinandersetzung mit den neueren Ergebnissen zur Dialogtheorie (Konrad Gaiser und Thomas A. Szlezák) vermissen läßt, setzt Franz Vonessen (‚Das Daimonion des Sokrates in platonischer Sicht‘) ein neues Glanzlicht. Die relevanten Stellen des Corpus Platonium erweisen das Daimonion – im Unterschied zum modernen Gewissensbegriff – als personale göttliche Instanz, die jede Seele im Moment ihrer Inkorporierung als Begleiter und Führer erhält. Doch während die Seelen der meisten Menschen ein vordergründig attraktives Lebenslos wählen und ihnen ein entsprechender Daimon zugewiesen wird, wählt sich die Seele des Sokrates umgekehrt den besten Daimon aus und überläßt diesem die Gestaltung des äußeren, irdischen Daseins. Sokrates' innere Vollkommenheit ist auch der Grund, warum er allein die Stimme des Daimonions vernehmen kann. Hier liegt für Vonessen auch der Schlüssel zum Verständnis der sokratischen Ironie. Für den innerlich vollkommenen Menschen wird der äußere Lebensvollzug zum Spiel, dem kein voller Ernst zugemessen werden kann.

In essayistischer Form stellt Hans-Georg Gadamer (‚Sokrates und das Göttliche‘) den platonischen Sokrates als Problemdenker heraus, der durch die Negativität seiner Untersuchungen dem Gesprächspartner die Brüchigkeit des vermeintlich Gewußten vor Augen führt. Selbst wo Platon Sokrates affirmativ auftreten läßt, im *Staat*, könne das Positive, das Gute selbst, nur im Mythos und im Sinne eines allgemeinen Korrektivs geschildert werden. Konkret beantworten müsse die Frage nach dem Guten jedoch jeder für sich selbst. Hier folgt Gadamer offenbar seiner eigenen hermeneutischen Theorie, nach der Texte fremder Epochen und Kulturen nur unter Einbeziehung des eigenen, historisch bedingten Standpunktes interpretierbar sind.

Karl Bormann (‚Sokrates im Urteil einiger antiker Autoren‘) will in seinem Beitrag nicht zu einer Bewertung des Sokrates kommen, sondern präsentiert im Sinne einer historischen Vorarbeit die wichtigsten antiken Quellen nach Gruppen geordnet.

Gerd Wolandt („Sokratik als unzerstörbare Form des Philosophierens“) stellt sich die Frage nach der bleibenden Bedeutung sokratischen Philosophierens. Er sieht in ihm eine Haltung, die nicht vor-schnell schon sicher zu wissen meint. Doch über diese Negativität hinaus führe sokratisches Fragen zu absoluten Werten und Maßstäben, von denen her die übrigen Lebensinteressen (Wirtschaft, Ökologie u.s.w.) erst sinnvoll in ihrer relativen Bedeutung erkannt und eingeordnet werden könnten. Daher sei Sokrates Begründer der Philosophie, ja fleischgewordener philosophischer Logos.

Heinrich Schipperges („Sokratischer Geist in antiker Medizin“) kann anhand der Äußerungen des platonischen Sokrates zur Medizin zeigen, daß damit, im Gegensatz zur modernen Auffassung, nicht nur eine die Symptome kurierende Krankenversorgung gemeint ist, sondern, daß sie zusammen mit Gesundheitsbildung und Lebensführung auf die Gestaltung des Lebensganzen zielt. Dieses integrale System der Medizin könne auch heute wieder richtungweisend sein.

Der letzte Beitrag kommt von archäologischer Seite. Ingeborg Scheibler („Zu den antiken Bildnissen des Sokrates“) stellt sachkundig zunächst die literarischen Zeugnisse über Sokrates' Aussehen sowie die drei Typen der antiken Sokrates-Großplastiken vor, die nur noch in römischen Kopien vorliegen. Bei der Auswertung für den historischen Sokrates sind methodische Kautelen nötig. Veränderungen durch die römischen Kopisten, aber auch schon die typisierende physiognomische Gestaltung der Originale – etwa als Denker, als Außenseiter – lassen einen Schluß auf sein individuelles Aussehen nicht zu. Gemeinsam ist den bildlichen Darstellungen jedoch die silenhafte Häßlichkeit. Hier öffnet sich ein Durchblick auf die historische Sokratesgestalt, die den damaligen Normen von Schönheit nicht entsprochen haben kann.

Der zweite Band läßt eine deutlich andere Gewichtung erkennen. Der erste, bemerkenswerte Beitrag kreist noch um den historischen Sokrates: Jürgen Malitz („Sokrates im Athen der Nachkriegszeit“) kann durch sorgfältige Analyse der historischen Umstände wahrscheinlich machen, warum Sokrates' Verurteilung gerade in das Jahr 399 fiel. Doch dann kommt die Wirkungsgeschichte zu Wort. Franz Vonessen („Sokrates vor Gericht“) stellt durch einen Vergleich mit den negativen, wahrheitsfeindlichen Urteilen der Zeitgenossen als Signum des Sokrates in der platonischen Darstellung unbeirrbarere Aufrichtigkeit heraus. Karin Alt („Das sokratische Daimonion in der Darstellung Plutarchs“) legt scharfsinnig die be-

sondere Ausformung der Lehre vom sokratischen Daimonion bei Plutarch dar im Sinne einer besonderen Reverenz des Mittelplatonikers an sein philosophisches Vorbild. Aus profunder Kenntnis neuplatonischer Texte kann Werner Beierwaltes („Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken“) den sokratischen Auftrag zur Selbsterkenntnis als notwendige Voraussetzung zu der von den Neuplatonikern erstrebten Transzendierung des eigenen Selbst aufweisen. Dieses Ergebnis scheint dem Rezensenten nicht zuletzt deshalb bedeutsam, weil es davor bewahrt – v.a. im Zusammenhang mit Augustinus – in dem (neuplatonischen) ‚nosce te ipsum‘ bereits einen Vorläufer des cartesianischen ‚cogito‘ zu sehen. Reinhardt Häußler („Von Sokrates zu Marc Aurel: Die kleinen und die großen Räuber“) kann zeigen, wie die sokratische Maxime, Unrecht lieber erleiden als tun zu wollen, für den stoisch-kosmopolitisch gesonnenen, aber doch immer wieder zum Krieg gezwungenen römischen Kaiser zum Problem werden konnte.

Den großen Schritt in die Moderne vollziehen die letzten drei Beiträge: bei Wolfgang von Löhnneysens kunstgeschichtlichem Beitrag („Der sterbende Sokrates. Jacques Louis Davids Gemälde von 1787 im Rahmen der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts“) bleibt es nicht bei einer motivgeschichtlichen Bildanalyse. Eindrucksvoll wird deutlich, wie sich an der Verarbeitung der Sokratesgestalt Einsicht in die geistesgeschichtliche Situation des kurz vor der Revolution stehenden Frankreich gewinnen läßt. Renate Vonessen („Philosophie als Sokratie – Novalis' Sokratesbild“) läßt einerseits die Bedeutung des Sokrates für Novalis als des wahren Erziehers der Menschheit, der die Kunst der Wahrheitsfindung und als ‚Sokratie‘ Gewissensentfaltung gebracht habe, deutlich werden und zeigt andererseits, wie dieses Ideal auch literarisch (etwa im ‚Heinrich von Ofterdingen‘) wirksam wurde. Kündig arbeitet schließlich Gerhard Schmidt („Hegels Urteil über Sokrates“) die Beurteilung Hegels auf, die Sokrates im Prozeß der Bewußtwerdung des Weltgeistes in der Geschichte eine Sonderstellung in der Geschichte der Philosophie zuweist.

Von Interesse wäre im Gang durch die Wirkungsgeschichte sicher auch noch ein Blick in das Mittelalter gewesen, das mit einem unvermittelten Sprung über 1600 Jahre übergangen wird. Es ist kaum vorstellbar, daß sich über einen solchen Zeitraum hinweg nicht noch etliches an Material finden ließe. Vielleicht bleibt diese Aufgabe den – hoffentlich bald – folgenden Bänden vorbehalten.

Die Beiträge der beiden bis jetzt erschienenen

Bände können und wollen auch gar nicht zu einem gleichsam additiv erreichbaren und schlagwortartig resumierbaren Gesamtergebnis führen. Sie beleuchten durch ihre unterschiedliche fachliche Herkunft und Durchführung die facettenreiche Gestalt des Sokrates, auf die sie alle als ihr Zentrum bezogen sind, in einer insgesamt glücklichen Weise unter vielerlei Aspekten. Sie beeindrucken im ganzen durch Kompetenz der Verfasser, durch den mittels interdisziplinärer Arbeit erreichten weiten, Fachgrenzen überschreitenden Horizont und durch ihre nicht in rein historischer Analyse und Klassifizierung verbleibende, um aktuelle Orientierung bemühte Zielsetzung. Ihre Qualität läßt die besprochenen Bände jedenfalls in der Fülle ‚sokratischer‘ Literatur zu einem bleibenden Gewinn werden.

Christian Pietsch (Mainz)

*Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar. Im Auftrag der Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, hrsg. v. Ernst Heitsch und Carl Werner Müller, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Bd. III, 2 Philebos, Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede, 1996, 450 S., ISBN 3-525-30409-9; Bd. III, 4 Phaidros, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, <sup>2</sup>1997, 281 S., ISBN 3-525-30437-4; Bd. XI, 2 Nomoi (Gesetze), Buch I-III, Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, 1994, 540 S., ISBN 3-525-30433-1.*

Ausgaben der Werke Platons in deutscher Übersetzung gibt es viele, und einige, wie beispielsweise die zweisprachige Studienausgabe<sup>1</sup>, haben ihren festen Platz in der Platon-Forschung. Warum also eine neue Ausgabe, wenn eine durchweg zeitgemäße komplette Neuübersetzung der Dialoge zwar begrüßenswert, aber nicht unbedingt notwendig ist? Weil, so könnte man antworten, nicht nur eine zeitgemäße Übertragung, sondern eine einheitliche, durchgehend kommentierte Werkausgabe geboten werden soll, die im deutschen Sprachraum bisher fehlt.

Nun liegen die ersten vier Bände der von der Mainzer Akademie der Wissenschaften in Auftrag gegebenen kommentierten Ausgabe vor. Dieses auf etwa 40 Einzelbände angelegte Werk folgt in der Buchreihenfolge der antiken Tetralogieordnung. Deshalb wird sie auch Übersetzungen und Kommentare zu als unecht eingestuften Schriften aus dem Corpus Platonicum – *Alkibiades II*,

[*Ant*] *Erastai, Minos, Epinomis* – bieten. Wer auch die übrigen, Platon nur zugeschriebenen Schriften berücksichtigen will, wird auf eine ausführliche deutschsprachige Kommentierung verzichten müssen und weiterhin auf die Übertragungen der Berliner Ausgabe oder die zweisprachige Ausgabe von Platons sämtlichen Werken angewiesen sein.<sup>2</sup> Hier würde man sich nicht nur der Vollständigkeit halber einen Ergänzungsband der Mainzer Akademie wünschen.

Die Liste der annähernd dreißig Übersetzer und Kommentatoren, die für die neue Reihe gewonnen werden konnten, ist wegen der versammelten Kompetenz beachtlich, weshalb hohe Erwartungen gerechtfertigt sind. Neben klassischen Philologen sind auch einige Philosophen an diesem Projekt beteiligt, jedoch fällt auf, daß sich unter den als kompetent ausgewiesenen Mitarbeitern kaum ein Anhänger der Tübinger Schule findet, so daß die Mainzer Ausgabe weitgehend der Dialogtheorie Schleiermachers folgen wird – was bei entsprechender Kommentierung durchaus kein Nachteil sein muß.

Erfreulich ist, daß nicht nur eine korrekte Übersetzung geboten werden soll – bei einem solchen Unternehmen eine Selbstverständlichkeit –, sondern auch der Anspruch besteht, einen Eindruck von der Eleganz und der Lebendigkeit platonischer Dialoge zu vermitteln. Wer sich einmal durch Schleiermachers Platon gearbeitet hat, weiß, daß manchmal der griechische Text leichter zu verstehen ist als die Übersetzung<sup>3</sup> – mag sie auch noch so getreu und eng an den grammatischen Konstruktionen des Originals orientiert sein. Unter ähnlichen Problemen leidet die zuver-

<sup>1</sup> Vgl. Platon, Werke in acht Bänden, gr./dt., übers. v. F. Schleiermacher, hrsg. v. G. Eigler (Darmstadt 1990).

<sup>2</sup> Vgl. Platon, Sämtliche Werke, hrsg. v. E. Loewenthal (Berliner Ausgabe) Heidelberg <sup>8</sup>1982 (Berlin <sup>1</sup>1940); Platon, Sämtliche Werke in zehn Bänden, gr./dt., nach der Übers. v. F. Schleiermacher, erg. d. F. Susemihl u.a., hrsg. v. K. Hülser (Frankfurt a.M. 1991).

<sup>3</sup> Auch die weit verbreitete Rowohlt-Ausgabe, die Schleiermachers Text teilweise überarbeitet und dem modernen Textverständnis angepaßt präsentiert, kann sprachlich und stilistisch kaum befriedigen; vgl. Platon, Sämtliche Werke, nach der Übers. v. F. Schleiermacher u. H. Müller, hrsg. v. W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck (Hamburg 1957–59) (zahlreiche Nachdrucke, zuletzt 1994 neu hrsg. v. U. Wolf).

lässige, aber eben deshalb manchmal hölzerner wirkende Übertragung von Rufener.<sup>4</sup> Mit Ausnahme einiger neuerer Einzelübersetzungen<sup>5</sup> hat bislang nur die von Apelt besorgte Ausgabe von Platons sämtlichen Dialogen einen lebendigen Lesegenuß geboten – der aber zu oft auf Kosten der Texttreue ging.<sup>6</sup> Zwar ist jede Übersetzung immer schon Interpretation und kann insofern nie den Rückgriff auf den Originaltext überflüssig machen, doch ist gerade für jene, denen der griechische Text verschlossen bleibt, ein Höchstmaß an Zuverlässigkeit und Texttreue wichtig. Eine kommentierte Ausgabe bietet nun einen Ausweg aus dem Übersetzungs-Trilemma zwischen philologischer Pünktlichkeit, argumentativer Klarheit und ästhetischer Eleganz, da philologische, philosophische, historische und thematische Erläuterungen und Anmerkungen im Kommentar die Übersetzung selbst zugunsten einer besseren Lesbarkeit entlasten. In dieser Hinsicht jedenfalls entsprechen die bisher erschienenen Bände den von den Herausgebern selbst gestellten Ansprüchen. Zudem wird der teilweise veraltete Gesamtkommentar von Gauss<sup>7</sup> abgelöst und die übrige Kommentarliteratur zusammengefaßt. Eine Vernachlässigung des philosophischen Gehaltes zugunsten philologischer Erläuterungen ist dabei kaum feststellbar, gilt doch besonders bei Platon der Zusammenhang von Philosophie und Philologie: ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι.<sup>8</sup> Die Literaturverzeichnisse bieten in einem manchmal zu knappen Rahmen einen Überblick über aktuelle und wichtige Publikationen zu den jeweiligen Dialogen.

Unverzichtbar sind trotz *Lexicon Platonicum*<sup>9</sup> die der Mainzer Ausgabe angefügten Stellen-, Namen-, Sach- und Wortregister. Der *Philebos* ist bereits damit versehen und auch der *Phaidros*-Band ist in der kürzlich vorgelegten zweiten Auflage um die entsprechenden Register erweitert worden. Bleibt zu hoffen, daß nicht nur die *Nomoi*, von denen bislang nur der erste Teilband vorliegt, sondern auch alle weiteren Bände ebenfalls mit Registern ausgestattet werden.

Der *Philebos*, die mit überraschenden Ergebnissen über das Verhältnis von Lust und Wissen aufwartende, aber wenig beachtete Spätschrift Platons, wurde von Dorothea Frede flüssig lesbar übersetzt und im Sinne einer einheitlichen Interpretation kenntnisreich kommentiert. Eine faire Würdigung der Vielfalt möglicher Deutungsansätze schied der Kommentatorin zufolge aus Gründen der Beschränkung aus. Zudem wurde statt eines fortlaufenden Kommentars die Form des in sich geschlossenen Kurzesays gewählt, da

so die zum Verständnis der Textstellen unverzichtbaren Zusammenhänge des Dialogs stets gegenwärtig gehalten werden sollen. Dem ist entgegenzuhalten, daß Benutzer von Kommentaren meist sowohl Überblicks- als auch Detailinformationen erwarten, weshalb sie Frides Argumente zu Beschränkung und Form des Kommentars wenig überzeugen dürften: Die gebotenen 280 Seiten Kommentar hätten zugunsten einer, wenn auch nicht in jedem Einzelfall abwägenden Würdigung der Vielfalt der Interpretationsansätze überschritten werden können, zumal eine Kommentarausgabe nicht unbedingt handlich sein muß. Eine geschlossene Interpretation wäre besser als separate Monographie erschienen, erwartet man doch von einem Kommentar zurecht einen möglichst umfassenden, wenn auch nur skizzenhaften Überblick über den aktuellen Forschungsstand – und das heißt eben auch, über die ganze Breite der Interpretationsansätze informiert zu werden. Es ist sicherlich verdienstvoll, wenn bei der Auswahl der Kommentar- und Sekundärliteratur sachkundig und kritisch die Spreu vom Weizen getrennt wird, doch wäre ein Überblick über andere An-

<sup>4</sup> Vgl. Platon, Sämtliche Werke in acht Bänden, übers. v. R. Rufener, hrsg. u. eingel. v. O. Gigon (Zürich, München 1969 ff.).

<sup>5</sup> So z. B. die im Reclam Verlag, Stuttgart erschienenen Übersetzungen von E. Howald (7. Brief), M. Fuhrmann (Apologie, Kriton), E. Martens (Charmides, Parmenides, Theätet), W. Krautz (Protagoras) oder K. Vretska (Der Staat). Nicht unproblematisch ist die von A. Horneffer Anfang der 20er Jahren angefertigte und von K. Hildebrandt in den 30er Jahren eingeleitete „Blut und Boden“-Übersetzung der *Politeia*, die noch heute lieferbar ist, allerdings mit einer an entscheidenden Stellen gekürzten Einleitung (Stuttgart 1973).

<sup>6</sup> Vgl. Platon, Sämtliche Dialoge in deutscher Übersetzung, hrsg. v. O. Apelt, in Verb. m. K. Hildebrandt, C. Ritter u. G. Schneider (Hamburg 1988) (1923).

<sup>7</sup> Vgl. H. Gauss, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, 6 Bde. (Bern 1952–61).

<sup>8</sup> Platon, *Rep.* 582 e: „Notwendig, sagte er, ist dann, was der Weisheitsliebende und der Logosliebende lobt, das Richtigste“.

<sup>9</sup> Vgl. *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, condidit D. F. Astius (Leipzig 1835–38), s.a. das für Anfänger besonders geeignete *Platon-Lexikon* von O. Gigon und L. Zimmermann, Von *Abbild* bis *Zeuxis*. Ein Begriffs- und Namenlexikon zu Platon (München/Zürich 1987).

sätze und Literatur hilfreich, um dem Leser selbst die Wahl zu lassen.

Zweitens ist die Form des Kommentars als geschlossener Kurzesay nicht befriedigend, da vom Leser durchaus die Kenntnis des Gesamtzusammenhangs des Dialogs und das Bemühen um eine eigene, am Kontext orientierte Interpretation vorausgesetzt werden dürfen. Richtig ist zweifellos, daß sich viele Argumente der dramaturgisch durchkomponierten Dialoge Platons erst im Kontext erschließen, doch besagt dies noch nichts über die formale Gestaltung des Kommentars. Trotz der detaillierten Gliederung, die stets einen genauen Bezug zum platonischen Text herstellt, ist ein *schneller* Zugriff auf Informationen nur bedingt möglich. Die Essays in Kommentar und in den Appendizes sind durchweg informativ und gut geschrieben, auch ist ihre Lektüre ein Gewinn für den Leser, aber ein schnelles *Nachschnellen* zu weiterführenden Problemen, die nicht durch die in Detail- und Sachfragen kompetent Auskunft gebenden Fußnoten gelöst werden, ist nur schwer möglich.

Trotz dieser Einschränkungen ist Dorothea Frensdorffs Platonband durchweg gelungen und lobenswert. Läßt man sich auf die wahrscheinlich von den Herausgebern vorgegebene Form des Essays zur Kommentierung ein, so lernt man schnell das hohe philologische und philosophische Niveau des Kommentars schätzen.

Deutlicher als bei Frede stellt sich die Frage nach der Darstellungsform bei der vom Herausgeber Ernst Heitsch vorgelegten Übersetzung und seinem Kommentar des *Phaidros*, Platons Dialog über Liebe, Rhetorik und Schriftlichkeit. Auch hier ist der Kommentar nicht fortlaufend am Text orientiert, sondern in Essayform abgefaßt, was den schnellen Zugriff auf die Informationen erschwert. Der Kommentar ist gelehrt und in mancher Hinsicht hilfreich, jedoch ist hier grundsätzliche Kritik anzumelden. Es geht dabei nicht um Detailfragen, die, wie man sich auch entscheidet, immer strittig bleiben, sondern um den grundsätzlichen Anspruch des Kommentators, eine geschlossene Interpretation vorzulegen und damit andere Positionen zum Teil stillschweigend auszublenden oder en passant polemisch zu verwerfen. Diese Selbstbeschränkung spiegelt sich auch in Heitschs bemerkenswert kurzer Literaturliste wider, die in der zweiten erweiterten Auflage drei Seiten mit etwa achtzig Titeln umfaßt und deshalb eher Auskunft über die Interessen des Kommentators als über den Forschungsstand gibt. Auch wenn man Heitschs Meinung über Sinn und Unsinn der Debatte zur ungeschriebenen Lehre und Schriftlichkeit bei Platon teilt, wünscht man sich

doch in einem Kommentar zum *Phaidros* Informationen über die in den letzten Jahren hierzu am meisten diskutierten Probleme.

Ein weiteres Manko ist, daß Heitsch darauf verzichtet, die Namen der Dialogpartner beim Sprecherwechsel zu nennen. Indem die Redebeiträge nur durch Gedankenstriche abgetrennt werden, läßt sich neben Platzersparnis vor allem ein glatterer Lesefluß erzielen. Das ist zwar sehr angenehm, aber Zurückblättern oder Lektüreunterbrechungen lösen Verunsicherung darüber aus, wer gerade die Rede führt. Obwohl man einwenden könnte, daß dem antiken Leser ähnliches zugemutet und zugetraut wurde und sich auch der heutige Leser zurechtfinden müßte, haben sich Frede und Schöpsdau diesem Verfahren nicht angeschlossen – sehr zur Erleichterung des modernen Lesers. Indes ist die Übersetzung des *Phaidros* als weitgehend gelungen zu bezeichnen: Heitsch trifft den entspannten, heiter-ironischen und freundlichen Ton des Dialogs anfangs gut, und schafft damit jene Stimmung, die Wilamowitz-Moellendorff einmal trefflich mit der eines glücklichen Sommertages überschrieben hat.<sup>10</sup> Doch genau wie bei den meisten Übersetzungen des *Phaidros* (und des *Symposion*) bleibt die erotische Dimension des Dialogs über den Eros unterrepräsentiert, werden die kleinen Anzüglichkeiten und Tändeleien eher hölzern wiedergegeben. Auch ein gelehrtes Kommentarkapitel zur Knabenliebe (S. 234–236) kann dann nicht die knisternde Erotik zwischen Sokrates und Phaidros wiederauferstehen lassen. Heitschs Übersetzung und Kommentar sind hier wenig überzeugend.

Klaus Schöpsdau, der für Übersetzung und Kommentar der *Nomoi* zuständig ist, hat diese Schrift bereits für die zweisprachige Studienausgabe in der Übersetzung von Hieronymus Müller bearbeitet. Die nun vorgelegten ersten drei Bücher der *Nomoi* sind eine neue eigenständige Übersetzung der als trocken, spröde und altersweise geltenden Gesetze, und man merkt es der behenden Leichtigkeit der Übertragung an, daß sich der Übersetzer von dem Ballast der Müller-Bearbeitung befreit fühlte. Zudem fließt die Summe seiner langjährigen Beschäftigung mit den *Nomoi* in seine kenntnisreiche Kommentierung ein.

Schöpsdau, der hier den ersten deutschsprachigen Kommentar der kompletten *Nomoi* begonnen hat, löst das Kommentarproblem elegant, indem er beide Formen benutzt: Ein ausführlicher Ein-

<sup>10</sup> Vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (Berlin 1947 [1919]) 361.

leitungssessay gibt neben einem knappen Deutungsabriß auch Informationen zu Datierung, Thematik, Inhalt und Aufbau des Werkes. Der Kommentar selbst gliedert sich in größere Abschnitte, bei denen eine Interpretation der jeweiligen Passage den am Text fortlaufenden Erläuterungen vorangestellt wird. So bekommt man eine geschlossene Interpretation und die Möglichkeit zum Nachschlagen geboten. Leider wird auf die sacherklärenden kurzen Fußnoten verzichtet, an die man sich in den Ausgaben des *Phaidros* und *Philebos* schnell gewöhnt hat. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, das in den Folgebänden um Neuerscheinungen ergänzt und aktualisiert werden sollte, zielt offenbar auf Vollständigkeit für das 20. Jahrhundert und bietet durch klare Gliederung einen guten Überblick über den Forschungsstand.

Auch wenn die drei hier besprochenen Bände der Mainzer Ausgabe generell lobenswert sind, muß gefragt werden, an wen sie sich wendet. Man könnte meinen, die gute Lesbarkeit der Übersetzungen und die stupende Gelehrsamkeit der Kommentare sei ein Schwanken zwischen populärer und wissenschaftlicher Ausgabe, wobei der Laie den gelehrten Kommentar nicht braucht, während der Gelehrte die Übersetzung als eine Anbiederung an den zeitgenössischen Sprachgebrauch verwirft und sich den Kommentar für die Studienausgabe wünscht. Die Mainzer Platon-Ausgabe folgt hier offenbar den Spuren der deutschen Aristoteles-Gesamtausgabe<sup>11</sup> und teilt mit ihr Defizite und Vorzüge. Beiden fehlt vor allem der griechische Text parallel zur deutschen Übersetzung. Dieser Verzicht, zwar begründbar durch das Vorhandensein griechischer und zweisprachiger Ausgaben, ist aber allzu häufig mißlich und ärgerlich, zumal viele Anmerkungen und Kommentierungen nicht ohne längeren Rekurs auf den griechischen Text auskommen. Wer Griechisch kann (und ohne Griechischkenntnisse sind Teile der Kommentare kaum zu verstehen), möchte wissen, ob die Übersetzungen nicht nur angenehm zu lesen sind, sondern auch, ob sie dem griechischen Text entsprechen. Der Herausgeber muß seine Übersetzung durch den Text rechtfertigen. So wird auch der Philologe in jeder Übersetzung ein Stück Kommentar finden, der Nicht-Gräzist im Kommentar eine Rechtfertigung der Übersetzung. Da die Übersetzung sowohl in der Aristoteles-Gesamtausgabe als auch in der Mainzer Platon-Ausgabe den weit aus geringeren Teil des Buchumfanges ausmacht, würde eine zusätzliche Aufnahme des griechischen Textes kaum ins Gewicht fallen.

Im Gegensatz zur Aristoteles-Ausgabe trifft die

Mainzer-Ausgabe jedoch auf eine beachtliche Konkurrenz. Warum sollte man sich also gerade für diese Werkausgabe entscheiden? Gute Lesbarkeit und vor allem ein exzellenter Kommentar sind sicher gute Gründe. Die Aufnahme des griechischen Textes und größere Benutzerfreundlichkeit wären weitere Gründe. In jedem Fall darf man auf die noch folgenden Bände gespannt sein und hoffen, daß die Linie von Schöpsdaus Kommentierung fortgesetzt wird. Eine neue Gesamtausgabe sollte den Mut haben, eine Summe zu ziehen: „So weit sind wir heute“. Ob sie im weiteren Verlauf der Forschung eine echte Zäsur markiert, muß sich zeigen.

Jörg Pannier (Münster)

*Aristoteles, Über die Seele. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl und Otto Apelt. Felix Meiner, Hamburg 1995, LVII u. 298 S., ISBN 3-7873-1193-9.*

Horst Seidl schließt mit seiner Ausgabe der Aristotelischen *De anima* eine Lücke auf dem deutschen Buchmarkt. Endlich gibt es von dieser wichtigen Schrift eine deutsche Übersetzung mit griechischem Lesetext.

Der Einleitungsteil beginnt mit einer knapp gehaltenen Einführung, die den Inhalt der Schrift gut verständlich nachzeichnet (IX-XVII), ihre Stellung innerhalb der Aristotelischen Naturphilosophie beschreibt (XVII-XIX) und einige allgemeine Erklärungen zum Aristotelischen Seelenbegriff und seiner Erkenntnislehre (XIX-XXVIII) gibt. Nach einer Darstellung der „Interpretation von Aristoteles' Vernunftlehre in *De an.* III 4-5“ bei Themistios, Thomas von Aquin und Hegel (XXIX-LV) schließt der Einleitungsteil mit einem kurzen Literaturverzeichnis (LV-LVII).

Seidls Übersetzung (3-209) orientiert sich an der Theilerschen; ihr ist der griechische Text der Teubner-Ausgabe von Biehl und Apelt (3. Aufl. Leipzig 1926) gegenübergestellt.<sup>1</sup> In Fragen der Textkritik ist dieser durch die Ausgabe von

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe, begr. v. E. Grumbach, hrsg. v. H. Flashar (Berlin/Darmstadt 1956 ff.).

<sup>1</sup> Aristoteles, Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler (Berlin / Darmstadt 1959) [u. ö.].



Ross<sup>2</sup> sowie dessen Kommentar<sup>3</sup> überholt, aber Seidl vertritt die Meinung, „die neuen Varianten, die vom Teubner-Text abweichen“, seien „für den Inhalt oft nicht von entscheidender Bedeutung“, so daß er nur einige „wichtigere Abweichungen“ an den Seitenenden des griechischen Textes anführt (VII). Der Textzugang wird erleichtert durch einen Kommentar (211–277) und ein ausführliches zweisprachiges Register (279–298).

Der Nutzen der vorliegenden Ausgabe wird schnell deutlich, wenn man sie mit den beiden wichtigsten anderen deutschen Übersetzungen der *De anima*, derjenigen von Gigon<sup>4</sup> und von Theiler, vergleicht: Obwohl Gigons Übersetzung detailgetreuer als die Seidls sein dürfte, ist sie, da Kapiteleinteilungen, Kommentar sowie Register fehlen, schlechter zu benutzen. Theilers Übersetzung bildet die Grundlage für diejenige Seidls. Ihr gegenüber hat Seidl durch einige Veränderungen eine größere Nähe zur Gegenwartsprache erreicht. Theilers Kommentar ist stark philologisch ausgerichtet und auf die Erklärung von Details konzentriert. Demgegenüber bietet der Kommentar Seidls vor allem Zusammenfassungen der Sinnabschnitte und Erklärungen der Zusammenhänge, ohne mikrologisch auf Einzelprobleme einzugehen. Auch die Ausgabe von Theiler bietet kein Register.

Da weder Gigon noch Theiler einen griechischen Text anbieten, empfiehlt sich Seidls Übersetzung als einzige für eine deutsche Lektüre, bei der, ohne den Zusammenhang aus dem Blick zu verlieren, gelegentlich der griechische Text herangezogen werden soll. Dadurch, daß Seidls Ausgabe ein Register bietet, dessen deutscher Teil auch ohne Griechischkenntnisse benutzt werden kann, ermöglicht sie auch dem Nichtphilologen synoptische Interpretationen.

Allerdings hat auch Seidls Ausgabe deutliche Schwächen. Hier fällt, neben zahlreichen orthographischen Versehen in Übersetzung und Kommentar, vor allem die zu seltene Heranziehung des Kommentars von Ross bei der Verbesserung des veralteten Teubner-Textes auf. Zudem leistet Seidls Kommentar keine ausreichende Hilfestellung bei Verständnisschwierigkeiten, die aus der Verwendung des Teubner-Textes resultieren. Wir können dies hier nur beispielhaft an zwei Stellen aus einem zentralen Textstück der *De anima*, Γ 9–10, zeigen.

In diesen beiden Kapiteln sind die Abweichungen zwischen dem Teubner-Text und der Fassung in Ross' Kommentar zahlreich, ungefähr fünfundvierzig. Zwar betreffen die meisten dieser Abweichungen die Zeichensetzung, aber selbst kleine

Abweichungen im griechischen Text, wie die Setzung eines Kommas, können erhebliche Folgen für das Verständnis eines Arguments haben.

(1) So folgt Seidl bei der Übersetzung von Γ 10, 433 a 21, im Gegensatz zu anderen Stellen in Γ 9–10 (z. B. Γ 9, 432 b 10; Γ 10, 433 b 10), nicht dem Ross-Text und sieht in τὸ ὀρετικόν ein Akkusativ-Objekt zu τὸ κινεῖν, anstelle – wie Ross durch Kommasetzung anzeigt und Theiler richtig übersetzt – einer Apposition. Nach Seidls Übersetzung behauptet Aristoteles an dieser Stelle: „Eines ist ja, was das Strebevermögen bewegt“ (193), statt, wie es der Argumentationsverlauf erfordert, daß das Strebevermögen ein einheitliches Bewegendes ist. Dadurch wird, wie der Leser leicht prüfen kann, der Sinn des Arguments entstellt.

(2) Seidl übersetzt Γ 9, 432 b 15–17, wie folgt: „Die Ortsbewegung ist nämlich immer um eines Zweckes willen und ist entweder mit Vorstellung oder Streben verbunden; denn nichts bewegt sich, ohne zu streben und zu meiden, außer durch Gewalt.“ (191) Seidl folgt hier in seiner Übersetzung der Teubner-Ausgabe, die das ausschließende „Entweder ... oder“ durch die Wendung ἢ μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεως nahelegt. Das ausschließende „entweder ... oder“ ist überraschend, nachdem Aristoteles in B 2, 413 b 22–23, Vorstellung und Streben als gemeinsam aus dem Wahrnehmungsbesitz erfolgend bewertet hatte. Überdies paßt diese Disjunktion nicht zum Fortgang des Satzes, in dem allein Zustände des Strebevermögens, Streben und Meiden, als notwendige Bedingung für die Fähigkeit zur Fortbewegung genannt werden. Man sollte daher hier nicht dem Teubner-Text folgen, sondern der auch im Apparat dieser Ausgabe genannten Überlieferungsvariante, die das erste ἢ ausläßt; am besten wäre wohl, wie Ross im Anschluß an die Paraphrase eines antiken Kommentators vorschlägt, ein „und“ (καί) anstelle des zweiten ἢ zu lesen, wodurch sich die Vereinbarkeit von Streben und Vorstellung ergäbe. Seidl nennt leider weder Ross' Versuch zur Textverbesserung, noch erläutert er diese schwierige Stelle in seinem Kommentar. So hilft Seidl gerade denjenigen Lesern nicht, die, weil sie den Spezialkom-

<sup>2</sup> Aristotelis *De anima*. *Recognovit breuque annotatione critica instruxit* W. D. Ross (Oxford 1956) [u. ö.].

<sup>3</sup> Aristotle, *De anima*. Edited, with introduction and commentary by Sir David Ross (Oxford 1961) [u. ö.].

<sup>4</sup> Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst* (Zürich / München 1950) (u. ö.).

mentaren mangels griechischer Sprachkenntnisse nicht folgen können, auf seine Texterschließung angewiesen bleiben. Hier wäre, wie an einigen anderen Stellen, mehr Hilfestellung für den Leser wünschenswert.

Derartige Mängel lassen es ratsam erscheinen, Seidls Ausgabe nicht mit Ansprüchen zu messen, die an einen philologischen Kommentar gestellt werden müssen. Was die Zuverlässigkeit der Textgrundlage, die Detailschärfe bei der Erhellung schwieriger Passagen angeht, kann sie mit Ross' Kommentar nicht konkurrieren. Man sollte Seidls Buch daher als das nehmen, was es sein kann: eine vor allem für den akademischen Unterricht brauchbare Textgrundlage. In diesem Rahmen ist das Buch eine nützliche Neuerscheinung.

Christoph Jedan (Bonn)

Christof Rapp (Hg.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)* (= *Klassiker Auslegen*, Bd. 4), Akademie Verlag, Berlin 1996, VIII/331 S., ISBN 3-05-002865-3.

Die im Sinne einer Einheit auch als „Substanzbücher“ bezeichneten Bücher Z, H, Θ, in denen Aristoteles die ontologische Grundfrage „Was ist das Seiende?“ auf die Frage „Was ist die ousia (Wesen/Substanz)?“ reduziert und dann in unterschiedlichen Anläufen zu beantworten sucht, zählen ohne Zweifel zu den schwierigsten und dunkelsten Abschnitten seiner *Metaphysik* (*Met.*). Um so verdienstvoller ist es, wenn nun in der von Otfried Höffe in Zusammenarbeit mit dem Akademie Verlag konzipierten Reihe „Klassiker Auslegen“ als Bd. 4 auch eine Studienausgabe zu diesen für die Philosophie so einflußreichen Büchern vorliegt. Dem im Einband geäußerten Anspruch, mit dieser Ausgabe eine Sammlung von Beiträgen zu präsentieren, „in denen die internationale Diskussion gegenwärtig ist und mit deren Hilfe man den Text sowohl in Lehrveranstaltungen als auch im Selbststudium erarbeiten kann“, wird dieser Band vollauf gerecht.<sup>1</sup> Ihrer Form nach ergeben die einzelnen Beiträge im Zusammenhang gelesen eine „Art kooperativen Kommentar“ (25).<sup>2</sup> Dieser erhebt allerdings nicht den Anspruch, einen fortlaufenden Gesamtkommentar zu ersetzen. Ergänzung statt Ersetzung, so ließe sich wohl treffend ein Ziel dieses Bandes formulieren – ein durchaus gelungenes Ziel. Die unabhängig voneinander verfaßten Beiträge bieten dem Leser die Möglichkeit, mit einer Vielzahl von interpretatorischen und systematischen Ansätzen vertraut zu werden.

Dabei wird zugleich darauf hingewiesen, daß „im Falle der ‚Substanzbücher‘ die systematisierenden Interpretationsansätze in der Regel auf einzelne Kapitel besser passen als auf andere“ (25). Der sich auf diese Weise gleichwohl gelegentlich einstellende Eindruck der Brüche und Gegensätze kann allerdings dem Wesen der Substanzbücher vielleicht eher gerecht werden als dies eine vereinheitlichende Interpretation tun könnte. Zugleich führen die einzelnen Beiträge dem Leser ein weitgefächertes Spektrum von Möglichkeiten der Textkommentierung vor Augen; sei dies ein eher eng am Text orientiertes Vorgehen [vgl. vor allem die Beiträge (2) und (3)] oder eine sich bisweilen auch weiter vom Text lösende Arbeitsweise [vgl. vor allem die Beiträge (4) und (10)]. Die sich durch eine klare Sprache und sorgfältige Begriffsdifferenzierungen auszeichnenden, anspruchsvollen Beiträge beschränken sich keineswegs auf philologische Detailarbeit. Vielmehr zeigen sie immer wieder den Gesamtzusammenhang der einzelnen Bücher auf und regen durch ihre Grundthesen mitunter auch zu weiterführenden philosophisch-systematischen Überlegungen an, die an Aktualität seit Aristoteles nicht verloren haben (vgl. exemplarisch die Überlegungen bezüglich des Werdens [Beitrag (4)] und bezüglich des Vermögens [Beitrag (10)]. Durch ihre klaren Positionen und dadurch, daß in ihnen gelegentlich auch mutige Thesen aufgestellt werden (vgl. z. B. die neue Deutung des Ausdrucks „to ti ên einai“ in Beitrag (3) oder die These der Kompatibilität von *Kategorien* (*Cat.*) und *Met. Z, H, Θ* in Beitrag (2)), fordern die Beiträge zur kritischen Diskussion heraus. Das kann nur gut sein. Häufig machen sie zunächst durch eine hilfreiche Gliederung und Rekonstruktion des Gedankengangs die oft schwierige aristotelische Argumentation in ihren wesentlichen Schritten deutlich, bevor dann auf Einzelprobleme

<sup>1</sup> Manch einer hätte sich vielleicht gewünscht, daß die durch die Beiträge von Wedin, Morrison, Gill und Berti repräsentierte Internationalität auch um einen für die Aristoteles-Forschung ebenfalls bedeutsamen französischen Beitrag erweitert worden wäre.

<sup>2</sup> Daß die Form der Kooperation gerade in bezug auf die in ihrer Argumentation oft verworrenen Substanzbücher sehr fruchtbar sein kann, haben bereits Michael Frede und Günther Patzig mit ihrem auch für diesen Band einflußreichen Kommentar zum Buch Z (vgl. *Aristoteles', Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 Bde., München 1988) deutlich gemacht.

und strittige Punkte eingegangen wird. Daß hier nicht jede einzelne Textstelle aus den Substanzbüchern berücksichtigt werden konnte, versteht sich von selbst. Mit Ausnahme der Kapitel Z 2, Z 5-6 und Θ 10 (letzteres wird allgemein als eine spätere Einfügung in den Text betrachtet) erhalten jedoch sämtliche Kapitel aus Z, H, Θ eine eigenständige – in ihrer Ausführlichkeit gleichwohl differierende – Würdigung. Der Band enthält eine gut ausgewählte Bibliographie und neben einem Personen- und Sachregister zudem ein kurzes Glossar zu den wichtigsten griechischen Termini. Letzteres hätte für einen des Griechischen nicht mächtigen Leser im Hinblick auf das Verständnis einzelner Passagen in den Beiträgen allerdings ein wenig ausführlicher ausfallen dürfen. Mit Ausnahme des Beitrags (11), der hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegt,<sup>3</sup> stellen die Beiträge Originalarbeiten dar, die zum Teil auch als Pilotstudien zu größeren Arbeiten gedacht sind [vgl. die Beiträge (2) und (4)]. Die von *Christof Rapp* besorgte Einleitung (1-26), die sich im wesentlichen auf Informationen beschränkt, die einem in bezug auf Aristoteles unerfahrenen Leser das Verständnis erleichtern, liefert diesem ein gutes Hintergrundwissen, was sowohl die Bedeutung zentraler Begriffe<sup>4</sup> als auch den Inhalt und Zusammenhang der einzelnen Bücher der *Met.* betrifft. Im folgenden möchte ich zumindest die Grundthesen der einzelnen Beiträge skizzieren. Zu vielen Thesen ließen sich aufgrund der immensen Forschungsliteratur gewiß auch immer wieder Gegenthesen vorbringen. Dies soll hier nicht geschehen. Es bleiben dennoch Fragen offen, von denen im Sinne einer Diskussionsanregung wenigstens einige gestellt werden sollen.

(1) In seinem Beitrag „Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1)“ (27-40) vertritt *Christof Rapp* angesichts der in Z 1, 1028a31-b2 dargelegten dreifachen Priorität der *ousia* – (i) der Definition (*logôî*), (ii) der Erkenntnis (*gnôsei*) und (iii) der Zeit (*chronôî*) nach – in einer gut gegliederten Argumentation die überzeugende These, daß in den Substanzbüchern die „alte (der natürlichen Priorität entsprechende) Frage, ob etwas ohne etwas anderes sein kann, abgelöst oder präzisiert wird durch die Frage, ob etwas So-und-so-Bestimmtes ohne etwas anderes So-und-so-Bestimmtes definiert werden kann“ (39). R. begründet seine These mit dem Hinweis darauf, daß allein durch diese Präzisierung die uneingeschränkte Priorität des *eidos* als erster *ousia* sichergestellt werden könne. (2) Als Erwiderung auf die These, daß die *ousia*-Konzeption in *Met.* Z, H, Θ (Formen als erste *ousiai*) in einem Gegensatz zur *ousia*-Konzeption in

den *Cat.* (konkrete Dinge als erste *ousiai*) stehe, plädiert *Michael V. Wedin* in seinem Beitrag „Subject and Substance in *Metaphysics Z 3*“ (41-73) für eine Kompatibilität beider Konzeptionen. Dabei liefere *Met.* Z eine Erklärung der von W. als „c-substances“ bezeichneten konkreten Einzeldinge der *Cat.*, indem es nach der *ousia* solcher konkreten *ousiai* [„substance-of c-substances“ (41)] frage und diese letztlich im *eidos* erblicke. Trotz des überzeugenden Ansatzes bleiben dennoch Fragen offen, auf die W. in seinem angekündigten Buch *Word and Object in Aristotle* ausführlicher eingehen sollte. Dies betrifft nicht nur seine hier mitunter bloß angedeutete Kritik an bereits bestehenden Interpretationen, sondern auch die Frage, ob Aristoteles bereits am Anfang seiner Untersuchung in Z 3 eine so explizite und deutliche Unterscheidung zwischen der Verwendung des Wortes *ousia* als (absolute) einstelliges Prädikat (*c-substance*) und als (relative) zweistelliges Prädikat (*substance-of*) vornehmen möchte, wie W. es suggeriert.<sup>5</sup> Darüber hinaus wäre bezüglich des Kapitels Z 3 für den unkundigen Leser wohl auch eine ausführlichere Erläuterung der Problematik einer *prima materia* bei Aristoteles hilfreich gewesen und hätte vielleicht ein anderes Licht auf die Untersuchung geworfen. W. streift diese Problematik zwar (66), doch geht er nicht näher auf sie ein. (3) Eine neue Deutung des schwierigen Ausdrucks „*to ti ên einai*“ im Sinne der Substantivierung der Frage „Was zu sein hieß (für etwas), schlechthin zu sein?“ (82) legt *Hermann Weide-*

<sup>3</sup> Das italienische Original ist erschienen in: M. Sánchez Sorondo (Hg.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (Roma 1990) 43-61.

<sup>4</sup> Zu den dort behandelten Termini *ousia*, *eidos*, *hylê*, *synholon*, *hypokeimenon*, *tode ti*, *chôriston* und *to ti ên einai* hätten wohl auch die Ausdrücke *kata symbebêkos/kath' hautou* und *dynamis/energeia* hinzugenommen werden können.

<sup>5</sup> Wenn es nach W. in Z 3 allein um die *ousia*-von c-Substanzen geht, und wenn er diese *ousia*-von als „internal structural component“ (46) versteht, so würde unter der Voraussetzung, daß eine c-Substanz ein Zusammengesetztes aus Form und Stoff darstellt, nach der Lesart von W. zunächst auch das in 1029a3 erwähnte Zusammengesetzte aus Form und Stoff selbst eine strukturelle Komponente eines Zusammengesetzten sein, welches widersprüchlich erscheint. Vgl. „[...] and from what has come earlier in Z 3 we know that matter, form, and the compound are competing for the title of the substance-of c-substances.“ (73).

mann in seinem Beitrag „Zum Begriff des *ti ên einai* und zum Verständnis von *Met. Z 4, 1029b22–1030a6*“ (75–103) vor. Vor dem Hintergrund dieser Deutung des Ausdrucks „*to ti ên einai*“, für den W. die Übersetzung „das Was(-zu-sein-für-etwas)-zu-sein-heit“ (82) vorschlägt, und seiner Interpretation des in der Forschung ebenfalls kontrovers diskutierten Ausdrucks „*tode ti*“ als „ein Das-und-das“ (das „*ti*“ als unbestimmter Artikel und das Demonstrativpronomen „*tode*“ als Platzhalter für Begriffswörter, die einen substantiellen Sortalbegriff bedeuten) (91f.) verteidigt W. dann in einer überzeugenden und eng am Text orientierten Argumentation seine bereits an früherer Stelle<sup>6</sup> vorgeschlagene Konjektur, der zufolge in 1030a3 statt „*hoper gar tode ti esti to ti ên einai*“ „*hoper gar tōidei timi einai esti to ti ên einai*“ (94) zu lesen sei, so daß dort vom *to ti ên einai* nicht gesagt werde, daß es exakt ein Das-und-das sei, sondern daß es exakt zu einem Das-und-das gehöre. (4) *Thomas Buchheim* geht in seinem Beitrag „Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens im Buch Z der *Metaphysik* (Z 7–9)“ (105–33) der Rolle des in den häufig als Abschweifung betrachteten Kapiteln Z 7–9 thematisierten Werdens in der Substanztheorie nach. Dabei kommt B. durch eine aufschlußreiche Analyse der vor allem bei den natürlichen Dingen offenbar werdenden ‚Geschlossenheit des Werdens‘ (vgl. *anthrōpos anthrōpon gennai*) zu dem sicher weitere Diskussionen anregenden Ergebnis, daß das Werden, ohne das die substantielle Einheit nicht zu erreichen sei, für Aristoteles ein „Ferment des wahren Seins“ und keineswegs seine Beeinträchtigung darstelle (128). Es sei hier allerdings darauf hingewiesen, daß Aristoteles in anderen Zusammenhängen (vgl. *Phys. A 7*) zwischen einem Werdenden und einem Gewordenen unterscheidet, wobei er das Werdende im Unterschied zum Gewordenen als ein Mittleres zwischen Seiendem und Nichtseiendem betrachtet (vgl. *Met. a 2, 994a27–30*). (5) Angesichts der Frage, ob für Aristoteles in der Definition des Ganzen nur die Definitionen der formalen Teile und nicht die der stofflichen Teile enthalten sein dürfen, vertritt *Walter Mesch* in seinem Beitrag „Die Teile der Definition (Z 10–11)“ (135–56) die Auffassung, daß für Aristoteles auch im Falle des Natürlichen die Form zwar den eigentlichen Definitionsgegenstand und das eigentliche Sein des Einzeldings ausmache, daß diese aber zugleich in einem besonderen Bezug zum Stoff stehe: „Und zwar muß dieser Bezug derart sein, daß eine Definition der Form auch ohne explizite Berücksichtigung des Stoffes verständlich macht, mit welchem Stoff

diese Form notwendig verbunden ist“ (151). (6) In dem Beitrag „Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14–16)“ (157–91) setzt sich *Christof Rapp* mit der durch die These „Kein Allgemeines ist Substanz“ (Z 13) verursachten Problematik auseinander, daß es so scheint, als könne das *eidōs* als Substanz kein Allgemeines sein. Durch eine geschickte Auslegung dieser These im Sinne von „Allgemeinheit ist kein Merkmal der Substanz“ bzw. „Kein Allgemeines ist als solches (= dadurch, daß es allgemein ist) Substanz“ (165) gelingt es R., eine Lesart von Z 13 vorzulegen, die keinen Widerspruch zu anderen Kapiteln von Z involviert und die auch ohne die Annahme einer individualisierenden *eidōs*-Konzeption auskommt. Allerdings muß R. zu diesem Zweck zwischen zwei Arten der Allgemeinheit unterscheiden und klarstellen, inwiefern das *eidōs* einerseits zwar ein Allgemeines darstellt (für R. als etwas Nichtpartikuläres, das geeigneter Gegenstand von Definitionen ist), aber andererseits nicht mit den Merkmalen eines Allgemeinen (primär mit den Merkmalen der ‚Unselbständigkeit‘ und des ‚Von-etwas-ausgesagt-werdens‘) behaftet ist, die es als möglichen Kandidaten für die *ousia* ausscheiden lassen. In diesem Zusammenhang trifft R. eine überzeugende und auch für andere Zusammenhänge wichtige Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Weisen des Ausgesagtwerdens, nämlich einer *subjekt-präsupponierenden* Weise (eine Affektion wird von einem *tode ti* ausgesagt) und einer *subjekt-konstituierenden* Weise (Form-Materie-Prädikation). R. scheint sich mit seiner Konzeption allerdings in die grundlegende Schwierigkeit zu begeben, daß es mit dem *eidōs* ein Allgemeines gibt, das nicht die für ein Allgemeines ansonsten wesentlichen Merkmale trägt. So stellt sich auch die Frage, ob die Nichtpartikularität und Definierbarkeit als positive und hinreichende Bestimmungen der Allgemeinheit des *eidōs* ausreichen. (7) In seinem Beitrag „Substance as Cause: *Metaphysics Z 17*“ (193–207), der im übrigen eine gut verständliche Einführung in die grundlegende Fragestellung der Substanzbücher enthält, geht es *Donald Morrison* um die Aufdeckung einiger implizit enthaltener Gedanken und Prämissen in der Argumentation von Z 17. Hierzu zählt er u. a. die Prämisse: „the cause of being is *ousia*“ (200). Zugleich setzt sich M. mit diversen Einzelproblemen auseinander, wie z. B. mit der Frage nach einem Kriterium zur Unter-

<sup>6</sup> Vgl. H. Weidemann, „*Tode ti und ti ên einai*“: Überlegungen zu Aristoteles, *Metaph. Z 4 1030a3*. *Hermes* 110 (1982), 175–184.

scheidung einer genuinen Ganzheit von einer Pseudoganzheit oder mit der Frage, ob für Aristoteles nur natürliche Gegenstände (vielleicht sogar nur Lebewesen) oder auch technische Gegenstände *ousiai* sein können, und schließlich mit der Problematik, daß Aristoteles in 1041b27–31 sowohl natürliche Objekte als auch Naturen der natürlichen Objekte als *ousiai* bezeichnet. M. plädiert in einer an die Sprache der *Cat.* erinnernden Weise für die Annahme von verschiedenen Arten und Graden von *ousiai*. Zugleich argumentiert M. dafür, daß zwar nicht technische Dinge, wohl aber solche Stoffe wie Feuer, Erde, Bronze usw. als *ousiai* betrachtet werden müssen, und begründet dies dadurch, daß es sonst ungebundene Akzidentien „free-floating accidents“ (205) gäbe. Bei den technischen Dingen könne schließlich der jeweilige zugrundeliegende Stoff als *ousia* gelten. Diese Argumentation erweist sich jedoch insofern als fragwürdig, als wir es ohne weitere Qualifikationen dann im Gegensatz zur üblichen Ansicht von Aristoteles bei den technischen Dingen nicht mit einer ‚bronzenen Statue‘, sondern eher mit einer ‚statuegeformten Bronze‘ zu tun hätten. (8) In ihrem Beitrag „*Metaphysics* H 1–5 on Perceptible Substances“ (209–28) weist *Mary Louise Gill* darauf hin, daß sich die Materie bereits in Z 17 sowohl durch eine logische (und deshalb auch epistemologische) Unabhängigkeit als auch durch eine existentielle Priorität gegenüber der Form eines Zusammengesetzten auszeichne. Da dies jedoch offenkundig der Gesamtargumentation des Buches Z entgegensteht, stellt G. die berechtigte Frage, ob es eine Interpretation gibt, die zeigt, daß die Materie später als die Form und das Zusammengesetzte ist. Zwar scheint eine solche Lösung zunächst in der in H und  $\Theta$  herausgestellten Betonung der Materie als etwas Potentielles gegenüber der Form als etwas Aktuellem zu liegen, doch zeigt G. nachdrücklich, daß diese Betonung das Problem insofern nicht löst, als die Materie, obwohl sie potentiell ein bestimmtes Produkt ist, gleichwohl auch etwas Aktuelles in sich darstellt und somit existentiell früher als die Form und das Zusammengesetzte ist.<sup>7</sup> (9) In seinem Beitrag „Die Einheit, der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von *Met.* Z 12 und H 6“ (229–51) untersucht *Holmer Steinfath* die Frage, wie eine Teile umfassende Definition als Angabe dessen, was eine Sache wesentlich ist, eine einheitliche Bestimmung darstellen kann. Zugleich sei die Frage nach der Einheit der Definition auch als eine Frage nach der Einheit der Substanz anzusehen, da diese ja, um definierbar sein zu können, selbst eine Differenz beinhalten müsse. S.

kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß sich Aristoteles in Z 12 und H 6 an zwei unterschiedlichen Einheitsmodellen orientiert, zwischen denen er sich nie wirklich entschieden habe, nämlich einerseits an einem Modell von Einheit als Einfachheit, die jede wirkliche Komplexität ausschließt (Z 12), und andererseits – vor dem Hintergrund der neu eingeführten Begrifflichkeit von Potentialität und Aktualität – an einem Modell, das Einheit als differenzeinschließend begreift (H 6). Hier wäre wohl ein Hinweis darauf nützlich gewesen, daß Aristoteles vermutlich durch die Problematik des Werdens darauf aufmerksam wurde, daß ‚Einheit‘ und ‚Vielfheit‘ als sich nicht gegenseitig ausschließend zusammenzudenken sind. So sind es ja gerade die für ein Werden zentralen Distinktionen von ‚Stoff-Form‘ und ‚*dynamis-energeia*‘, die zu einem Einheitsmodell als differenzeinschließend anregen und dieses auch ermöglichen. (10) *Michael-Thomas Liske* plädiert in seinem Beitrag „Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? ( $\Theta$  1–5)“ (253–87) gegen einen auf *N. Hartmann* zurückgehenden Zugang zu  $\Theta$  1–5, der die Distinktion ‚Partialmöglichkeit-Totalmöglichkeit‘ und die damit verbundene Begrifflichkeit von notwendiger und zureichender Bedingung an die aristotelische *dynamis*-Theorie heranträgt. Vor dem Hintergrund einer Differenzierung des auf Dinge/Subjekte bezogenen *Vermögens* von der als Modalbegriff auf Sachverhalte/Propositionen bezogenen *Möglichkeit* vertritt L. die These, daß sich die in  $\Theta$  1–5 dargelegte Thematik sowohl sachlich fruchtbarer als auch Aristoteles angemessener in folgender Frage erörtern lasse: „Wie weit kann ein Vermögen zu einem Subjekt allein auf Grund seiner inneren Beschaffenheit zugeschrieben werden, die es zu a disponiert, wie weit hängt es von den äußeren Bedingungen ab, die zur Realisation des Vermögens führen?“ (263). L. weist darauf hin, daß die Ansicht, es gebe „intrinsische, dem Gegenstand selbst zukommende, relativ dauerhafte Eigenschaften“ (269), tief in Aristoteles’ Substanzontologie verwurzelt sei. Zwar sei ein Vermögen nicht bloß von der es begründenden inneren Beschaffenheit eines Gegenstandes bestimmt, sondern aufgrund seiner Gerichtetheit auf Verwirklichung

<sup>7</sup> Zwar deutet G. an, daß H 6 den Rahmen für eine Lösung dieses Problems, die dann in  $\Theta$  entwickelt werde, darstelle, doch zeigt sie diese Lösung hier bedauerlicherweise nicht auf, sondern verweist statt dessen auf ihre Arbeit *Aristotle on Substance-The Paradox of Unity* (Princeton 1989).

hin auch von den wesentlichen (äußeren) Realisationsbedingungen, doch weil das Vermögen stets auf Künftiges gerichtet sei, setze sein Vorliegen nicht voraus, daß diese Realisationsbedingungen auch tatsächlich gegenwärtig erfüllt seien, sondern nur, daß nicht prinzipiell ausgeschlossen sein dürfe, daß sie irgendwann künftig gegeben werden. Im Anschluß an einige interessante Bemerkungen bezüglich der Beziehung zwischen dem Vermögen und dem Modalbegriff der *Möglichkeit* hält L. abschließend fest, daß, auch wenn in  $\Theta$  5 ein bestimmter Determinismus ausgesprochen werde, dieser für Aristoteles doch nicht das gesamte Naturgeschehen ausmache. Schließlich gebe es ja ebenfalls den Zufall, der einen Grund dafür darstelle, daß „nicht jeder real innerhalb des Naturgeschehens möglichen Sachlage auch ein Vermögen zugrunde zu liegen [brauch]“ (286). L.s These, daß für Aristoteles ein Vermögen stets auf Künftiges bezogen ist, wäre im einzelnen sicher näher zu prüfen. Sollte sie sich bestätigen, so wäre in ihr vielleicht ein wichtiger Unterschied zwischen dem *Vermögen* und dem Modalbegriff der *Möglichkeit* zu sehen. Zwar hätte man sich gewünscht, daß L. neben seinen bemerkenswerten Hinweisen noch ausführlicher auf die Unterschiede und Verbindungen zwischen diesen Begriffen eingegangen wäre, doch hätte dies wohl den Rahmen seines Beitrages gesprengt. (11) In seinem Beitrag „Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles ( $\Theta$  6–8 u.a.)“ (289–309) untersucht *Enrico Berti* den aristotelischen Begriff der Wirklichkeit (*energeia/entelecheia*) am Leitfaden von  $\Theta$  1–6 als (i) Bewegung, (ii) Sein und (iii) Tätigkeit. Zunächst weist er auf den *dynamischen* Begriff der Wirklichkeit hin, in dessen Zusammenhang er eine knappe aber reizvolle Deutung der Bewegung in *Phys.* I 1 als Aktualität – und nicht, wie dies gewöhnlich geschieht, als Aktualisierung – vorlegt. Im Anschluß daran stellt B. heraus, daß Aristoteles die Behandlung des Seins dem Vermögen und der Wirklichkeit nach im Buch  $\Theta$  den Grundbedeutungen des Seins hinzufüge, um den Charakter der Aktualität und der realen Existenz als Hauptbedeutung des Seins geltend zu machen. Den Höhepunkt erreiche die Lehre des Aristoteles schließlich in der Deutung der Wirklichkeit als Tätigkeit, in deren Zusammenhang B. für eine angemessenere Würdigung der in *Met.* A dargelegten Theologie des Aristoteles plädiert.

Dieser Band ist – nicht zuletzt auch wegen seines hervorzuhebenden Preises von DM 29,80 – ohne Zweifel eine bedeutende Bereicherung sowohl für die private als auch für die gemeinsame Auseinan-

dersetzung mit den Substanzbüchern. Das Vor-Augen-Führen, daß diese einen einerseits zwar sehr schwierigen, aber andererseits auch überaus spannenden und lohnenden Gegenstand der philosophischen Betrachtung darstellen, der sicher noch zahlreiche Diskussionen auslösen wird, macht die besondere Qualität dieses Bandes aus.

*Titus Maria Horstschäfer (Freiburg i. Br.)*

*Johann Kreuzer, Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustinus, Fink-Verlag, München 1995, 292 S., ISBN 3-775-2985-5.*

Was auf den ersten Blick aussieht wie eine Auslegung der Bücher 10 und 11 der *Confessiones* des Augustinus, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als ein Versuch, einen Bogen zu spannen von der frühen christlichen Logosmetaphysik hin zur Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Die Traditionslinie, die Kreuzer im Hintergrund seiner Ausführungen mitbedenkt, spannt sich von Marius Viktorinus, Augustinus, Eriugena, Meister Eckhart, Böhme, Hamann bis hin zu Walter Benjamin und Wittgenstein. Gleichwohl der Kern der Untersuchungen getragen wird von einer sehr gründlichen und textnahen Untersuchung zum 10. und 11. Buch der *Confessiones*, wird insbesondere in den Fußnoten ein reiches Beziehungsnetz zu der gerade genannten Traditionslinie hergestellt. Dieses sprachphilosophische Interesse verbindet sich zudem wesentlich mit dem Bereich der Ästhetik. Zeit, Sprache und Schönheit weisen nach Kreuzers Analysen im Anschluß an Augustinus einen engen inneren Zusammenhang auf.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: 1. Analyse und Interpretation der *memoria* (Buch 10), 2. Analyse und Interpretation von Zeit und Ewigkeit (Buch 11), 3. Versuch der Verbindung der Erinnerungs- und der Zeit-Analyse im Hinblick auf das „Wie“ des Findens der *pulchritudo*“ und dem „Wo“ des Erkennens Gottes“.

Die Entsprechung der Erinnerung als einem Vermögen, sich selbst durch sich selbst gegenwärtig zu sein, mit der „immer stehenden Ewigkeit als demjenigen, was [kreativ], immer gegenwärtig ist“ bildet einen wesentlichen Ausgangspunkt der Untersuchung, der zudem den inhaltlichen Aufbau bestimmt. Die Erinnerung gliedert sich in unterschiedliche Momente: 1. In der Erinnerung ist das, was im Raum auseinander und in der Zeit nacheinander ist, zugleich. 2. „Der Vorgang der Erinnerung ist das, was sich im Vergehen der Zeit und durch die Dimension der Zeit, mit denen das Ver-

gehen des Erinnerten geordnet wird, hindurch gleichbleibt oder sich durchhält“. 3. Die Erinnerung ist ein Vermögen, das durch sich selbst in sich selbst ist. 4. Sie ist das Vermögen der Sich-Selbst-Gegenwärtigkeit (S. 64f.). Wichtig ist, daß hier die Erinnerung als der ‚Grund‘ und die Ermöglichung rationaler Selbsterkenntnis hervortritt und als das Vermögen begriffen wird, das ‚sich selbst durch sich selbst gegenwärtig ist‘. Die Erinnerung kann sich ihres eigenen Grundes inne werden, so daß sie in der Erinnerung ihres eigenen Grundes der Vollzug einer immanenten Transzendenz ist. Bewußt wird ihr dieses Vermögen an der Schönheit, da die „pulchritudo nicht ‚neben‘, außerhalb oder jenseits des (geschaffenen) Schönen ist, sondern in ihm als sein Grund“ (28). Neben dem „pulchritudo“-Motiv aus Buch 10 deckt Kreuzer auch den inneren Zusammenhang der memoria zum Grundgedanken der Trinität in *De trinitate* auf: „Das Finden trinitarischer Strukturen im Denken ist das Finden der in der Erinnerung fundierten und als Erinnerung sich vollziehenden Selbstbezüglichkeit des Geistes.“ (73) Der Grundgedanke der Trinität legte in der Tradition der Philosophie entscheidende Grundsteine für eine Theorie der Relation, die bis hin zum deutschen Idealismus traditionsbildend wurden. Sprache, Denken und das Schöne können demnach durch ein relationales Denken durchsichtig gemacht werden auf ihren eigenen Grund.

Die Überlegungen zu Zeit und Ewigkeit dienen – in Entsprechung zur Erinnerungsanalyse – „der Explikation, wie Augustinus – entgegen einem Chorismos von Ewigkeit und Zeit und um einer ‚innerzeitlichen Transzendenz‘ willen – die Ewigkeit (schöpferisch) in der Zeit als deren Ursprung denkt“ (106). Ewigkeit ist somit nie jenseits der Zeit, sondern der schöpferische Grund der Zeit selber, der nur in der Zeit als dieser vorübergeht als der Augenblick der Schönheit. „Das, was in der Zeit vorübergeht, ist so im Ewigen enthalten, daß das Ewige als schöpferische Gegenwärtigkeit im Vorübergehen desjenigen, was in der Zeit ist, ‚enthalten‘ ist.“ (145) Indem nun das Ewige als schöpferische Gegenwärtigkeit im Vorübergehen erinnert wird, geschieht darin das Erkennen Gottes. Dies wird insbesondere in den Augenblicken der ästhetischen Erfahrung bewußt. „Die pulchritudo ist die diaphane Epiphanie“ (S. 237). Von hier aus wird der vielleicht überraschende Bezug der ästhetischen Erfahrung zum Grundgedanken der Trinität hergestellt. D.h. Gott erkennt sich selbst im Grunde des Menschen, was zugleich seinem eigenen trinitarischen Grundvollzug entspricht. „Das Erblicken Gottes – ‚die höchste Schönheit die

Gott ist‘ – ist ein Erblicken der Dinge in ihrer Ursprünglichkeit“ (229), dies bedeutet zugleich, daß „die Sprache der Dinge das beredete Schweigen Gottes ist“ (S. 239). An diesem Punkt dringt die Untersuchung ein in das Wesen der Sprache: „Dieser stillschweigende Blick Gottes ist der Anspruch der pulchritudo. Sie ist der Grund von Sprache“ (240). Der letzte Abschnitt des Buches ist betitelt mit „Sprache und Schweigen“. Insbesondere im Zusammenhang mit dem berühmten Gespräch in Ostia thematisiert Kreuzer den Grund der Sprache: das Schweigen. „Das Ineffable ist in der Sprache da. Es ist in der Sprache als das Verstehen von Sprache“ (261). In diesem Sinne ist Sprache Ausdruck einer schöpferischen Wirklichkeit, die damit aufs innerste mit der ästhetischen Erfahrung verbunden ist. Hier zeigen sich die grundsätzlichen Verbindungslinien zur Traditionslinie, die zu Anfang angegeben wurde.

Die Untersuchungen zu Augustinus und die vielfältigen Bezüge in die weitere Philosophiegeschichte hinein haben einen zentralen Verbindungspunkt: Kreuzer versucht mit Augustinus – und von dort aus verweisend auf viele andere Denker – Transzendenz als den Grund der Immanenz zu denken, so daß diese beiden Dimensionen zum einen in keiner Weise getrennt voneinander gedacht werden und zum anderen gerade dadurch ihre radikale Verschiedenheit erfahren wird in der Erinnerung des eigenen Grundes. Hier setzt er sich vor allem gegen eine Chorismos-Metaphysik ab, die das Wesen der Transzendenz jenseits der Immanenz zu finden glaubt. Kreuzer versucht demnach ausgehend von Augustinus eine Tradition aufzuweisen und für das gegenwärtige Philosophieren fruchtbar zu machen, in der Metaphysik sich erweist als der Gang in den eigenen Grund, der immer nur als dieser *im* Zeitlichen vorübergeht. Es geht um den Aufstieg, der zugleich ein Abstieg ist ins Hier und Jetzt des eigenen Grundes. Kreuzers Zentralinteresse ist ein philosophisches Denken, das keine Hinterwelten aufbaut, sondern in den Grund der Sprache und damit des Denkens selber zurückgeht. Unter Hinweis auf Musil spricht Kreuzer daher von einer „taghellen Mystik“, die nichts mit Gefühlsduselei gemein hat, sondern den Grund des Denkens zur Sprache zu bringen versucht, ohne diesen je als Objekt und Gegenstand festmachen zu können.

Kreuzers Buch umfaßt gewissermaßen zwei Bücher. Der Haupttext kann gelesen werden als eine sehr differenzierte Auslegung der für die philosophische Deutung Augustinus' zentralen Texte insbesondere der *Confessiones*, *De trinitate*, *De civitate dei*, *Ennerationes* und die *Psalms*. Die

Fußnoten hingegen eröffnen einen weiten Raum hinein in die Philosophiegeschichte bis hin zur Gegenwart. Das sehr dichte Buch eröffnet damit viele Perspektiven, die noch weiter auszuloten sind. Zum Schluß möchte ich noch auf eine Perspektive hinweisen, die das Buch selber nicht mehr benennt: es handelt sich um die Entsprechung zu buddhistischen und anderen ostasiatischen Denkweisen, die an verschiedenen Grundmotiven auffällt. Insbesondere über ein relationales Denken, das ein Zentrum in Kreuzers Untersuchungen bildet, könnten Nähe und Ferne zwischen europäischer Philosophie und ostasiatischem Denken weiter ausgelotet werden. Kreuzers Untersuchungen weisen damit über sich hinaus und könnten somit auch fruchtbar werden für ein Gespräch mit der ostasiatischen Welt.

Rolf Elberfeld (Würzburg)

Albert Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge Bd. 48), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1997, XXIII, 276 S., ISBN 3-402-03999-0.*

Das Interesse der Forschung an Nikolaus von Kues, dem großen Denker im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, ist ungebrochen, unterstützt durch die voranschreitende kritische Werkausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. In der Tat ist trotz gut 150jähriger Forschung noch nicht alles gesagt. Als eine der grundlegenden Fragen stand bisher noch offen, welchen Stellenwert Cusanus der Sünde in seinem Theologie und Philosophie verbindenden Denken einräumt und wie er eine entsprechende Lehre von der Befreiung von der Sünde durch Jesus Christus konzipiert. Gegen den oft erhobenen Vorwurf, die Sünde käme bei Cusanus' starker Betonung der Philosophie zu kurz, belegt die Habilitationsschrift von A. Dahm das Gegenteil, indem sie die Cusanische Soteriologie in den Werken bis 1445 darstellt, das heißt vornehmlich in den ersten 54 Predigten oder Predigtmotiven sowie in *De docta ignorantia*. Ein solches Unternehmen ist insbesondere deswegen schwierig, weil einerseits die Predigten keine systematische Theologie bieten, sondern oft nur Gedankenskizzen mit unzähligen Zitaten verschiedenartigster theologischer Literatur, und weil andererseits das sehr systematisch angelegte große philosophisch-theologische

Hauptwerk der Soteriologie nur wenige Seiten widmet und z.B. den Sündenfall gar nicht explizit erwähnt. Dennoch wagt es der Autor, das Thema in dieser Fülle zu behandeln.

Die Arbeit folgt der Chronologie und hat drei Teile. In einem ersten Teil wird die Erlösungslehre in den Predigten bis 1440 behandelt, im zweiten Teil die Erlösungslehre in *De docta ignorantia* und im dritten deren Weiterführung in den Predigten bis 1445. Dieser Aufbau soll zugleich eine Entwicklung bei Cusanus markieren. Sie führt von einer noch stark an der scholastischen Tradition insbesondere Anselms orientierten Satisfaktions-theorie über eine in die kosmologische Christologie von *De docta ignorantia* eingefügte Soteriologie zu einem weisheitlich-offenbarungstheologischen Ansatz.

In den ersten Predigten geht Cusanus ausführlich auf den Sündenfall und die Erbsünde ein und betrachtet die Menschwerdung primär unter dem Aspekt der Erlösung von der Sünde. Dahm zeigt im ersten Teil, wie Cusanus in Sermo I zwar in vielen Punkten Anselms Konzeption einer Genug-tuung folgt, darin aber auch gegen dessen Ansicht das Moment einer Strafe mit aufnimmt und somit Thomas sowie Bonaventura nahe kommt. Aus dessen *Breviloquium* fügt Cusanus zudem in Sermo XII „die Deutung des Kreuzes Christi als Beispiel und Heilung hinzu“ (57). Auch die weitere Erklärung der Erlösung als Erneuerung der verwundeten menschlichen Natur oder Offenbarung der göttlichen Weisheit wertet Dahm als Ergänzung (s. 62), mit der Cusanus ein Auseinander-treten von subjektiver und objektiver Bedeutung des Heilstodes zu vermeiden sucht (s. 270). Anschließend macht er die für die Vorgeschichte von *De docta ignorantia* wichtige Beobachtung, daß die kosmische Deutung der Menschwerdung als Vollendung der Schöpfung zunächst im Rahmen der Soteriologie auftaucht, sich dann davon löst, um sich schließlich zu verselbständigen (s. 79).

Im zweiten Teil deutet Dahm die Soteriologie, wie sie in *De docta ignorantia* von dem Grundgedanken abhängt, daß Jesus Christus die Vollendung der Schöpfung ist. Der Autor stellt klar heraus, wie Cusanus bemüht ist, traditionelle Erlösungsdeutungen mit seiner Terminologie abzudecken. Hierzu gibt er einen Überblick über das Werk und formuliert prägnant, das Sein auf bessere Weise (esse meliori modo) alles Endlichen sei „bei Nikolaus von Kues christologisch begründet“ (108). Die Erlösung ist nun weitgehend als Erneuerung der geschädigten menschlichen Natur zu verstehen, worin sich nach Dahm Cusanus' „anthropologisches Interesse“ (145) ausdrückt und



eine starke Nähe zu Augustinus aufscheint, aber auch „eine Konzeption ganz eigenen Stils“ (144). Diese Neuartigkeit hätte der Autor noch besser herausstellen können. Setzt Cusanus wirklich mit der Erwähnung der Abstammung der Menschen von Adam den Sündenfall voraus, wie Dahm meint (s. 121)? Will er mit seinen Argumenten zum „biblischen Zeugnis“ der Menschwerdung nur hinführen (s. 108) oder kann es auch vernünftig erschlossen werden? Wenn Dahm die Notwendigkeit des Todes Jesu als bloße Angemessenheit im theologischen Sinne deutet (s. 139f.), nimmt er dem Cusanischen Gedanken die Schärfe, jedoch zu Unrecht, denn der Beweisgang stützt sich in *De docta ignorantia* III cap. 7 letztlich auf die von Dahm nicht berücksichtigte „Wahrheit der hypostatistischen Union“, die den Tod Jesu einfordert.

Im dritten Teil werden fast 20 Einzelpredigten mit einer Fülle von Einzelaspekten (das Todesleiden Jesu, das Ablegen der Sterblichkeit, der Kreuzestod als Zeugnis u.v.a.) behandelt und zum Teil ausführlich referiert. Schön wäre es gewesen, wenn auch Sermo XLV von 1444 diskutiert worden wäre, in dem sich die wohl einzige Stelle findet, an der Cusanus explizit davon Rechenschaft abzulegen versucht, wie seine kosmologische Begründung der Christologie die soteriologische mit einschließt. In einem eigenständigen Kapitel (179–204) stellt Dahm außerdem den Glauben und die Liebe als subjektive Bedingungen der Erlösung dar. Hierzu stützt er sich auf pointierte Aussagen in *De docta ignorantia* III cap. 11f. und Sermo LIV, die Jesus Christus mit dem rettenden Glauben identifizieren, was vom Autor als „Subjekt-Einheit“ bzw. „operationale Einheit“ (194) gedeutet wird. Die Gnadenhaftigkeit dieses Glaubens betont er, geht jedoch nicht weiter auf die schwierige Frage nach der Gnade bei Cusanus ein, die in der Tat noch nicht geklärt ist.

Die Arbeit Dahms hilft, eine Lücke in der Cusanus-Forschung zu füllen. Umfassend wird die Soteriologie und ihre Verzweigungen in Einzelthemen behandelt. Der Überblick ist dabei oft schwer zu wahren, doch gibt Dahm dem Leser nicht nur Kapitelzusammenfassungen, sondern mit dem oben skizzierten Entwicklungsschema auch einen Orientierungsfaden an die Hand. Diese Arbeit hilft nicht nur, die Cusanische Theologie besser zu erfassen. Sie könnte auch dazu anregen, deren von Dahm aufgezeigten weisheitlichen Ansatz weiter zu klären, in dem Jesus Christus als menschgewordene Vernunft den Grund für ein Denken legt, das zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie nicht mehr zu trennen scheint.

Ulli Roth (Freiburg i. Br.)

Gérald Allard, *Rousseau sur le cœur humain, Le Griffon d'argile, Sainte-Foy, 1993 (Collection Philosophie), XII, 320 S., ISBN 2-920922-96-3.*

Jean-Jacques Rousseau hat seinen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* oder ‚zweiten‘ *Discours* als einen ‚privilegierten‘ Einstieg in sein Denken angesehen (118), was laut Gérald Allard die Lektüre nur bestätigen kann (ebd.). Denn man finde in diesem Werk ein Bild der Situation des außerhalb jeder Gesellschaft lebenden Menschen, eine philosophische Geschichte der Menschheit seit ihren Anfängen bis heute, eine politische Theorie der Grundlagen des Staates, die Elemente einer Utopie und, was Allard für besonders erwähnenswert hält, eine Analyse der menschlichen Affektivität, die sich durch eine selten erreichte Tiefe auszeichne (IX). Diese Bedeutung rechtfertigt, bereits vorhandene Ausgaben des zweiten *Discours* und Einführungen in diese Schrift um eine weitere zu vermehren.

Die Publikation gibt zunächst den Text des *Discours* nach den Originalausgaben wieder (IX). Das beinhaltet, daß sich die teilweise äußerst umfangreichen Anmerkungen von Rousseau selbst am Ende des *Discours* finden, was eine flüssige Lektüre erleichtert.

Der Schrift von Rousseau selbst folgt ein Kommentar von Allard, der in sieben Kapiteln in den zweiten *Discours* einzuführen versucht. Das erste Kapitel beschäftigt sich mit den einleitenden Texten von Widmung, Vorwort, Hinweis von Rousseau auf seine Anmerkungen und Exordium. Die Widmung ist laut Allard durch eine nostalgische Verklärung der Beziehung zu Genf und zum Vater geprägt. Das Vorwort mache die (Er-)Kenntnis des Menschen zum Mittelpunkt der Schrift und äußere sich von diesem Zentrum aus zu den Fragen des Status der Ungleichheit, des Natur- oder natürlichen Gesetzes und des Ursprunges der Gesellschaft. Allard entfaltet hier insbesondere, wie bei Rousseau die ‚Herzensregungen‘ von ‚Eigenliebe (amour de soi)‘ und Mitleid zu den Prinzipien für Naturrecht und -gesetz werden, womit „eine der verwirrendsten Neuerungen des zweiten *Discours*“ (128) zusammenhängen soll: „die Nähe des Menschen und des Tieres“ (ebd.). Methodisch gesehen beruhen die Rousseauschen Gedanken zum Menschen „nicht auf mehr oder weniger gewissen anthropologischen und biologischen Gegebenheiten“ (129), sondern auf einer jederzeit und jedermann zugänglichen Meditation über die grundlegenden und einfachsten Bewegungen der

Seele (ebd.). Wenn schließlich Rousseau im Exordium dem vorgestellten Naturzustand den historischen Status abspricht, so wollte er zweifelsohne theologischen Anfeindungen entgegen, ohne aber seine Reflexion auf das bloße Vertrauen auf die Offenbarung zu stützen. Die Überlegungen von Rousseau lägen anderswo als auf dem Niveau der historischen Tatsachen oder der biblischen Überlieferungen: Sie zielten auf das ab, was in der Natur des Menschen angelegt ist, egal, was sich tatsächlich ereignet hat.

Allard erläutert in seinem Kommentar zum ersten Teil des zweiten *Discours* zunächst den Unterschied des ‚natürlichen Menschen‘ und des ‚Menschen im Naturzustand‘ – der erste hätte mehrere, ja gegebenenfalls alle seine Fähigkeiten entwickelt, ohne deswegen seine Natürlichkeit verloren zu haben – (137), die Differenz zu Hobbes im Hinblick auf den vorgestellten Naturzustand sowie die Funktion der Beispiele aus dem Bereich der Ethnologie: Die Ausführungen zu ‚primitiven‘ Völkern sollen erraten lassen, was der Autor beim Menschen im Naturzustand beschreibt. Sodann wird der erste Teil des zweiten *Discours* unter den Hinsichten von Körper, Geist und ‚Herzensregungen‘ paraphrasierend kommentiert. Dabei hebt Allard besonders hervor, daß Rousseau der aristotelischen Definition des Menschen als ‚animal rationale‘ eine Vorstellung substituiert habe, welche den Menschen als das einer ‚Vervollkommnung‘ fähige Wesen ansehe. Diese ‚Eigenschaft‘ der ‚Vervollkommenbarkeit‘ gestatte, vom Fortschritt der Menschheit Rechenschaft abzulegen, „und mithin die Vernunft und den Willen, den Verstand und die Freiheit zu erklären“ (144). Damit sei die ‚Vervollkommenbarkeit‘ das Äquivalent der modernen Biologie für metaphysische Begründungen dieser menschlichen Wesensmerkmale. Die Setzung der ‚Vervollkommenbarkeit‘ als spezifischer Differenz des Menschen beinhalte, daß seine (Er-)Kenntnis mehr denn je auf seine Geschichte verweise. Allard geht ferner auf die Bedeutung der Sprache ein, die im Naturzustand überflüssig und mithin auch keiner natürlichen Erklärung zugänglich sei, und behandelt schließlich die Prinzipien der Moralität, welche den ersten Teil des zweiten *Discours* beschließen. Es geht hier um die ‚Güte‘ des Menschen im Naturzustand, den Unterschied von ‚Eigenliebe (amour de soi)‘ und ‚Selbstsucht (amour propre)‘ sowie das Mitleid, das im Hinblick auf das Überleben der Gattung eben dasselbe leiste wie die ‚Eigenliebe‘ für das Leben der einzelnen Individuen.

Nachdem der erste Teil des zweiten *Discours*

mit der Beschreibung des Naturzustandes das Kriterium für die Bewertung der Entwicklung der Menschheit und mithin die Beantwortung der Frage der moralischen Ungleichheit und ihrer Legitimität (155) geschaffen habe, beschreibt dessen zweiter Teil „die hypothetische Geschichte der Menschheit“ (159). Dabei konzentriert Rousseau sich laut Allard auf fünf ‚revolutionäre‘ Wendepunkte: das Auftreten der Familie (als sozialer Organisation), die Entdeckung von Ackerbau und Metallurgie, die Bildung einer Gesellschaft zuvor ‚gesetzloser‘ Menschen durch Vertragsschluß, die Einrichtung wählbarer und dann erblicher Ämter (ebd.). „Jede dieser Revolutionen setzt politische (Fortschritt der Ungleichheit), moralische (Fortschritt der Selbstsucht) und intellektuelle (Wissensfortschritt) Veränderungen voraus“ (ebd.). Auch diese Ausführungen des *Discours* kommentiert Allard paraphrasierend, um sodann auf die in dessen zweitem Teil entfalteten politikphilosophischen Aspekte unter den Gesichtspunkten der Theorie der Gesellschaftskonstitution bei Rousseau selbst wie seiner Auseinandersetzung mit anderen Staatstheoretikern (Hobbes, Locke, Pufendorf) einzugehen.

In seinen folgenden vier Kapiteln geht Allard über den Text des zweiten *Discours* hinaus. Zunächst vergleicht er die beiden Streitschriften von 1750 und 1755 hinsichtlich allgemeiner Struktur und Inhalt unter Einbeziehung jener wenig bekannten Schriften – *Lettre à l'Abbé Raynal*, *Lettre à Lecat* u. a. –, die zwischen den beiden Diskursen entstanden sind (175 ff.).

Das fünfte Kapitel von Allard beschäftigt sich mit der scheinbaren Paradoxie, daß Rousseau sich in seinem zweiten *Discours* abwertend, ja geradezu skandalös abfällig über die Liebe äußert, dann aber mit *Julie ou La nouvelle Héloïse* einen der bedeutendsten Liebesromane der europäischen Literaturgeschichte abgefaßt hat. Die Frage einer möglichen Inkohärenz oder Inkonsequenz im Denken von Rousseau löst Allard, indem er den systematischen Zusammenhang von ‚Eigenliebe‘ und ‚Selbstsucht‘ aufweist: Je nachdem, ob ‚Eigenliebe‘ oder ‚Selbstsucht‘ zugrunde liegt, bestimme sich die Leidenschaft für die andere Person als zerstörend oder beglückend.

Die beiden letzten Kapitel schließlich vergleichen die Lehren von Rousseau und La Rochefoucauld unter den Aspekten der Bedeutung der Eigenliebe in ihren Konzeptionen sowie die Theorien des Menschen im Naturzustand und des Übermenschen bei Rousseau und Nietzsche.

Umfangreiche Anmerkungen zu den Texten von *Discours* und Kommentar beschließen das

Werk, das eine ausgezeichnete Einführung auf hohem Niveau in eine der bedeutendsten Schriften von Jean-Jacques Rousseau bietet.

Thomas Damast (Bonn)

Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Pädagogische Schriften, hg. von Rainer Wisbert unter Mitarbeit von Klaus Pradel (= Johann Gottfried Herder, Werke in 10 Bänden, hg. von Günter Arnold, Martin Bollacher u. a., Bd. 9/2), Deutscher Klassiker-Verlag, Frankfurt am Main 1997, 1488 S., ISBN 3-618-60794-6 (Leinen) und ISBN 3-618-60799-7 (Leder).

Mit dem Band 9/2 der Herder-Ausgabe des Deutschen Klassiker-Verlags liegt nun ein Buch vor, das Herders pädagogische Schriften erstmals im Zusammenhang präsentiert und einen umfangreichen Kommentar bietet. In dem vorliegenden Band sind alle zentralen Texte versammelt, die Herder als engagierten Pädagogen und als große Gründergestalt der neuzeitlichen Pädagogik ausweisen. Am Anfang steht Herders *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, eine Schrift, die neben Entwürfen zur Menschheitsgeschichte Pläne zur Neuordnung des Schulwesens in Riga, Betrachtungen zu einigen europäischen Ländern und autobiographische Aussagen enthält. Auf das *Reisejournal* folgen Schulreden, der Text der preisgekrönten Berliner Akademieschrift von 1780, Rezensionen zu pädagogischen Schriften und Schulbüchern, Vorworte und Zeugnisse, die Herders pädagogisches Denken und Handeln in der Bückeburger und in der Weimarer Zeit bekunden.

Der Herausgeber des vorliegenden Buches, Rainer Wisbert, setzte es sich zum Ziel, „Herders pädagogische Schriften vollständiger und textkritischer zu edieren, als es bislang geschehen ist, und sie erstmals umfassend zu kommentieren“ (854). Wisbert gibt in der Regel alle Texte ungekürzt wieder. Verdienstvoll ist, daß Wisbert Texte, die in die Suphansche Ausgabe nicht aufgenommen und an recht unterschiedlichen, zum Teil nur schwer zugänglichen Orten gedruckt wurden, in diesen Band aufnimmt. Auf den Abdruck der Schulrede *Über den Fleiß in mehreren gelehrten Sprachen* konnte Wisbert verzichten, da dieser Text dem Leser schon im ersten Band der Herder-Ausgabe des Deutschen Klassiker-Verlags zugänglich gemacht wurde. Beachtung verdient auch, daß der Herausgeber acht Manuskripte zum ersten Male veröffentlicht.

Im sorgfältig ausgearbeiteten editorischen Be-

richt erklärt Wisbert seine Vorgehensweise bei der Auswahl der Textgrundlage. Da der größte Teil der in diesem Band versammelten Texte zu Herders Lebzeiten nicht zum Druck befördert worden war, mußte Wisbert die Originalhandschriften in der Staatsbibliothek in Berlin, im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar und im Fürstlich Schaumburg-Lippischen Hausarchiv in Bückeburg einsehen. Schriften, die Herder selbst zum Druck beförderte, gibt Wisbert in der Regel nach den Erstdrucken wieder. In den wenigen Fällen, in denen Handschriften oder Erstdrucke verschollen sind, sah sich Wisbert genötigt, auf den Text späterer Editionen zurückzugreifen.

Bei der Textanordnung wird deutlich, daß Wisbert Herders *Journal meiner Reise im Jahr 1769* eine Sonderstellung einräumt, die berechtigt erscheint, wenn man Herders *Reisejournal* als „eine umfassende Selbstdarstellung“ (Katharina Mommssen) liest. Bei den übrigen Texten läßt sich Wisbert streng von chronologischen Gesichtspunkten leiten. Auf diese Weise gelingt es ihm, die „keineswegs geradlinige Entwicklung des Herderschen pädagogischen Denkens“ (855f.) zu verdeutlichen.

Bei der Wiedergabe der Texte beachtet Wisbert die Editions-kriterien des Deutschen Klassiker-Verlags: in jedem Falle ist er um eine „möglichst weitgehende Bewahrung der originalen Sprach-, Schreib- und Interpunktionsformen“ (s.o.) bemüht. Auf Einzelheiten der Textgestaltung, über die der editorische Bericht ausführlich Auskunft gibt, soll hier nicht eingegangen werden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der umfangreiche Kommentar des Herausgebers. Im Hauptkommentar gibt Wisbert zunächst einen kurzen Überblick über die pädagogisch relevanten Lebensstationen Herders, sodann zeichnet er einen Grundriß des Herderschen Bildungsdenkens. Kompetent und souverän verfolgt Wisbert die Entwicklung der Herderschen Bildungsidee und erläutert in einer lebendigen, gut lesbaren und nie langatmigen Prosa Herders Idee der Selbstbildung. Eindrucksvoll zeigt Wisbert, welch besonderen Rang in Herders Denken die geschichtliche und pädagogische Bildung und damit auch die Bildungseinrichtungen innehatten. Wisbert stellt klar heraus, daß für Herder Geschichte Bildungsgeschichte und das Werk von Natur- und Menschenkräften war. Die pädagogische Kategorie „Bildung“ meine bei Herder Selbstverstehen und Selbstverwirklichung. Der Herausgeber betont, die Bildungsgeschichte der Welt und die Bildung des einzelnen Menschen stünden für Herder in enger Wechselbeziehung zueinander. In diesem Wechselbezug liege für Herder die Möglichkeit des

Fortschreitens der Menschen, des Fortschritts in der Geschichte, aber auch die Gefahr des Rückschritts und der Verderbnis beschlossen. Wisbert verdeutlicht auch die Leitlinien des Herderschen Reformprogramms und gibt einen kurzen Überblick über Herders Versuche der praktischen Umsetzung seiner Bildungs- und Kulturidee. Mit einer prägnant formulierten Bemerkung über den historischen Ort des Herderschen Bildungsdenkens beschließt er den Hauptkommentar.

Die einführenden Kommentare zu den einzelnen Texten unterrichten den Leser über die Textvorlage: sie klären, ob auf das Manuskript zurückgegangen wird, ob ein Nachdruck vorliegt; Datierungsentscheidungen werden begründet. Bei bedeutenderen Schriften skizziert der Herausgeber auch den Diskussionsstand. Mit knappen, aber präzisen Angaben erläutert er die wichtigen Thesen und Argumentationsfiguren des Autors. Häufig führt Wisbert den Leser in die Geschichte einer Idee, Reformbewegung oder Zeitströmung ein und nennt speziellere Forschungsliteratur.

In den Stellenkommentaren findet der Leser nicht nur Erläuterungen zu Sachverhalten vor, der Herausgeber beleuchtet auch den geistigen und gesellschaftlichen Horizont ebendieser Sachverhalte und geht auf mögliche Bezugnahmen und Anspielungen ein. Wisbert beweist Fachkompetenz bei seinen Erläuterungen zu zentralen Begriffen und Bildern der Herderschen Anthropologie und Bildungstheorie. Vollendet in der Ausführung ist Wisberts Umgang mit Querverweisen auf anthropologische, geschichtsphilosophische, ästhetische und theologische Aussagen in anderen Texten Herders. Auf ausführliche Erläuterungen muß Wisbert aus Raumgründen verzichten.

Beharrlich verfolgt der Herausgeber das Ziel, Schwerpunkte bei der Kommentierungsintensität zu setzen. Dieses Ziel verfolgen auch Klaus Pradel, der einen großen Teil der Anmerkungen zu Antike und zur Antikenrezeption verfaßt hat, und Ulrich Port, von dem einige – jeweils gekennzeichnete – Stellenkommentare zum *Reisejournal* stammen. Klaus Pradel bereichert den Band, indem er Herders lateinische Schulreden zum ersten Mal ins Deutsche überträgt.

Der Leser wird dem Herausgeber dafür dankbar sein, daß der Kommentar von wiederholenden Angaben entlastet ist; bloße Personen- und Titelnachweise findet der Leser in der Regel im Register. Das umfangreiche Register enthält auch die Titel der Werke, die im Text und im Kommentar genannt werden. Überdies bietet das Register bei Personen, die für Herders Bildungsdenken von Belang sind, neben Hinweisen auf Leben, Beruf

und Werk dieser Personen auch Aussagen über die Rezeption durch Herder.

Das vorliegende Buch beruht auf einer souveränen Kenntnis der Texte und der Forschungsliteratur. Rainer Wisberts Verdienst ist es, Herders pädagogische Schriften zum ersten Male im Zusammenhang zu edieren und für die meisten der in diesem Band versammelten Texte die erste Kommentierung überhaupt zu bieten. Nur für das *Reisejournal* hat bisher ein ausführlicher Kommentar vorgelegen. Wisberts Edition wird der Herderforschung neue Impulse geben.

Mit dem Band 9/2 der Herder-Ausgabe hat der Deutsche Klassiker-Verlag ein Buch vorgelegt, das jedem, der Herders grundlegend neue Bildungs- und Kulturidee verstehen will, als Wegweiser von hohem Niveau empfohlen werden kann.

Wolfgang Farr (Maintal)

Peter Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der Kritik der reinen Vernunft*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 911 S., ISBN 3-8260-1299-2.

Es gehört Mut dazu, in Zeiten, da die „große Philosophie“ in Verruf geraten ist, ein monumentales Buch über die *Kritik der reinen Vernunft* zu schreiben. Wenn es sich dabei noch um den ersten vollständigen Kommentar zu Kants theoretischem Hauptwerk handelt, gehört zu diesem Unternehmen angesichts der Reihe auf halbem Wege gescheiterter Vorgänger schon großer Mut. Wenn dieser Kommentar noch beansprucht, eine stimmige Gesamtdarstellung von Kants Philosophie der Erkenntnis zu bieten, die gelegentlich sogar über die *Kritik der reinen Vernunft* hinausgreift, nämlich zum „Duisburgschen Nachlaß“ zurück und bis ins „opus postumum“ hinein – dann kann man schon von Wagemut sprechen; von dem langen Atem, den es braucht, die schiere Masse der einschlägigen Kantliteratur überhaupt nur zu sichten, ganz zu schweigen. Peter Baumanns hat diesen Mut und diese Beharrlichkeit bewiesen. Vor seinem Buch, das man mit Fug und Recht als das Lebenswerk dieses Autors bezeichnen muß, ziehen wir den Hut.

Entstanden ist ein Werk, das in immer neuen Anstrengungen und in manchmal kongenialer Diktion Kants Idee der Erkenntnis umkreist. Dreh- und Angelpunkt der Interpretation, die beansprucht, Kant so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat, ist der „höchste Punkt“ der Tran-

szendentalphilosophie, die synthetische Einheit der Apperzeption, von der aus alle Teilstücke der *Kritik der reinen Vernunft* verständlich würden, hinsichtlich ihrer Stellung im Ganzen der Theorie wie auch hinsichtlich ihres Inhaltes. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einer „Hänge-Konstruktion“ der *Kritik* (S. 75), die es nachzuzeichnen gelte, ohne „eigenes Straucheln und Stolpern“ im Nachvollzug der transzendentalen Reflexion auf die Vorlage zu übertragen.

Der Ausgang von der transzendentalen Apperzeption ist nichts Neues, man denke etwa an Jacob Sigismund Becks Schrift „Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß“ (1796), mit der sich der Autor übrigens kritisch auseinandersetzt. Das Neue besteht vielmehr darin, daß Baumanns die Apperzeptionseinheit gewissermaßen als den Ort ansieht, an dem sich der scholastische Satz „quodlibet ens et unum, verum, bonum convertuntur“ zu bewahrheiten habe. Er interpretiert die transzendentalen Apperzeption nämlich als den Konvergenzpunkt von Sein und Erkenntnis, von Objektivität und Subjektivität, von Ding an sich und Erscheinung. Er stützt diese Bestimmung auf den § 12 der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, in welchem es um das Verhältnis der scholastischen Transzendentalien unum, verum, bonum zu den Kategorien des Verstandes geht. So kann Baumanns formulieren: „Die *Kritik der reinen Vernunft* ist eine einzige Ausmessung des Lichtkreises der transzendentalen, im Sinne der ‚Konvertibilität‘ der ‚Transzendentalien‘lehre mit dem Sein ursprünglich vermittelten Subjektivität. Sie ist standortlos-standpunktliche Fundamentalreflexion der Idee der Erkenntnis, die an der Peripherie der sinnlichen Anschauung ansetzt und zur zentralen Urteilstheorie führt.“ (S. 8)

Kants theoretische Philosophie als Reflexion der Idee der Erkenntnis in sich zu interpretieren, zieht den Verdacht auf sich, daß der Autor hier versuche, die kritische Philosophie zu totalisieren bzw. gegen Einwände von außen zu immunisieren. Gegen Heinz Heimsoeth, der in seinem textnahen Kommentar zur transzendentalen Dialektik einen „das Ganze“ in den Blick nehmenden „Standpunkt“ ablehnte, verwahrt sich der Autor, indem er erklärt, daß sich mit dem Kantischen Standpunkt, so wie er ihn verstehe, nicht die „Anmaßung des lückenlosen Erklärens, des größt-wahnsinnigen Alles-Begreifens und der Fähigkeit, Erkenntnisse hervorzuzaubern“ verbinde. (S. 15) – „Kants Philosophie der Erkenntnis, verfolgt man ihre Ausführung bis in das *opus postumum*, erfüllt die Desiderate, die sich einer Letztbegrün-

dung fern vom Allwissenheitsanspruch stellen.“ (S. 30). Zu diesen Desideraten zählt Baumanns: „[...] das höchste Maß an Unmittelbarkeit des Prinzips, das als *fundamentum inconcussum* beansprucht wird, die Dignität der Vermittlungsfaktoren, ein hoher Konsistenzgrad gerade bei Einräumung irrationaler Hiäte, philosophiegeschichtliche Resultathaftigkeit und schließlich Offenheit für Zuwachs und Reorganisation im Hinblick sowohl auf die Theorie als auch auf ihren Gegenstand.“ (S. 29)

Baumanns' Interpretation, die als „rein transzendentalphilosophische Analyse“ wiederzugeben beansprucht, wie Kant jene Desiderate erfüllt hat, ist äußerst anspruchsvoll. Es muß mit ihr zwangsläufig eine rigorose Abrechnung mit der Kantforschung einhergehen, die sich einen das Ganze überblickenden und das Heterogene integrierenden Standpunkt kaum zugemutet hat. Baumanns läßt es in dieser Hinsicht an deutlichen Worten nicht fehlen. „Das Verständnis der *Kritik der reinen Vernunft* hat seit Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel keine wesentlichen Fortschritte gemacht.“ (S. 7) Das Versagen der Kantinterpretation sei darüber hinaus mitverantwortlich für die vergeblichen Versuche, die Transzendentalphilosophie im Sinne des „linguistic turn“ zu modernisieren. „Es ist beinahe unmöglich, das bedeutungsstrenge Kantische Vokabular in die gegenwärtige ‚Diskurs‘sprache einzubringen [...]. Wenn überhaupt Kantische Philosopheme nicht nur dem Namen nach aufgegriffen werden, dann wird ihnen als erstes der epistemologische, erkenntnisidealistische Sprachzopf abgeschnitten, obgleich in der Überzeugung, daß sich mit der Sprache der Gedanke findet und verliert.“ (S. 7) Baumanns setzt sich denn auch nicht mit Adaptionen der Transzendentalphilosophie im 20. Jahrhundert auseinander, Helmuth Plessners Anthropologie ausgenommen, sondern ausschließlich mit der vorwiegend historisch orientierten Kantexegese. Dies ist für einen Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* auch ganz in der Ordnung.

Wie Baumanns' Standpunkt-Interpretation in der Rekonstruktion der Kantischen Vorlage immer deutlichere Konturen gewinnt, wie sie in akribischer Auseinandersetzung mit konkurrierenden Interpretationen totgesagte Kantische Lehrstücke wieder zum Leben zu erwecken vermag, das zu verfolgen ist äußerst erhellend.

Baumanns' Buch beginnt mit einer knappen historischen Skizze der Kantischen Denkentwicklung, es formuliert anschließend seine Interpretationsthese und erläutert die Bedeutung des Titels *Kritik der reinen Vernunft*. Der eigentliche Kom-

mentar läßt sich, der „Elementarlehre“ der *Kritik der reinen Vernunft* entsprechend, in drei Hauptabschnitte einteilen, deren Grenzen allerdings fließend sind. Ihre Gewichtung ist etwas unausgewogen. Die „transzendente Ästhetik“ wird auf 235 Seiten behandelt, der „transzendentalen Analytik“ spendiert Baumanns gar 470 Seiten. Die „transzendente Dialektik“ wird dagegen etwas stiefmütterlich behandelt, sie bekommt nur 75 Seiten. Die „Methodenlehre“ der *Kritik* schließlich wird nur zur Bestätigung jeweiliger Interpretationsthesen herangezogen. Letzteres dürfte der Grund dafür sein, daß Baumanns im Untertitel seines Buches von einem Kommentar lediglich zu den *Hauptkapiteln* der *Kritik* spricht. Eingeschoben in den laufenden Text zur „transzendentalen Analytik“ ist ein historischer Exkurs zur Transzendentalienlehre, desweiteren einige längere Abschnitte, die im wesentlichen auf früheren Veröffentlichungen des Autors beruhen, in welchen Baumanns sich detailliert mit konkurrierenden Interpretationen, vor allem zu den beiden Fassungen der Deduktion der Kategorien, auseinandersetzt. Das Buch wird abgeschlossen mit einem Ausblick auf Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* und das *opus postumum*, sowie mit Abgrenzungen zwischen Kant und dem deutschen Idealismus.

Wir wollen in dieser Besprechung das Augenmerk auf den Kommentarteil des Buches richten. Baumanns' Einstieg in die Kommentierung der „transzendentalen Ästhetik“ besteht in der Klärung von Kants Unterscheidung zwischen der „metaphysischen“ und der „transzendentalen“ Erörterung von Raum und Zeit in der zweiten Auflage der *Kritik*. Anders als Strawson, der eine formale Analogie zur „metaphysischen“ und „transzendentalen“ Deduktion der Kategorien herstellt, und der dementsprechend den Gültigkeitsnachweis für Raum und Zeit als Anschauungsformen erst in der „transzendentalen Erörterung“ sucht, sieht Baumanns in letzterer nur eine wissenschaftstheoretische Ergänzung der „metaphysischen Erörterung“. Diese liefere die wesentlichen Argumente für den alogischen Anschauungscharakter von Raum und Zeit, die „unendliche Einschränkung“, jene liefere die Bestätigung ihres Formcharakters. Das Interesse von Baumanns Interpretation der „transzendentalen Ästhetik“ liegt freilich nicht in seiner Abgrenzung von Strawson, sondern darin, daß nur auf dem Boden seiner Interpretationsthesen Kants Argument für den a priori-Charakter von Raum und Zeit nachvollziehbar sei: „Die Argumentation, daß man von allem realen Seienden zu abstrahieren vermag, gelingt

nur bei standpunktlicher Antizipation des formalen Idealismus, den sich die erkennbare Gegenstandswelt auf eine Synthesis räumlichzeitlicher Daten reduziert.“ (S. 130) Oder mit anderen Worten: Das, was die „transzendente Ästhetik“ zu zeigen beansprucht, die transzendente Idealität von Raum und Zeit, müsse vorausgesetzt werden, damit sie überhaupt als Argumentation akzeptiert werden könne. Dieser Zirkel sei nur dann kein Stein des Anstoßes, wenn man die *Kritik* im ganzen als in sich zirkulierende Reflexion begreife. So deutet Baumanns die Ästhetik, seinem Ansatz nach konsequent, als einen Teil der transzendentalen Logik, als deren „Eröffnungsteil“ (S. 134).

Da für Kant die Genese der zweistämmigen Erkenntniskraft des Menschen im unklaren bleibe, sei seine Theorie für die Evolutionsbiologie offen, nicht aber für Kritik seitens der evolutionären Erkenntnistheorie. Der diese Kritik antizipierende Kommentar von Hans Vaihinger wird von Baumanns mit dem Argument abgewiesen, daß Kant nur eine exklusive Alternative zwischen der Idealität und der Realität von Raum und Zeit anerkenne. Diese Stichworte führen Baumanns zum Problemkreis „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Wie eingangs schon angedeutet, optiert Baumanns für eine transzendentalienbegrifflich gestützte Konziliation dieser Termini. Die seit Jacobi virulente Kritik am „Ding an sich“ (ohne das Ding an sich komme man nicht in die Transzendentalphilosophie hinein, mit ihm könne man aber nicht darin bleiben) wird aus der Sicht des am Sein partizipierenden Erkennens obsolet. Mit der Identifikation des Dinges an sich und des transzendentalen Gegenstandes der Erkenntnis=X, die Baumanns vornimmt, läßt sich hinsichtlich der auf Erfahrung beschränkten Kategoriengültigkeit sagen: „Die Restriktion der Kausalität auf „mögliche Erfahrung“ ist die Affirmation der Kausalität des Dinges an sich.“ (S. 186) „Erscheinung“ ist für Baumanns die erkenntnismöglichende Seinsweise des Dinges an sich. Die Affektion durch empirische Gegenstände wird als Grundlage dafür verstanden, daß sich das erkennende Subjekt approximativ der Affektion durch das Ding an sich zu nähern vermöge. Erich Adickes' Theorie der „doppelten Affektion“ (das „transzendente Ich“ wird vom „Ding an sich“ affiziert, das „empirische Ich“ vom Gegenstand in der Erscheinung) wird modifiziert, indem Baumanns, unter Vorgriff auf den Text der *Kritik* am vierten Paralogismus der A-Auflage, eine Unterscheidung zwischen dem Affektionsverständnis des transzendentalen Idealisten und dem des empirischen Realisten macht: „Der transzendente Idealist behauptet die Eine

Affektion durch das Ding an sich. Und er erklärt, warum der empirische Realist von den affizierenden Sinnendingen sprechen muß. Der empirische Realist ist als das Subjekt definiert, das die Differenz von Ding an sich und Erscheinung nicht reflektiert. Aber er weiß um die absolute Einfachheit und Unmittelbarkeit, das Nicht-Getätigtsein der Empfindungsgehalte. Und so schreibt er sie den empirischen Dingen, auf die er fixiert ist, ursächlich zu.“ (S. 203) Unserer Ansicht nach ist für Kant der empirische Realismus identisch mit dem transzendentalen Idealismus, und nicht, wie es Baumanns' Lektüre nahelegt, nur ein defizitärer Modus des letzteren, was die Höhe der Reflexion angeht. Adickes' „doppelte Affektion“ müßte von Baumanns' Standpunkt her eindeutig widerlegt werden.

Der eigentliche Prüfstein für Baumanns' Interpretation ist aber der analytische Teil der „transzendentalen Logik“, dem er auch bei weitem die größte Aufmerksamkeit schenkt. Seit den Veröffentlichungen von Reinhard Brandt und Michael Wolff ist hier ein Thema wieder in den Vordergrund getreten, das mit Klaus Reichs Buch in den 30er Jahren seinen scheinbaren Abschluß gefunden hatte: Die Vollständigkeit der Urteilstafel. Auch hier bietet Baumanns wieder eine Lesart an, die quer zu allen anderen Interpretationen steht.

Baumanns unterstreicht die Bedeutung der Urteilstafel als „Leitfaden“ zur Ermittlung der Kategorien, hierin eher Brandt folgend als Reich, der die Urteilstafel von der Apperzeptionseinheit her zu rekonstruieren versuchte. Auf den ersten Blick konterkariert Baumanns damit seinen eigenen Interpretationsansatz. Er muß zeigen, daß es gerade von dem Standpunkt der Apperzeption her erforderlich ist, diesen selbst zur Beantwortung der Vollständigkeitsfrage gleichsam zu suspendieren: „Die Apperzeption führt *incognito* auf die kategoriale Apperzeptionsstruktur.“ (S. 244). Sie tut es deshalb, so Baumanns, weil Kant in Anlehnung an das Bild von den zwei Stämmen unserer Erkenntnis die Funktionen des Verstandes zunächst isoliert von ihrer Anschauungsbezogenheit entwickeln muß, d.h. rein formal. Anders als Brandt besteht Baumanns darauf, daß die Urteilstafel nicht von historischen Vorbildern abgeleitet sei, daß es sich bei ihr nicht um eine „Lehrbücher-Logik“ handle, sondern um eine allgemeine Logik „in der Idee“ (S. 245), die schon transzendentallogisch imprägniert sei. Kants „allgemeine Logik“ wird so zu einem Zwitterwesen. Sie ist formale und transzendente Logik zugleich.

Baumanns' Erklärungsprinzip für die Vollständigkeit der Urteilstafel ist Kants „Transzendenta-

lienlehre“ des § 12 der B-Auflage. Er entnimmt ihr den Hinweis, daß die *Quantitätsbegriffe* Einheit, Vielheit und Allheit die Grundlagen für *qualitative* Bewußtseinsbestimmungen hergäben, und zwar nach Maßgabe der Transzendentalien unum, verum und bonum in Richtung auf vollständige Bestimmtheit. „Verum“ bedeute qualitative Vielheit im Sinne von „Folgenreichtum“ eines Begriffes, „bonum“ qualitative Vollständigkeit in dem Sinne, daß die Vielheit der Folgen, als Einheit betrachtet, wieder auf das „unum“ des Begriffes zurückführe. Diese reflexive und triadische Struktur, die auch in den „artigen Betrachtungen“ des § 11 zur Kategorientafel angesprochen wird, überträgt Baumanns auf die Urteilsreflexion. Die Legitimation dazu entnimmt er Reflexionen Kants aus den achtziger Jahren (Akademie-Ausgabe Bd. 18, S. 339 ff.), die nicht in die zweite Auflage der *Kritik* eingearbeitet wurden. Ausgangspunkt ist das *eine* und *bejahende* kategorische Urteil, die Grundform der Urteile überhaupt, als Stellvertreter des „unum“. In ihm sei schon die qualifizierend-quantifizierende Denkform präfiguriert. Folgenreich – und damit zum „verum“ – werde es als hypothetisches Urteil, welches das *eine* Urteil in viele aufspaltet, die wiederum im disjunktiven Urteil zur Eindeutigkeit – „bonum“ – gebracht würden. Die Vollständigkeit der Urteilstafel ergibt sich also für Baumanns durch die Aufeinanderfolge der drei Relationsmomente des Urteils, nach der Triadik der Transzendentalien interpretiert. Es fehlt nur noch das vierte Moment der Urteile, nämlich der Modaltitel der Tafel. Er resultiere aus einer Reflexion der Reflexion: „Nur das evaluative Reflexionsmoment der Modalität macht außerdem noch Sinn, d.h. die Determination des ansteigenden Determinationswertes der Relationsfunktionen.“ (S. 256).

Die Transzendentalien des § 12 zur Erklärung der Vollständigkeit der Urteilstafel heranzuziehen, wurde bereits von Hans Leisegang erwogen, dann jedoch – anders als bei Baumanns – verworfen. („Über die Behandlung des scholastischen Satzes: ‚Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum‘, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft“, Kant-Studien 20 (1915), S. 403 ff.). Auch unserer Ansicht nach ist es problematisch, eine Kantische Kategorienreflexion auf die Urteilsreflexion zu übertragen, mag es dazu auch Notizen aus dem Nachlaß geben. Entscheidend ist, daß Kant selbst diese Übertragungsexperimente offenbar nicht ausgewertet hat; vielleicht aus dem Grunde, die ohnehin lockere Grenzziehung zwischen „transzendentaler“ Begriffslogik und „allgemeiner“ Urteilslogik nicht noch weiter

aufzuweichen. Des weiteren wird aus dem Kommentar auch nicht deutlich, ob die Vollständigkeit der Urteilstafel erst mit den Modalurteilen erreicht wird, oder ob es sich bei ihnen lediglich um ein „Sinn machendes“, aber nicht notwendiges Anhängsel zu den drei vorangehenden Urteilstiteln handelt. Freilich sind diese Uneindeutigkeiten weniger dem Interpretieren anzulasten, als vielmehr dem Kantischen Text selbst.

Im Rahmen seines Kommentars zu den beiden Versionen der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe macht Baumanns darauf aufmerksam, daß so gut wie alle Kantforscher die Bedeutung des ersten Deduktionsabschnittes unterschätzt hätten. Für Baumanns handelt es sich in diesem Abschnitt bereits um eine vollständige Deduktion „in abstracto“ (S. 393), die das Ergebnis der transzendentalen Ästhetik als Obersatz eines Syllogismus nehme, um daraus zu schließen, daß die Funktionen des Verstandes zur Möglichkeit der Erkenntnis im Zusammenspiel mit der Affektion der Sinne beitragen. Für die „konkrete“ Ausführung der Kategorienduktion sei damit schon alles vorgegeben. Hilfsmittel für eine Sichtung des höchst komplexen Textes sind für Baumanns – wie schon vorher für Wolfgang Carl, der der A-Deduktion einen eigenen Kommentar gewidmet hat – Kants Hinweise in der Vorrede zur ersten Auflage. Die Rekonstruktion legt daher großen Wert auf die Herausarbeitung der an jener Stelle erwähnten Nuancen wie „subjektive“ und „objektive“ Deduktion, Deduktion „von oben“ und „von unten“ usw. Alles aber – anders als bei Carl – unter dem Gesichtspunkt, daß es sich um einen einzigen Gedankengang handle, der syllogistisch rekonstruierbar sei. Die B-Deduktion erhält bei Baumanns Vorrang wegen ihrer deutlicheren Terminologie, vor allem, da Kant in ihr die mißverständliche „Einbildungskraft“ nicht mehr als ein mögliches drittes Erkenntnisvermögen zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufgenommen hat. Wie schon bei der Urteilstafel hält Baumanns bei den Deduktionen interpretatorisch die Mitte zwischen erfahrungstheoretischen Ansätzen (Guyer) und bewußtseinstheoretischen Ansätzen (Henrich).

Teilt man nicht die Baumannssche Standpunkt-Interpretation, erweist sich diese Darstellung der beiden Deduktionen als ein Zirkelschluß. Akzeptiert man hingegen die Interpretationsprämisse, daß es sich bei der *Kritik* um eine (notwendige) zirkuläre Selbstreflexion handle, erweist sich die Darstellung der Deduktionen als stringenter. Ähnliches hatten wir schon hinsichtlich der Interpretation der transzendentalen Ästhetik be-

merkt, und ähnliches gilt für die Analytik der Grundsätze. Baumanns faßt die einzelnen Grundsätze als auf spezielle Kategorien oder Kategoriengruppen zugeschnittene „objektive Deduktionen“ auf, deren Beweis jeweils darin bestehe, „zu zeigen, daß sie ihren Beweisgrund möglich machen“ (S. 567). Die auch für die Interpretation des Grundsatzkapitel herangezogenen Transzendentalien des § 12 sind besonders griffig bei der Deutung der „Analogien der Erfahrung“. Dem Leser ist die Vollständigkeit verbürgende Triade der Relationsmomente des Urteils noch vertraut; eine analoge Vollständigkeitsreflexion finde sich auch hier. So formuliere die erste Analogie mit dem Gedanken „des Einen Realen, das sich durch die Eine Zeit der Erfahrung erstreckt“ (S. 618) die Voraussetzung für die Bestimmung der Erscheinungsart jenes „Einen“ anhand des Grundsatzes der Irreversibilität der Zeitfolge, wie er in der zweiten Analogie ausgesprochen wird. Die zweite Analogie bringt Vielheit in das Substanzdenken ein, worauf die dritte Analogie schließlich die räumliche Bestimmung „der zeithaften Naturobjekte aus ihrer interaktionsbedingten Gleichzeitigkeit“ ermögliche (S. 644). Damit erschließt sie die Möglichkeit der vollständigen Bestimmung der einen, zeitlich determinierten und räumlich differenzierten Realität.

Vollständige Bestimmung bei Kant sei aber, darauf weist Baumanns immer wieder hin, nicht zu verwechseln mit einem totalitären Ausgriff auf die Realität. Die Grundsätze repräsentieren lediglich die allgemeinsten Prädikationshinsichten der Naturerkenntnis, sie blieben immer offen für Konkretisierungen durch den Fortschritt der empirischen Naturwissenschaften. Die allgemeinen Gesetze seien geradezu ergänzungsbedürftig durch besondere Gesetze. Mit dieser Erkenntnis eröffnet sich zugleich ein Problem der kritischen Philosophie, dessen Lösung Kant in der „transzendentalen Dialektik“ angeht.

Wir kommen damit zu dem problematischsten Abschnitt des Kommentars. Die Dialektik ist aus der Sicht der Standpunkt-Interpretation von vornherein auf die Ermittlung der regulativen Ideen hin konstruiert, getreu dem angeblich Kantischen Motto: Keine Experimente! Die Legitimierung der dialektischen Experimente, die sich in Paralogismen, Antinomien und Gottesbeweisen verzetteln, fällt Baumanns dementsprechend schwer. Gewiß „erlaubt“ eine Erkenntnisphilosophie, die vom Subjektstandpunkt her entfaltet wird, die Rede von der Seelensubstanz. Die systematische Entfaltung (und anschließende Kritik) kategorialer Prädikationen, die diese Rede vertie-



fen, muß dem Leser des Kommentars jedoch als bloße Spiegelfechterei erscheinen, wenn die zu Irrtümern verleitende Grundannahme der Rationalpsychologie lediglich „erlaubt“ ist und nicht systematisch geboten. Ähnlich fragwürdig ist für Baumanns auch die Rationalkosmologie, die er auf die „Urantinomie“ des Begriffes der „Sinnen-Welt“ zurückführt, ein Resultat der Totalisierung der „vom Denken her Begrenztheit und von der Anschauung her Unbegrenztheit umfassenden Erscheinungssphäre“ (S. 738). Das Ideal der reinen Vernunft schließlich sei ein unmittelbares Produkt des Projektionszwanges des „konkreten Bewußtseins überhaupt“ auf ein *ens realissimum* (S. 772). Das Problem der transzendentalen Dialektik, die Einheit der allgemeinen Verstandesgesetze und der besonderen Erfahrungsgesetze müßte sich gerade vom Baumannsschen Standpunkt her mit einer viel knapperen Reflexion bewältigen lassen, als Kant sie in der Dialektik präsentiert. Indirekt gibt das der Autor auch zu, wenn er darauf hinweist, daß erst die *Kritik der Urteilskraft* die Sache auf den Punkt bringe, indem sie den heuristischen Gedanken des zweckmäßig verfahrenen Welturhebers als Realgrund möglicher Erfahrung einführt. Die Einheit der allgemeinen und besonderen Gesetze erweist sich von hier aus als mit einem Schlag gebotene Regulatividee. Die systematische Notwendigkeit des Verfallstadiums der Vernunftreflexion der *Kritik der reinen Vernunft* wird von Baumanns behauptet, aber nicht deutlich gemacht. Es stellt sich die Frage, ob das der „Standpunkt-Interpretation“ überhaupt möglich ist. Denn wie sollte der Irrtum ein notwendiges Moment einer nicht-Hegelianischen „Selbstreflexion der Idee der Erkenntnis“ sein?

Auch wenn er diese Frage nicht beantworten kann: Der erste vollständige Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* hat das Zeug, die Auseinandersetzung mit Kant aus der Perspektive der mittelalterlichen Transzendentalienlehre heraus zu erneuern. Bei aller philologisch gebotenen Ehrfurcht, mit dem der Autor dem Text begegnet, geht er doch den Problemen nie aus dem Wege. Lehrstücke, die nach einer mehr als zweihundertjährigen Interpretationsanstrengung als abgeschrieben galten, erhalten einen neuen Sinn, insbesondere was die transzendente Ästhetik und den ersten Teil der transzendentalen Logik angeht. Hier versteht es Baumanns vortrefflich, Homogenität und Stringenz aufzuzeigen, wo bei anderen Deutungsansätzen der einheitliche Aufbau des Kantischen Gedankengangs aus dem Blick gerät. Im Falle der transzendentalen Dialektik müssen einige Abstriche gemacht werden, die jedoch

das Gesamtbild nicht trüben. Baumanns' immenses Bemühen um ein neues Verständnis der Transzendentalphilosophie verdient die Anstrengung, die es dem Leser abverlangt.

Stephan Schmauke (Bonn)

Michael Wolff: *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, 211 S., ISBN 3-465-02509-1.

## I.

Bedeutende philosophische Werke sind in der Philosophiegeschichte oft genug Anlaß für Kritik gewesen und trotzdem oder gerade deswegen Auslöser mehr oder weniger lang anhaltender Diskurse und literarischer Auseinandersetzung geworden. Die Bildung wie auch der Zerfall von philosophischen Schulen, die sich an die Ansichten eines bestimmten Autors anschlossen, hatte die Bewältigung (Bewahrung und Vernichtung) des geistigen Vermächtnisses des zur Autorität erhobenen *Lehrers* zum Zweck, dessen philosophisches Gedankengebäude man in seiner Bedeutung erkannt zu haben meinte. Woran erkennt man aber den wissenschaftlichen Rang eines philosophischen Werkes (oder zumindest von Teilen desselben)? Wie läßt sich sein inhaltlicher Wert richtig bemessen? Die bloße gedankliche Aneignung des Textes wird dafür nicht hinreichen; vielmehr kommt es auf die Beantwortung der Frage an, ob ein Werk zum Fortschreiten in einer bestimmten Wissenschaft etwas beizutragen hat. Um einen philosophischen Text angemessen beurteilen zu können, muß man ihn jedoch zuerst einmal richtig verstehen. Die Erarbeitung eines hinreichenden Textverständnisses ist schon selbst eine philosophische und oft genug schwierige Aufgabe, zumal dann, wenn man es mit einem so anspruchsvollen Autor wie Hegel zu tun hat. Ob es ein begründetes sachliches Interesse am Studium eines bestimmten Textes gibt, muß der Text beantworten und die Art und Weise, wie Probleme, die er zur Sprache bringt, gelöst oder nicht gelöst werden.

Michael Wolff wählt in dem hier besprochenen Buch, anknüpfend an eine alte philosophische Tradition, die bewährte Form des *Kommentars*. Kommentiert werden soll der § 389 aus der *Enzyklopädie* von 1830. Dieser von seinem Umfang her relativ knappe Text stellt aufgrund seines Schwierigkeitsgrades höchste Ansprüche an die philoso-

phische Bearbeitung. Der Paragraph steht im Kontext der „Anthropologie“, dem ersten Hauptstück des „subjektiven Geistes“ (der ersten Abteilung des dritten Teils der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“<sup>1</sup>). Hegel erläutert darin (insbesondere in der Anmerkung) das sog. „Körper-Seele-Problem“. Die Seele wird in diesem Kontext nur allgemein behandelt, nicht in bezug auf die besonderen mentalen Fähigkeiten, wie Erinnerung oder Denken. Auch der Unterschied zwischen „natürlicher“ und „wirklicher“ Seele ist nicht Gegenstand dieses Paragraphen (vgl. 162).

Daß nun aber gerade dieser Paragraph kommentiert wird, ergibt sich daraus, daß er die einzige Stelle ist, an der Hegel sich ausführlicher mit der Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele beschäftigt. Ein weiterer Gesichtspunkt, der das sachliche Interesse an diesem Hegeltext rechtfertigt, besteht nach Wolff darin, daß er sich in seiner Funktion von den meisten Anmerkungen der *Enz* unterscheidet; er bietet, indem er Konsequenzen aus dem Haupttext entwickle, eine hinreichende Grundlage dafür, „ein zentrales klassisches Problem der neuzeitlichen Philosophie erfolgreich zu behandeln“ (56), insofern er die Begriffsbestimmungen im Haupttext argumentativ unterstütze und nicht bloß erläutere.

Wolff macht jedoch gleich am Anfang seines Buches darauf aufmerksam, daß Hegel dieses Problem für „systematisch uninteressant“ hielt<sup>2</sup> und ihm aus dieser Erwägung heraus auch nur den Platz in einer Anmerkung einräumte (11, 192). Die Begründung dafür, daß Hegel der Behandlung dieses *Scheinproblems* nur eine knappe Skizze widmet und somit an einer Systematisierung *aller* mit dem vermeintlichen „Leib-Seele-Problem“ zusammenhängenden Fragen eigentlich nicht interessiert ist, beruht auf seiner Einsicht, daß das Problem kein systematisches Interesse verdient; denn es resultiert aus Kategorienfehlern und bleibt als solches nur dann bestehen, wenn man nicht dem vollständigen Gedankengang der *Enz* folgt. Konsequenterweise würde auch ein vollständigeres Verständnis des Hegelschen Versuchs der „Auflösung“ dieses ‚Problems‘ erst dann möglich sein, wenn ein vollständiger analytischer Kommentar zum ganzen Enzyklopädie-Text vorläge (vgl. 192).

Der „Kommentar“ besteht aus drei aufeinander aufbauenden Teilen: 1. Text, 2. Kommentar, 3. Kollator. Der im engeren Sinne als „Kommentar“ bezeichnete Part (23–100) soll den Text Satz für Satz (ggf. auch Wort für Wort) genau interpretieren und hat die paraphrasierende und exegetische An-eignung desselben zur Aufgabe. Ernsthaftige Bemü-

hungen um einen solchen Satz-für-Satz-Kommentar bezüglich des angegebenen Textabschnittes, auf den sich die Studie Wolffs hätte stützen können, gab es bisher nicht. Dem „Kommentar“ geht als erster Teil des Buches die mit kritischem Apparat ausgestattete Reproduktion des Textes aus der dritten Auflage von 1830 voraus (17–22), der Gegenstand des „Kommentars“ ist. Der „Text“ ist mit Zeilennummerierung versehen, so daß der „Kommentar“ sich besser und eindeutig darauf beziehen läßt. Im kritischen Apparat werden Fehler und Textabweichungen gegenüber den ersten beiden Ausgaben der *Enz* (1817, 1827) angezeigt.<sup>3</sup> Der dritte und umfangreichste Teil (101–192), der wiederum in drei Teile gegliedert ist und dessen Aufgabe der Autor darin sieht, die Umrisse von Hegels Identitätstheorie der Seele zu beschreiben (100) bzw. die Frage zu beantworten, was es für Hegel heißt, „Seele“ eines Körpers zu sein (112), erörtert, unter Bezugnahme auf den analytischen „Kommentar“, Hegels Ansichten zum „Körper-Seele-Problem“ in einem weitergefaßten systematischen Kontext. Dadurch wird der Blick für den Leser auf den systematischen Zusammenhang des Textes weiter geöffnet und die sonst einem so akribischen Kommentar drohende Gefahr der Ver selbständigung philologischer Betrachtungen, abgewendet. In meiner Besprechung setze ich inhaltliche Schwerpunkte, greife die wichtigsten Thesen

<sup>1</sup> Im Text benutze ich folgende Abkürzungen: *Enz*: Enzyklopädie; *KrV*: Kritik der reinen Vernunft; *KU*: Kritik der Urteilskraft; *WdL*: Wissenschaft der Logik. Auf Textstellen des besprochenen Buches verweise ich ohne Angabe des Titels bloß mit Hilfe der Seitenzahl. Eigene Hervorhebungen stehen *kursiv*. Hervorhebungen im Original erscheinen fett.

<sup>2</sup> Diese These hat Wolff bereits in einem im März 1989 in Marburg gehaltenen Vortrag dargelegt [veröffentlicht als „Eine Skizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems. Analytischer Kommentar zu § 389 der Enzyklopädie [1830]“, in: Hesse/Tuschling (Hg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989* (Stuttgart-Bad Cannstatt [1991] 188–249). Aus dieser Arbeit ist das vorliegende Buch entstanden.

<sup>3</sup> Auf geringfügige Mängel der Textpräsentation sowie Fehlerhaftigkeit und Unvollständigkeit des Vergleichsapparates hat Wolfgang Bonsiepen hingewiesen („Hegels Theorie des subjektiven Geistes“, in: *Philosophische Rundschau*, 40 [1993] 296).

und Beweise heraus und behandle Kommentar und Korollar nicht getrennt, sondern, bezogen auf die erörterten Sachthemen, als ein Ganzes.

Wolff unterscheidet zwischen drei Arten des Umgangs mit einem philosophischen Problem: man könne versuchen, es aufzulösen, es als unlösbar zu erweisen oder es als sinnlos zu verwerfen; Hegel sei der erste Philosoph, der in dem kommentierten Text die Strategie verfolge, das „Körper-Seele-Problem“ nicht zu lösen, sondern „aufzulösen“ (103 ff.). Unter einem „Problem“ ist daher nicht ein logischer Konflikt (Widerspruch) zwischen verschiedenen, für wahr gehaltenen Sätzen zu verstehen (104 f.), sondern der Inhalt einer Satzfrage.

Daraus könnte man folgern, daß sich in dieser spezifischen Weise der Problembehandlung Hegels sein methodisches Selbstverständnis im Umgang mit den philosophischen Resultaten seiner Vorgänger ausdrückt; so daß die Frage naheliegender wäre, ob Hegels Strategie der Problemauflösung nicht allgemein charakteristisch ist für seine Analyse und Kritik der Lösungsversuche verschiedener Problemstellungen der Philosophiegeschichte. In der Konsequenz bedeutet dies für Hegels Philosophie, insofern sie Problemlösungen anstrebt, daß ihr nicht nur ein anderes Problemverständnis zugrundeliegt, sondern philosophische Fragestellungen generell von neuen begrifflichen Voraussetzungen aus zu entwickeln versucht.

Für Hegel reduziert sich die klassische Behandlungsweise des „Leib-Seele-Problems“ auf ein einziges. Er unterscheidet nicht zwischen mehreren „Arten“ dieses Problems. Nichtsdestotrotz besteht dieses ‚Problem‘ traditionell aus drei Fragen, deren Beantwortung Hegel thematisiert: 1. nach der *Immaterialität* der Seele; 2. nach der *Gemeinschaft* von Seele und Körper (nach ihrer lokalen und kausalen Beziehung); 3. danach, wie diese *Gemeinschaft* zu „begreifen“ sei.

Die erste Frage ist für die von Hegel in *Enz* § 389 analysierte Schwierigkeit von zentraler Bedeutung. Sie betrifft jedoch ein „Scheinproblem“, das „aufzulösen“ ist, weil es aus nicht haltbaren, dualistischen bzw. monistischen Ontologien erwächst. Die betreffende Frage ist daher aus prinzipiellen Gründen als unzulässig abzuweisen. Wird sie aber abgewiesen, dann können auch die beiden anderen Fragen sinnvoll nicht mehr bejaht werden. Im Korollar (Teil 2) zeigt Wolff, daß nach Hegel für die traditionelle Behandlung des „Leib-Seele-Problems“ Kategorienfehler eine Rolle spielen, so daß insbesondere die Frage nach der „Immaterialität“ der Seele auf einem solchen Fehler beruht. Im dritten Teil des Korollars wird der Zu-

sammenhang zwischen der Frage nach der „Immaterialität“ der Seele und der Frage nach der „Gemeinschaft“ von Seele und Körper untersucht. Es wird begründet, warum von einer „Gemeinschaft“ dieser beiden Instanzen nicht gesprochen werden könne (113).

## II.

Die vier klassischen Bestimmungen der Seele – Substantialität, Einfachheit, Identität, Immaterialität – bezieht Hegel nicht als Kategorien auf eine selbständige Entität (wie Kant dies tat). In den Abschnitten 2.2. bis 2.5. des Korollars (125 ff.) führt Wolff aus, auf welche Weise Hegel diese Bestimmungen transformiert.

Die Seele ist für Hegel *Substanz* im Sinne 1) einer *Form* des Organischen; 2) eines Fundaments für den *Geist* (126). In Anknüpfung an die Substanztheorie von Aristoteles (*Metaphysik*, Buch Z) meint Hegel mit „Substanz“ nicht ein der Leiblichkeit zugrundeliegendes (materielles) Substrat, sondern deren *substantielle Form*, die das Bestimmende oder den Begriff einer Sache ausmacht, und zwar, insofern die Form zweckbestimmt ist. In diesem Zusammenhang fällt Hegels Würdigung des Verdienstes von Aristoteles, durch den der *Begriff* in die Theorie des Geistes wieder einzuführen sei (*Enz* 2/3, § 378; Wolff, 128). Auf der Grundlage der Termini „Form“, „Begriff“, „Zweck“ versteht Hegel unter *der Substanz der Leiblichkeit* dann „die Tätigkeit der Entwicklung und Reproduktion der Form (die Selbstorganisation) in einem wechselnden Stoff [...]“ (Wolff, 130). Die Seele ist dabei die einzige Substanz des Organismus. Hegel behält jedoch auch die herkömmliche Bestimmung der Substanz als Substrat bei. In diesem Sinne ist die Seele *Fundament des Geistes*. Der Geist verhält sich demnach in ähnlicher Weise zur Seele wie diese zum lebenden Organismus (131).

Die *Identität der Seele* wird nach Hegel dadurch gewährleistet, daß die „natürliche“ Seele ein und derselbe „Stoff“ der „wirklichen“ Seele und aller übrigen Geistesbestimmungen bleibt. D.h. alle Formen und Stufen des Geistes bleiben an diesen Stoff (insbesondere an die Funktionen des Nervensystems) gebunden, insofern sie aus Gefühl und Empfindung entstehen; aber mentale Inhalte sind nicht insgesamt auf Empfindungen reduzierbar (144 ff.). Wolff macht deutlich, daß Hegels These demnach nicht als sensualistisch ausgewiesen werden darf.

Die *Einfachheit der Seele*. Insofern die Seele bloßes Gefühlsleben ist, ist sie nach Hegel „einfaches ideelles Leben“ (147); sie kann nicht als ein

aus diskreten Teilen (verschiedenen Empfindungen) zusammengesetztes Ganzes aufgefaßt werden, da die natürliche Seele nicht in der Lage ist, bestimmte Empfindungsinhalte urteilend von anderen zu unterscheiden.

*Die Immaterialität der Seele.* Welcher Aufwand und welche philologische Genauigkeit mitunter mit der Aufgabe der Textkommentierung verbunden sind, zeigt insbesondere Wolffs Analyse des ersten Halbsatzes von § 389, der für eine angemessene Interpretation von Hegels Behandlungsart des „Leib-Seele-Problems“ von zentraler Bedeutung ist: „Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern [...]“. Die Zweideutigkeit einzelner Wörter und Ausdrücke sowie ihre syntaktische Stellung läßt im Hegelschen Kontext sprachlich vier Deutungsvarianten des Satzteiles zu (39–43), aus denen sich verschiedene Inhalte ergeben, und fragt nach inhaltlichen Gründen zugunsten der einen oder anderen oder aller vier.

### III.

Wolff setzt sich von der im Hegelianismus verbreiteten Auffassung ab, daß Hegel mit dem ersten Satz des Paragraphen nur die Zweifel an der „Immaterialität“ der Seele habe ausräumen wollen, indem er anscheinend der Seele die von Kant im Paralogismus-Kapitel der *KrV* angegriffenen vier Grundbestimmungen der rationalen Psychologie (Substantialität, Einfachheit, Identität, Immaterialität) beilege (115). Hegels Verhältnis zur rationalen Psychologie einerseits und zur kantischen Kritik andererseits, das Wolff im zweiten Teil des Korollars ausführlich untersucht und damit auch das angegebene Interpretationsproblem (bezüglich des ersten Halbsatzes von § 389) löst, war jedoch von anderer, komplizierterer Struktur. In bezug auf Kant sah er es auch als dessen Verdienst an, die „Philosophie des Geistes“ von der Metaphysik der rationalen Psychologie in der Hinsicht „befreit“ zu haben, daß er in ihrem Vorgehen Kategorienfehler aufdeckte. Als Grund für die nach seiner Auffassung unzulässigen Fragen der „vormaligen Metaphysik“ erkannte er die (paralogistische) Vorstellung von der Seele als eines ganz abstrakten „Seelendinges“ (116f.; vgl. auch 121 ff.). Obwohl Hegel aber Kant darin beipflichtet, daß sich die rationale Psychologie bei der Bestimmung der Seele Kategorienfehler schuldig gemacht habe, sieht er den Grund dieses Fehlers nicht im nicht-empirischen Charakter des „Ich“, sondern in der zu abstrakten Natur der angewandten Kategorien (123 f.).

Nach Hegel ist es nicht sinnvoll, der Seele die Prädikate „materiell“ bzw. „immateriell“ zu- oder abzusprechen. Sie ist vielmehr „die allgemeine Immaterialität der Natur“ in dem Sinne, daß die Natur als konkretes (zweckmäßig organisiertes) Ganzes in einfacher Allgemeinheit nicht materiell existieren, nicht äußere Natur sein kann (43f.; vgl. 148 ff.). Der Satz: „Die Seele ist nicht nur für sich immateriell [...]“ bedeutet dann, daß die Immaterialität der Seele darin weder verneint noch bejaht wird (124). Hegel nennt diese Existenzweise auch „ideelles Leben“ (*Enz* § 389; Wolff 45 f.). In Fortführung eines ähnlichen Gedankens von Aristoteles setzt er die Seele mit dem Dasein von Lebewesen gleich, das als „Selbstzweck“ zu begreifen ist. Im Unterschied zu Aristoteles wird jedoch der „innere Zweck“ eines Lebewesens nicht mit dem materiellen Organismus der äußeren Natur identifiziert. Die klassische Frage, die von anderen Philosophen bejaht (Descartes) bzw. verneint (LaMettrie) wurde – ob die Seele immateriell sei – behandelt Hegel also nach Wolffs Auffassung als „Scheinproblem“. Seine Antworten hätten nur den Sinn, die Frage zu vernichten (56 f.). Nach Hegel kann mit dieser Frage nur unter der Voraussetzung noch ein Interesse verbunden werden, daß die „Materie“ „als ein Wahres“ vorgestellt werde (*Enz* § 389 A). Diese Vorstellung wird von ihm jedoch mit Gründen zurückgewiesen. Mit Bezug auf die animalischen Organismen bedeutet dies, daß sie als Selbstzwecke aufzufassen sind, die als bloß materielle gar nicht existieren. Die Annahme, animalische Organismen existieren für sich selbst, impliziert damit den Widerspruch, daß sie einerseits als Selbstzwecke zu beschreiben sind, andererseits aber als *materielle* Selbstzwecke nicht realisiert werden können (153). Die Konsequenz der Ablehnung der Ansicht von der Materie als eines Wahren führt nun aber bei Hegel weder zu einem reduktiven Mentalismus, noch zu einem Dualismus von Körper und Seele. Die Seele ist für ihn kein vom Körper abgetrenntes Ding, sondern macht als innerer Zweck Wesen und Substanz des animalischen Organismus aus. Vor diesem Hintergrund ist die alternative Prädikation materiell/immateriell in bezug auf die Seele sinnlos (155). Charakteristisch für die Gegenstände der materiellen Natur und die Materie selbst ist nämlich ihr „Außersichsein“, ihre „Äußerlichkeit“ (sie haben ihre Bestimmung nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen, außerhalb ihrer selbst). In der „Idee des Lebens“ ist „schon an sich das Außer-sich-seyn der Natur aufgehoben“ (*Enz* 3, § 389 A). Diese Bemerkung Hegels impliziert die Behauptung der Irreduzibilität der Lebensphänomene auf

die Existenz eines besonderen Stoffes. Das Lebewesen ist vielmehr als ein System materieller Glieder bestimmt, die zueinander und zum übergeordneten Ganzen in einer Mittel-Zweck-Relation stehen, und zwar derart, daß das Ganze nur durch einen inneren Zweck („Selbstzweck“) bestimmt ist und alle Teile als diesem Zweck adäquate Mittel fungieren. Der Selbstzweck ist somit nicht mit dem materiellen Organismus eines Lebewesens identisch, sondern von diesem zu unterscheiden (64–67). Diesen Gedanken hat Hegel in Auseinandersetzung mit Aristoteles (Physik 2.1., De Anima 2.1.) und Kants Theorie der „inneren Zweckmäßigkeit“ (KU §§ 64,65) entwickelt.

## IV.

Hegels Kritik an der von Aristoteles stammenden und von Kant erneut reflektierten Theorie der inneren Zweckmäßigkeit gründet sich in der Hauptsache auf die Einsicht, daß natürliche Organismen dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit, wonach sie ein aus zweckmäßigen Gliedern organisiertes Ganzes und damit durchgängig bestimmt sein sollen, nicht wirklich entsprechen. Sie sind dem Zweck der Selbstorganisation nicht unterworfen; das natürliche Leben vollzieht sich vielmehr in antagonistischen Formen, die dem inneren Zweck widersprechen (134 ff.). Die Antagonismen des natürlichen Lebens (die in *Enz* 3, §§ 368–376 abgehandelt werden) zeigen nach Hegel gerade, daß Organismen nicht Ursache ihrer selbst sind, sondern wesentlich von äußeren Faktoren abhängen. Sie können sich somit auch nicht uneingeschränkt reproduzieren, sondern ihr individuelles Schicksal ist ihr Tod. Die Natur hat nicht sich selbst zum Endzweck – so lautet das Resultat der Hegelschen „Naturphilosophie“. Der im Organismus scheinbar herrschende innere Zweck läßt sich an Naturobjekten als *realisierter* Zweck nicht nachweisen (136).<sup>4</sup> Dieser Aspekt in der Hegelschen Kritik, aus der die Relevanz der natürlichen Antagonismen für die Einschränkung der teleologischen Prinzipien in der Naturbetrachtung hervorgeht, ist für Wolff an Hegel so verdienstvoll, daß er ihm „einen Platz im Kontext der Gesamtgeschichte der Darwinschen Revolution“ zuweisen möchte (134).

Der Begriff des Organischen, dessen Bestimmung es ist, Zweck seiner selbst zu sein und sich im Leib zu realisieren, steht also im Widerspruch zur Zweckverwirklichung in der Natur. Dieser Befund führt nun aber bei Hegel nicht etwa dazu, den eingeführten Begriff des Organischen zu ver-

werfen. Der Widerspruch „löst sich“ vielmehr dadurch „auf“, daß die Realität des Zwecks anders bestimmt werden muß. Der innere Zweck in natürlichen Organismen ist kein objektiv bestimmter Zweck. Die Selbstorganisation natürlicher Wesen kann demnach nicht mit einem materiell existierenden Zweck identifiziert werden. Damit existiert der Organismus als „Begriff“, der sich im Gefühl manifestiert, in der Natur bloß als etwas Subjektives. Er ist die „natürliche“ Seele (139).

## V.

Die „Naturphilosophie“, der zweite Teil der *Enz*, bestimmt die Seele als von Natur aus existierenden Geist. Diese Existenzweise ist dem Begriff des Geistes inadäquat, so daß der Begriff der Seele sich zu einer nicht natürlicherweise gegebenen Existenz fortentwickeln muß, nämlich zu einer Existenz aus Freiheit oder Spontaneität. Der wahre Geist ist erst die Seele, die sich selbst ein äußeres Dasein geben kann und heißt bei Hegel „wirkliche“ Seele (vgl. 132 f.; zum Unterschied zwischen „natürlicher“ und „wirklicher“ Seele s. auch 142 f. und 171 f.).

Um das Verhältnis zwischen Seele und Geist genauer zu bestimmen, ist deren Unterschied zu verdeutlichen: der Geist ist, anders als die Seele, nicht schon unmittelbar mit dem Dasein des animalischen Lebens gegeben. Die Seele als Tätigkeit und Anlage ist potentieller Geist, d. h. die Seele ist der ganze „Stoff“ der Bestimmung des Geistes, „die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes [...]“ (*Enz* § 389; Wolff, 118 f.). Allerdings bleibt nach Hegel das Materielle auch insofern erhalten, als der innere Zweck stets nur als Zweck des materiellen Organismus existieren kann. Über Aristoteles und Kant hinausge-

<sup>4</sup> Diese von Hegel entwickelte und von M. Wolff befürwortete These wird von Wolfgang Bonsiepen energisch bestritten. Seine Gegenthese besagt: die Argumentation verfehle „auch die in der organischen Natur wirklich existierende Form der Selbstorganisation“. („Hegels Theorie des subjektiven Geistes“, 297) Um diese Behauptung zu beweisen, wäre es allerdings erforderlich, die (m.E. begründete) Argumentation Hegels gegen die Annahme, die Materie könne als Selbstzweck existieren, *in der Sache* zu entkräften. Es wäre daher (gegen Hegel) erst noch zu zeigen, daß und wie die materielle Natur unabhängig von äußeren Faktoren sein und sich selbst verwirklichen könnte.

hend bestimmt Hegel das Leben (den inneren Zweck des materiellen Organismus) als „Subjektivität“ (67 f.). Das bedeutet, daß bereits natürliche Lebewesen Empfindungen haben, durch die ihr innerer Zweck Wirklichkeit erlangt. Solange diese Subjektivität des materiellen Organismus den Lebewesen aber nur „an sich“ zukommt, ist der Zweck noch nicht adäquat realisiert, ist er noch nicht „Selbstzweck“. Im Bereich der Natur ist nur eine inadäquate Realisierung von Zwecken möglich (68). Der Zweck ist hier nur „Naturzweck“ (d. h. Zweck des materiellen Lebewesens). Diese „Naturverfallenheit“ betrifft nicht nur das Leben der Tiere, sondern auch das des menschlichen Individuums in allen Erscheinungsformen der Kultur. Auch die „höhere geistige Tätigkeit“ des Menschen, die Stufen der Wachheit des Geistes und der „Befreiung“ von der Natur kennzeichnen, bleiben damit der Natur verhaftet (69).

## VI.

Auch die in der *Enz* auf die „Anthropologie“ folgenden Teile konzipieren nach der Darstellung Wolffs den Geist in allen seinen Formen als „naturverfallenen“ Geist. Das Dasein des Geistes ist damit nicht unmittelbar raum-zeitlich gefaßt, sondern als etwas, das sich in etwas Anderem zeigt (manifestiert). Hegels enzyklopädische Bearbeitung des „Geistes“ steht allerdings – wie Wolff hervorhebt – nicht unter dem Aspekt, daß der Geist nach Hegel immer „naturverfallener“ Geist bleibe. Dieser Aspekt in Hegels Philosophie des Geistes ist nach Wolff von der Hegelliteratur des 19. und 20. Jh. „so gut wie vollständig ignoriert worden“. (69) Zu einer vollkommenen Zweckrealisierung, d. h. zu einem Zweck (Begriff), dem sein Gegenstand adäquat ist – mithin zur Identität des Zwecks mit dem materiellen einzelnen Organismus – kann es nach Hegel erst im „Geist“ kommen. Die erforderliche Realität aber kann der Zweck nur durch sich selbst erlangen. Er kann sich aber nur zum Gegenstand werden, wenn er als Gedanke gedacht wird, der sich selbst und seine Formen zum Inhalt hat; m.a.W.: er realisiert sich erst in der „Wissenschaft der Logik“ (70), in der der Gedanke „logische Existenz“ erhält. Die *WdL* soll die Formen des philosophischen Wissens als „reine Denkformen“ untersuchen (75). Wolff wagt aus Hegels Beschreibung der Verwirklichung des „Selbstzwecks“ den Schluß, „daß diese Existenz nichts anderes sei, als ein bloßes (widerspruchsfreies) *Gedachtwerden* und daß die so nur gedachte (von Hegel sogenannte ‚logische‘ Idee)

eben deshalb auch nur ein *Gedankending* der Hegelschen Philosophie sein könne.“ (71) Diesen Schluß habe kein Hegelschüler und kein Hegelianer jemals gezogen; aber er scheine „Hegels tiefsten Hintergedanken zu entsprechen“ (ebd.). Aufgabe der „Philosophie des Geistes“ sei es demnach, den Standpunkt des „reinen Wissens“ (des Wissens, daß die Materie nicht-substantiell ist) vorzubereiten, von dem die *WdL* ausgehe. Dies geschehe dadurch, „daß der ‚Standpunkt der Empfindung‘, aber auch alle anderen Standpunkte (des Geistes) bis hin zum religiösen Bewußtsein, als *unhaltbar* und als in sich nicht konsistent erwiesen werden.“ (75) Zugleich behaupte Hegel, daß alle Bestimmungen des Geistes identisch seien mit den Formen des philosophischen Wissens, d. h. alle Standpunkte des Geistes seien „an sich“ Standpunkte des philosophischen Wissens (76).

## VII.

Hegel will nach Wolffs Einschätzung auch die zweite für das „Leib-Seele-Problem“ traditionell zentrale Frage nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers nicht beantworten, sondern „vernichten“ (78). Er bestreite schon das Faktum, daß es ein solches „Verhältnis“ gebe und betrachte insofern die Frage, „wie“ es denkbar sei, als falsch gestellt. Die Entstehung dieser Frage verdanke sich der seit und durch Descartes gegenüber der aristotelischen Lesart gewandelten Auffassung, nach welcher *Substanz* ein selbständiges *Ding*, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, bedeute (vgl. 81). Dennoch diskutiere Hegel zwei Antworttypen, die von der empirischen und rationalen Psychologie auf die falsch gestellte Frage gegeben worden seien, und er bewerte sie unterschiedlich. Die empirische Psychologie sei zwar konsequent, vermittele aber die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Beantwortung, da für sie die gestellte Frage von einem starren Gegensatz von Seele und Materie ausgehe. Konsequent sei sie eben unter der geltend gemachten Voraussetzung, daß beide Relate als Substanzen im cartesianischen Sinne betrachtet würden (79–81). Die Antwort der rationalen Psychologie hingegen (die von den Philosophen seit Descartes, d. i. Malebranche, Spinoza, Leibniz, gegeben wurde) sei nach Hegel zwar fruchtbar, aber inkonsequent; sie sei so konzipiert, daß *Gott* als Beziehung zwischen Körper und Seele angenommen werde. Hegel billige nun beiden Antworten eine relative Berechtigung zu, obwohl er sie ablehne. Unter der Voraussetzung, daß Seele und Körper absolut selbständig gegeneinander sind, ist

nach seiner Auffassung die Frage ihrer Einheit nicht zu beantworten. Die Trennung des Materiellen vom Immateriellen sei nur auf der Grundlage der ursprünglichen Einheit beider erklärbar. In den Antworten der cartesianischen und postcartesianischen Leib-Seele-Theorien, die Körper und Seele nur als „ideelle Bestimmungen“ gegeneinander auffaßten und Gott als die Einheit beider begriffen, finde Hegel, trotz seiner Kritik an den cartesianischen und nachcartesianischen Theorien dagegen Elemente seines eigenen Auflösungsverstehens (158). Wird die Seele (bzw. der Geist) aber als Substanz des Körpers gesehen, führt dies notwendig zur *Auflösung* der Frage nach der Gemeinschaft von Seele und Körper insofern, als die Rede von einer Gemeinschaft nach Wolff gegenstandslos wird (158). Das bedeutet: Hegels Schlußfolgerungen aus der Behandlung der klassischen Antworten auf die Frage nach der Gemeinschaft von Körper und Seele sehen so aus, daß die gegebenen Antworten die entsprechende Satzfrage implizit bejahen. Hegel kann diese Antworten jedoch nicht teilen, weil er die der Frage zugrundeliegende Voraussetzung (der Ungleichartigkeit von Seele und Körper) bestreitet. Er leugnet also das ‚Faktum‘ der Gemeinschaft und verwirft das auf dieser Grundlage formulierte ‚Problem‘ (160).

### VIII.

Hegels Antworten auf die klassische Frage nach dem ‚Verhältnis‘ von Körper und Seele in ihren Hauptvarianten sind geradezu provozierend originell; daß sie aber auch philosophisch begründet sind – dies zu zeigen, bedarf einer methodisch strengen und sorgfältigen Textanalyse. Wolff ist es gelungen, Hegels Begründung mit Hilfe einer wiederbelebten und neugestalteten Kommentarform, trotz der sachlichen und sprachlichen Komplexität der Hegelschen Darstellung, transparent zu machen. Die aus dieser Analyse resultierenden Konsequenzen sind in ihrer Radikalität für die meisten, auch in modernen Diskussionen vertretenen Ansätze zur ‚Lösung‘ des „Leib-Seele-Problems“ im Grunde vernichtend.

Wenn auch in letzter Zeit in der philosophischen Literatur eine Häufung von Arbeiten zu registrieren ist, die den anspruchsvollen Titel „Kommentar“ führen, so sind es doch nicht viele, die diese Auszeichnung wirklich verdienen; die meisten Unternehmungen solcher Art beinhalten bloß paraphrasierende Darstellungen oder hermeneutische Textbetrachtungen. Von ihnen hebt sich das vorliegende Buch ab, indem es seinem Anspruch

dadurch gerecht wird, daß es die Kommentarform auf musterhafte Weise als Instrument der Textinterpretation und -beurteilung einsetzt. Gerade für das Werk Hegels, aber auch anderer Vertreter der Philosophiegeschichte, z.B. Kants, ist zu wünschen, daß auch dieses Beispiel – als ein selbst bedeutendes philosophisches Werk – Schule macht.

Bezüglich Wolffs Analyse des Seelen- und Geistesbegriffs Hegels ist noch besonders hervorzuheben, daß sie Aspekte mitberücksichtigt, die auch auf z.T. erhebliche Defizite in den heute geführten Diskussionen über die Frage des ‚Verhältnisses‘ von Körper und Seele (bzw. Geist) (insbesondere in der analytisch orientierten Philosophie) hinweisen. Wolffs Interpretation des Hegeltextes bietet – der vom Standpunkt der heutigen „philosophischen Psychologie“ aus angenommenen Irrelevanz der Hegelschen Philosophie zum Trotz – eine hinreichende Grundlage für eine Neubewertung auch solcher modernen Sichtweisen zu der genannten Frage (vgl. 12–14). So befürwortet Hegel nach Wolff keine funktionalistische Theorie des Geistes, nach welcher Denktätigkeiten Funktionen von Gehirnvorgängen wären (s.166 ff.). Alle mentalen Zustände beruhen bei Hegel vielmehr auf einer gewohnheitsmäßigen Instrumentalisierung leiblicher Funktionen und sind mithin keine natürlichen Funktionen einzelner leiblicher Organe.<sup>5</sup>

Der von Wolff ausgearbeitete „Kommentar“ ist mithin unter drei Gesichtspunkten verdienstvoll: 1. wird dadurch exemplarisch belegt, daß die Form des philosophischen Arbeitens dazu geeignet ist, ein Maximum an begrifflicher (inhaltlich-systematischer) Klärung von Problemstellungen herbeizuführen; 2. macht er einsichtig, auf welche besondere Art und Weise Hegel sich mit den Fragestellungen und Antworten seiner Vorgänger auseinandersetzt; 3. verdeutlicht er über den philosophiegeschichtlichen Bezug hinaus die Relevanz bestimmter begrifflicher Voraussetzungen für die Formulierung und Bewältigung eines sachlichen Problems (bzw. eines Scheinproblems), die auch für moderne Diskussionen Gültigkeit beanspruchen kann.

Besonders gelungen ist Wolffs Bemühung, die Hegelsche Ausdrucksweise in eine moderne Lesart zu übertragen und zu erläutern, ohne damit den Sachgehalt des Textes zu entstellen. Zuweilen allerdings geraten Simplifizierung von Argumenta-

<sup>5</sup> S. dazu auch die Analyse der Psychophysiologie, die Hegel in *Enz* § 401 entwirft (Wolff, 189–191).

tionsgängen und Problemskizzen an Hand von (alltagsweltlichen) Beispielen und die sonst waltende Strenge sowie die anspruchsvolle philosophische Gedankenführung in einen eigenartigen Kontrast (s. die Beispielen S. 111).

Werner Euler (Marburg)

Franz Overbeck / Heinrich Köselitz (Peter Gast), Briefwechsel. Herausgegeben und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter und Theo Salfinger (= Supplementa Nietzscheana, Bd. 3), Walter de Gruyter Verlag, Berlin/New York 1998, 837 S., ISBN 3-11-013023-8.

Der Blick, den Freunde auf eine prägende Gestalt der Geistesgeschichte werfen, unterscheidet sich von der Wahrnehmung dieser Gestalt durch das zeitgenössische und erst recht postume Lesepublikum. Die Blickverzerrungen der Freunde sind anderer Art. Daher helfen sie den Nicht-Freunden, sich über ihre eigenen perspektivischen Bedingungen grössere Klarheit zu verschaffen. Wer sich den nunmehr vollständig edierten Briefwechsel von Franz Overbeck und Heinrich Köselitz alias Peter Gast vornimmt, um sein eigenes Bild von Friedrich Nietzsche in Frage stellen zu lassen, dem fällt allerdings zunächst einmal die Diskrepanz zwischen den Nietzsche-Bildern der beiden Nietzsche-Freunde Köselitz und Overbeck auf. Der jüngere, Köselitz (1854–1918), kam, schon als Musiker ausgebildet, 1875 als Student nach Basel, um dort persönliche Bekanntschaft mit dem genialischen Philologieprofessor Nietzsche zu schließen, dessen Adlatus er während der nächsten anderthalb Jahrzehnte sein sollte. Köselitz, dem Nietzsche den Künstlernamen Peter Gast zudachte und ihn damit zu seinem Petrus erhob, verstand seine Beziehung zum vergötterten Meister zeitlebens als eine Jüngerschaft. Ganz anders Overbeck (1837–1905), der, 1870 als Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte nach Basel berufen, mit Nietzsche zunächst im selben Haus wohnte. Aus der Hausgemeinschaft entwickelte sich eine Freundschaft, die ungleich paritätischer aussah als diejenige zwischen Nietzsche und Köselitz. Sie befruchtete beide Seiten in ihrem Schaffen gegenseitig.

Die Divergenzen im Nietzsche-Verständnis von Overbeck und Köselitz äußern sich nicht nur in der persönlichen Haltung dem gemeinsamen Freund gegenüber. Auch ihre Urteile über seine Werke weichen beträchtlich voneinander ab. So qualifiziert Köselitz den *Zarathustra* am 12. Juli 1883 als „heilige Schrift“, obgleich er gleich konzediert:

„vielleicht auch mit ein paar Eigenschaften heiliger Bücher, die ich drin lieber vermisse“ (S. 140). Overbeck repliziert am 1. November 1883: „Auf lasst uns den Geist der Schwere tödten!“, dieser Wunsch des Zarathustra legte sich mir vor Allem aufs Herz, als ich das Buch zuerst gelesen hatte. Wiederholte Lektüre hat mich wohl überzeugt, dass man nicht bald mit seinem Reichthum und seinen hohen Schönheiten ans Ende kommt, aber mir auch keine Überwindung seines allzu pathetischen Wesens gelingen lassen. Ich sollte meinen, dieser Art ‚neue Werthe‘ unter die Menschen zu bringen sollte der Muth ausgegangen sein, und N. selbst insbesondere hätte sich diesen Weg übel verlegt.“ (S. 150) Overbeck, am professionellen Umgang mit religiösen Texten geschult und dadurch vor parareligiösen Überhöhungen gefeit, bewahrte sich die vorsichtige Distanz zu Nietzsches Werk bis zum Lebensende, das von der Auseinandersetzung mit Elisabeth Förster-Nietzsches Weimarer Nietzsche-Archiv überschattet war. Overbeck liess sich nicht dazu herab, bei der Geburt mythologischer Nietzsche-Bilder aus schwesterlicher Liebe Hebammendienste zu leisten, und beharrte auf seiner eigenständigen Nietzsche-Deutung, der die heutige Nietzsche-Forschung nicht nur konkrete Anregungen, sondern vor allem den kritischen Gestus verdankt. Köselitz, als Komponist erfolglos, liess sich 1900 hingegen von Nietzsches Schwester für die Edition des brüderlichen Nachlasses anwerben und verantwortete die dubiose „Hauptwerk“-Kompilation des *Willens zur Macht* wesentlich mit. (Gleichsam als vorweggenommene Apologie seiner eigenen Editionspraxis schreibt Köselitz schon am 14. November 1894 zu der von Fritz Koegel veranstalteten, 1. *Grossoktav*-Ausgabe: „Nun, es schadet gar Nichts, dass noch Vieles an diesen Texten zu thun bleibt. Die ganze, der Weimarer Goethe-Ausgabe nachgeahmte Herausgeberei, kommt mit ihrem Willen zur Endgültigkeit sowieso vielzu früh. Das Interesse an einem solchen Autor erkaltet, wenn er nicht 100 Jahre lang die Philologen beschäftigt.“ (S. 406) Köselitzens Dienste im Archiv führten zur Entfremdung von Overbeck, mit dem er seit langem in äußerem Einvernehmen gestanden hatte; nach Overbecks Tod setzte sich die Auseinandersetzung der „Basler“ – von nun an repräsentiert durch Overbecks „wilden Schüler“ Carl Albrecht Bernoulli – mit den „Weimarer“ fort und artete in publizistische Schlammschlachten aus, in denen sich Köselitz nicht gerade vorteilhaft profilierte (vgl. Peter Gast, Zum Kapitel Nietzsche-Overbeck, in: Neue Zürcher Zeitung, Jg. 126, 11. August 1905, Nr. 221, S. 1–2). Ihren Höhepunkt erreichte



die Affäre mit Bernoullis Werk *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft* (Jena 1908), in dessen zweitem Band Förster-Nietzsche und Köselitz die Unkennlichmachung einiger Stellen mit Ausschnitten aus Köselitzens Briefen an Overbeck gerichtlich erzwingen.

Nun liegen also sämtliche 275 Briefe, die Overbeck und Köselitz gewechselt haben, soweit sie erhalten sind (24 Briefe konnten partiell rekonstruiert werden), in einer vorbildlichen und hervorragend kommentierten Edition vor. Dabei übernahm Theo Salfinger die Konstitution der Texte (die Manuskripte liegen heute im Weimarer Goethe- und Schiller-Archiv sowie in der Basler Universitätsbibliothek). Niklaus Peter – ausgewiesener Overbeck-Forscher – die Kommentierung der Periode 1877–1888 und David Marc Hoffmann – in der Nietzscheforschung durch sein monumentales Standardwerk über das Nietzsche-Archiv hervorgetreten – die Kommentierung der Periode 1889–1905. Eine Einleitung und eine nützliche Chronologie runden den Band ab. Das Briefkorpus umfaßt 541 Textseiten, woran sich – abgesehen von einem zehnsseitigen Anhang mit Overbeckschen Nachlaßaufzeichnungen über Köselitz (hier hätte man wie bei der eigentlichen Briefedition die Abkürzungen konsequent auflösen dürfen) – ein 237 Seiten umfassender Kommentarteil anschließt. Dieses Verhältnis macht schon augenfällig, mit welcher Akribie die Herausgeber das Geschäft angehen, die Briefe im Rahmen ihrer Entstehung zu kontextualisieren. Naturgemäß liegt das Schwergewicht auf Nietzsche, der das durchgängige Hauptthema der Korrespondenz ist. Der Zeilenkommentar erhellt aber auch zahlreiche andere zeitgeschichtliche und literarische Bezüge, die für das Verständnis unentbehrlich sind. Obwohl sich Overbecks und Köselitzens intensive Beziehung ihrer Freundschaft mit Nietzsche verdankt, kommen doch ebenso Köselitzens erfolglose Versuche, sich als Musiker zu etablieren, und Overbecks eigene schriftstellerische Tätigkeit wiederholt zur Sprache. Overbeck hatte, wie die Herausgeber mit Recht bemerken, in Heinrich Köselitz einen (der wenigen) scharfsinnigen Leser seiner kirchenhistorischen Publikationen – Publikationen, denen Overbeck – wie die kürzlich erschienene Edition seiner Nachlaßnotizen unter dem Titel *Kirchenlexicon* im Rahmen der *Overbeck Werke- und Nachlassausgabe* (Bde. 4–6, Stuttgart 1995–1997) beweist – längst nicht alles anvertraute, was sein illusionsloser Zugriff auf die christliche Religionsgeschichte und die zeitgenössische Kultur an Erkenntnissen zutage förderte. Köselitz hatte in Basel auch bei Overbeck studiert und sollte ihn in seinen Briefen stets als „Verehr-

ten“ oder „Hochverehrten Herrn Professor“ titulieren (Overbeck ließ es bei einem „Mein lieber Herr Köselitz“ sein Bewenden haben).

Peter und Hoffmann räumen die meisten Probleme aus, die sich dem Leser bei der Lektüre der Korrespondenz stellen, wobei natürlich nie alle möglichen Fragen zu beantworten sind (zu S. 245 hätte man beispielsweise gerne gewußt, was es mit dem 1889 von einem Ingenieur Seiling erhobenen Vorwurf an Nietzsches Adresse auf sich hat, dieser habe Philipp Mainländer plagiiert). Einige Seiten schmaler wäre der Band geworden, wenn man für häufig zitierte Sekundärliteratur konsequent Abkürzungen verwendet und überhaupt die bibliographischen Angaben vereinheitlicht hätte (manchmal mit Verlagsangaben, manchmal ohne). Schließlich ist bedauerlich, daß das Register nur den eigentlichen Editionsteil, nicht den Kommentar umfaßt, so daß man Personen, die in Briefen zwar nicht namentlich genannt sind, aber im Kommentar identifiziert werden, mitunter nicht findet. So wird S. 381 auf Jacob Achilles Mähly alludiert, was S. 722 im Kommentar zu erfahren ist. Hoffmann schreibt dort, der fragliche Artikel Mählys über Nietzsche sei „weitgehend ablehnend“ gewesen – während Overbeck selbst in seinem früheren Brief (S. 256) davon spricht, Mählys Äußerungen seien „höchst panegyrisch“ ausgefallen (der Kommentar dupliziert S. 666 die bibliographischen Angaben, die S. 722 wiederkehren). Das Register führt nun Mähly als „Mähly“, und zwar nur ein einziges Mal für S. 256. Derlei Kleinigkeiten beeinträchtigen aber mitnichten das große Verdienst, das sich die Herausgeber mit dieser hinfort unentbehrlichen Briefausgabe erworben haben. Die Hochpreispolitik des De Gruyter-Verlages verhindert leider, daß das Buch auch weiteren interessierten Kreisen zu Gesicht kommt. Das wäre ihm wirklich zu wünschen, denn Overbecks und Köselitzens Blick retouchiert unser Nietzsche-Bild nicht unwesentlich.

Andreas Urs Sommer (Basel / Princeton)

*Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposium. Kassel 1995 (= Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 9), hg. von Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 523 S., ISBN 3-8260-1311-5.*

Ein Denker ebenso wie sein Werk bleiben nur solange lebendig, wie sie sich im Gespräch mit anderen, in deren Einwenden und Zustimmung

voranbringen und fortschreiben. Ein solches Gespräch abbrechen oder gar zu verweigern, ein Werk der Vergessenheit anheimfallen zu lassen oder gar bewußt zu ignorieren trifft somit den innersten Lebensnerv eines solchen Denkens. Beides, sowohl der Bannspruch auf den Denker als auch die Vergessenheit und Ignoranz seinem Werk gegenüber, wurde Richard Höningwald zuteil; der Bannspruch 1933 durch die Nationalsozialisten, die Vergessenheit durch die deutsche Philosophie bis in die Gegenwart. „Skandal“ ist deshalb fast noch ein zu gelindes Wort, welches *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik* in der „Vorrede“ dafür verwendet, „daß ein Denker dieser Strenge und Kraft 63 Jahre nach seiner zwangsweisen Entfernung aus einer deutschen Universität und über 50 Jahre nach dem Ende der Nazi-Herrschaft in der philosophischen Diskussion in Deutschland noch immer nicht den ihm gebührenden Platz zurückerhalten hat.“ (S. 13)

Schon allein vor diesem Hintergrund ist es sehr erfreulich, daß nunmehr die Beiträge des „Internationalen Richard-Höningwald-Symposiums“ (vom 27. bis 30. September 1995 von der „Interdisziplinären Arbeitsgruppe für Philosophische Grundprobleme“ an der Universität-Gesamthochschule-Kassel veranstaltet) einer breiten Öffentlichkeit zugänglich sind und hiermit einmal mehr dem Vergessen der so vorschnell „begrabten Spätgeborenen“ entgegengewirkt wie darüber hinaus besagtes Gespräch mit dem Werk Richard Höningwalds wieder aufgenommen wurde.

Richard Höningwald, 1875 in der westungarischen Stadt Ungarisch-Altenburg (Magyar-Óvár) geboren, studierte – nach Absolvierung des Benediktiner-Gymnasiums in Raab (Győr) – Medizin in Wien, wo er 1902 zum Doktor der Medizin promoviert wurde. Auch wenn Höningwald das „Interesse an der Medizin als angewandter Naturwissenschaft ... und ein tiefes ethisches Verständnis für den ärztlichen Beruf“ (S. 427) sein Leben lang begleiteten, wie sein Sohn *Henry M. Hoenigswald* in seinem Beitrag berichtet, so wußte er jedoch, „daß er nicht zum heilenden Arzt geschaffen war“ (S. 426), und wurde deshalb als praktizierender Arzt nur im Breslauer Festungslazarett von 1915–1918 tätig.

Schon während seines Medizinstudiums beschäftigt er sich mit wissenschaftstheoretischen Problemen, was u. a. in seiner Veröffentlichung *Zum Begriff der „exacten Naturwissenschaft“* (1899) Ausdruck fand. Dieses Interesse fortführend, studiert er 1903 in Graz bei Alexius von Meinong Philosophie und schließt dieses Studium 1904 bei Alois Riehl in Halle mit der Dissertation

*Über die Lehre Hume's von der Realität der Aus-sendinge* ab. Die Habilitation folgt zwei Jahre später in Breslau mit der Arbeit *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre* (Leipzig 1906), die – so *Kurt Walter Zeidler* in seinem Beitrag – „zwei für einen Riehl-Schüler gleichermaßen naheliegende Zielsetzungen [verfolgte:] die Galileiforschungen seines Lehrers in Auseinandersetzung mit den mittlerweile zu diesem Wissenschaftstheoretischen Thema erschienenen Arbeiten von Ernst Mach und Ernst Cassirer fortzuführen und ... zugleich einen systematischen Brückenschlag zwischen dem *philosophischen Kriticismus* Alois Riehls und der durch Christoph Sigwart und dessen Schüler und Schwiegersohn Heinrich Meier vertretenen *Methodenlehre* herzustellen.“ (S. 47 f.) Zeidler zufolge stellt dann die 1909 in den *Kant-Studien* erschienene Kritik Ernst Cassirers an den *Beiträgen* einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Höningwaldschen Philosophierens dar, welches „von nun ab einzig dem Ziele dient, einen Begriff vom ‚Ding an sich‘ zu entwickeln, der Cassirers Kritik standhält und dennoch mehr beinhaltet als eine bloße richtungs- und methodenbestimmte ‚Aufgabe‘ – der also nicht aufgeht in der bloß wissenschaftstheoretischen Funktion eines methodologischen Postulates.“ (S. 49)

Die Verfolgung dieses Zieles mündet dann in Höningwalds ausgereifterem Konzept, welches er in *Über die Grundlagen der Pädagogik* (1918) und in *Die Grundlagen der Denkpsychologie* (1921) vorlegt, im Begriff der „Gegenständigkeit“, der – nach *Wolfgang Marx* – für Höningwald eine „Schlüsselfunktion“ (S. 62) einnimmt. Jenes Konzept stellt sich letztlich als ein „doppelpoliges System“ dar, in welchem das Verhältnis von Subjekt und Objekt von zweierlei Blickwinkeln aus bestimmt wird: zum *einen* verhalten sich – was die objektive Gegenstandserkenntnis betrifft – „Methode“ und „Gegenstand“ zueinander, was das Moment der *Ist-Bestimmtheit* ausmacht; zum *anderen* ist diese objektive Gegenstandserkenntnis immer auch diejenige konkreter, sich in ihrer Selbstpräsenz erlebender Subjekte, wonach sich besagtes Verhältnis als dasjenige von einem „Sich-Erleben“ und dem „Gegebensein von etwas“ bestimmt (die *Ich-Bestimmtheit*). Diese zwei Pole – von Zeidler (vgl. S. 58) metaphorisch als Brennpunkte einer Ellipse beschrieben – sind aber als Momente einer Einheit zu sehen, welche Höningwald im erwähnten Begriff der „Gegenständigkeit“ zu fassen sucht, die – wie Schmied-Kowarzik sich in seinem Beitrag ausdrückt – „die letztdefinierte Einheit von bestimmter *und* erlebbarer

Wirklichkeit meint, die nur für ein gegenstandserkennendes und sich-erlebendes Subjekt sein kann. Gegenständlichkeit drückt also das korrelative Auseinandertreten und Aufeinanderangewiesensein von Ist- und Ich-Bestimmtheit aus.“ (S. 25)

Dieses Grundkonzept eines Begreifens von Wirklichkeit ausgehend von zwei Brennpunkten, also – in Hönigswalds Terminologie – eines Begreifens des „Gegenständlichen“ unter dem jeweiligen Blickwinkel der Ich- und Ist-Bestimmtheit, wird Hönigswald bis zu seinem Lebensende weiter verfolgen. In Breslau bleibt Hönigswald – seit 1916 Professor für Philosophie, Psychologie und Pädagogik – bis er 1930 einen Ruf nach München annimmt, wo er bis zu seiner Zwangspensionierung durch die Nationalsozialisten (1933) lehrt. In diese Zeit fallen auch seine grundlegenden systematischen Schriften *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (1931) und *Geschichte der Erkenntnistheorie* (1933). Nachdem 1937 in der Schweiz noch sein wichtigstes Spätwerk *Philosophie und Sprache* erschienen ist, wird Hönigswald 1938 für drei Wochen in Dachau interniert. Nach seiner Freilassung emigriert Hönigswald über die Schweiz in die USA, wo er 1947 stirbt.

Kennzeichnend für Hönigswalds Philosophieren ist jedoch nicht nur der doppelpolige Heran-gang an die „Gegenständlichkeit“, ebenso ist es die enorme Vielfalt der Gegenstände, die er in seinem Heran-gang thematisiert und in ihrer Vermitteltheit darzustellen sucht. In dieser Vermitteltheit erscheinen – wie Schmied-Kowarzik im Kontrast zum Hegelschen System ausführt – „all diese Dimensionen (das System der Wissenschaften, die Sittlichkeit, Recht und Staatlichkeit, Kunst, Religion und Philosophie) als gleichwertig nebengeordnete, jedoch aufeinander bezogene Geltungsbereiche. Sie alle sind Aspekte und Thematisierungen der einen Gegenständlichkeit. Jede dieser Thematisierungen gilt es je für sich transzendentalanalytisch aufzuhellen, um dann erst ihre Bezüge untereinander zu klären.“ (S. 29). Diese jeweilige ‚transzendentalanalytische Aufhellung‘ mit ihrem spezifischen methodischen Aspekt ist für *Werner Flach* auch dasjenige, was Hönigswald gegenüber dem klassischen Neukantianismus auszeichnet, denn: „In deutlichem Unterschied zur klassischen neukantianischen Auffassung betrifft die Methodologie demnach nicht nur den Bereich des Theoretischen, sondern den der Kultur überhaupt. Erleben, Intuition, Ausdruck, Verständigung, Sprache, Recht, Darstellung etc. weisen ihre eigene methodisch herauszuarbeitende methodische Qualifikation auf. Diese je eigenen methodischen Qualifikationen ... machen die Farben aus,

die Hönigswald dem neukantianischen Bild von der Methodologie hinzugefügt hat.“ (S. 84)

Trotz dieser Einforderung einer methodischen Vielfalt ist Hönigswalds Stellung zu den Experimentalwissenschaften nicht pauschal abweisend, was *Reinhard Schulz* in Abgrenzung zu Merleau-Pontys Wissenschaftskritik herausstellt; vielmehr übt Hönigswald Kritik an „einer vorschnellen Eingemeindung aller Naturwissenschaften nach dem Vorbild der Physik“ und analysiert „die negativen Konsequenzen des naturwissenschaftlichen Objektivismus für die Psychologie“ (S. 202). Den grundlegenden Unterschied zwischen der Naturwissenschaft (insbesondere der Physik) und der Psychologie, weshalb sie auch nicht derselben experimentellen Methode folgen können, formuliert Schulz folgendermaßen: „Während Ich- und Gegenstandspol in der Psychologie nicht getrennt werden können, müssen sie in der Naturwissenschaft getrennt werden.“ (S. 204) Jedoch bleibt Hönigswald bei dieser bloßen Gegenüberstellung nicht stehen, sondern verweist darauf, daß die naturwissenschaftliche Trennung von ‚Ich- und Gegenstandspol‘ einer Vermittlung bedarf, um als Erfahrungswissenschaft möglich zu sein, wie Schulz ausführt: „So wie die Logik bloßes Prinzip, ist die Natur bloße Tatsache. Erst in ihrer Vermittlung durch die konkrete Subjektivität, die Monade, wird Naturwissenschaft als Erfahrungswissenschaft möglich.“ (S. 205) Gleiches gilt demgemäß auch für die empirisch-experimentelle Psychologie, worin *Reiner Wiehl* auch die „Aktualität der Hönigswaldschen Denkpsychologie“ sieht, nämlich „daß sie für die Wissenschaft der empirischen Psychologie den Forschungsstandpunkt einer personalen Psychologie einfordert.“ (S. 110)

Jene vermittelnde ‚konkrete Subjektivität‘, die sich in ihrer Präsenz erlebende Monade, hängt bei Hönigswald nun aufs engste mit dem Organismus zusammen, was *Ernst Wolfgang Orth* in seinem Beitrag ausführlich thematisiert. Hönigswald wählt zur Bestimmung dieses Zusammenhangs – so Orth – ein „doppelseitiges Verfahren. Zum einen soll die ‚psychophysische Beziehung‘, d. h. der Organismus, ‚aus dem Begriff der Präsenz‘ folgen; zum anderen setzt ‚der Begriff der Psychologie‘, d. h. des Erlebens, ‚die psychopathische Beziehung‘, eben den Organismus, voraus.“ (S. 235) Auf diesen zwei Wegen – von der Präsenz zum Organismus und vom Organismus zur Präsenz – zeigt Hönigswald den Zusammenhang von Präsenz und Organismus auf, was Orth dann wie folgt pointiert: „wenn die transzendental konzipierte Präsenz sich recht versteht, muß sie sich als Organismus begreifen, und wenn der naturhafte Orga-

nismus angemessen aufgefaßt werden soll, muß auch seine präzise Struktur, sein Possessivcharakter zur Geltung gebracht werden.“ (S. 239)

Wenn auch dieses Verweisen auf die Präsenz und Faktizität der Monas an die Lebensphilosophie Diltheys erinnert, so stellt jedoch *Erwin Hufnagel* in seinem Beitrag deren Unterschied heraus: „Während Dilthey auf die nicht zu beweisende, sondern lediglich aufzuzeigende Urtatsache des Lebens, des Erlebens, des Bewußtseins mit dem Pathos der Voraussetzungslosigkeit rekurriert ..., durchschaut Hönigswald den latenten Positivismus dieses Ursprungsphilosophischen Ansatzes und relativiert ihn durch einen in der Absolutheit des Denkens gründenden Kulturbegriff.“ (S. 267) Daß nun für diese ‚Absolutheit des Denkens‘ die Bezogenheit auf das ‚Individualierte‘, die Monas, zur ‚Selbstverpflichtung‘ wird, zeigt sich für Hufnagel insbesondere im Bereich der Pädagogik, denn in diesem ‚erfährt dieser dem Denken eigentümliche Bezug seine höchste Komplexion, trifft es doch dort auf die Eigentümlichkeit einer Handlungssituation, in der Person-, Sach-, Wert- und (Lebens-)Geschichtsbezüge miteinander verwoben sind, in der die Kontinuität des Denkens und damit der Individuierung ermöglicht wird.“ (ebd.) Aufgrund dieser Verwobenheit sind bei Hönigswald der Begriff der Pädagogik und der Begriff der Kultur sehr eng verschränkt, oder – wie Hufnagel es ausdrückt – „perspektivische Abschattungen eines Gedankens“ (S. 256). Dieser Gedanke stellt sich bezüglich des Kulturbegriffs als der geschichtliche Sinnhorizont einer „Menschwerdung des Menschen“ dar, während im Begriff der Pädagogik die Perspektive diejenige ist, „daß die menschlich-kulturelle Genesis in die Menschwerdungsgeschichte des Individuums als Bezugsdimension hineingenommen wird“, weshalb für Hönigswald „aus dem Schoße der Kulturphilosophie die spezifizierende Perspektive der Pädagogik hervorgehen muß.“ (S. 257)

Solche ‚spezifizierende Perspektiven‘ Hönigswalds werden in dem erfreulich breit gefächerten Themenspektrum dieses Tagungsbandes an verschiedensten Gegenständen herausgearbeitet, von denen hier nur einige exemplarisch genannt seien: Relativitätstheorie (*Massimo Ferrari*), Sprachphilosophie (*Holger Burckhart*), Geschichtswissenschaft (*Peter-Ulrich Merz-Benz*), Staatsphilosophie (*Wolfgang K. Schulz*), Theorie der Künste (*Stephan Nachtsheim*), Schöpfungstheologie (*Irene Kajon*). Ebenso reichhaltig sind die philosophiegeschichtlichen Bezüge, in die Hönigswald – teils in eigenen Beiträgen, teils in systematische Fragestellungen eingearbeitet – ge-

stellt wird. Und dies nicht ohne Grund, wie auch das hilfreiche und sehr gut recherchierte „Verzeichnis der Schriften von Richard Hönigswald“ im Anhang des Bandes einmal mehr von der reichhaltigen Auseinandersetzung Hönigswalds mit der Geistesgeschichte zeugt.

Neben der thematischen Breite und der philosophiegeschichtlichen Einbettung sind es auch die „Daten zu Leben und Werk“ Hönigswalds sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis, die diesem Band den Charakter geben, ebenso wie zur Einführung in Hönigswalds Denken dienlich als auch für die Hönigswald-Forschung impulsgebend zu sein, was – soweit dies eben möglich – auch gelungen ist.

Wollte man abschließend den Formulierungen Heideggers in seinem Gutachten zur erwähnten Zwangsentfernung Hönigswalds aus der Münchner Universität – von *Tom Rockmore* eingehend behandelt – folgen, so wäre es Hönigswald mit seinem „besonders gefährlichen Scharfsinn“ (Heidegger, zit. S. 171), der den Blick ablenkt „vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhafte Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut“ (Heidegger, ebd.). Dem ist jedoch entgegenzusetzen, daß es für einen Philosophen kaum etwas verdienstvolleres geben kann, als den Blick abzulenken von solchem Sumpf und demgegenüber vielmehr hinzuführen in ein freies Denken, das in seiner wissenschaftlichen Stringenz einer methodologischen Auseinandersetzung mit den Wissenschaften ebenso gerecht zu werden sucht wie der in diesen so weitgehend vergessenen konkreten Subjektivität. Hierfür lohnt es sich, das Gespräch mit Hönigswald wieder aufzunehmen und zu beleben, wozu dieser Tagungsband – von der Farbe des Einbandes einmal abgesehen – sehr ansprechend einlädt.

*Dirk Stederoth (Kassel)*

*Verena Mayer, Gottlob Frege, Beck'sche Reihe „Denker“, Verlag C. H. Beck, München 1996, 176 S., ISBN 3-406-38933-3.*

Die Bedeutung Freges für die Philosophie des 20. Jahrhunderts ist Rechtfertigung genug, ihn in die Reihe der „Denker“ aufzunehmen, mit der der Beckverlag unter der Herausgeberschaft von *Otfried Höffe* Persönlichkeiten der Philosophie und Geistesgeschichte einem breiteren Publikum zugänglich machen möchte.

Verena Mayer gelingt es in ihrer streng als Einführung konzipierten Darstellung Freges, dessen

in der Philosophie der Mathematik ihren Ausgang nehmende Arbeiten in übersichtlicher Weise zu einem überzeugenden Bild zu verweben, mit dem die zunächst unzugängliche Thematik des Fregeschen Denkens in ihren inneren Bezügen transparent wird und die verständlich werden läßt, wie sich daraus einige der beherrschenden Fragestellungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts entwickeln konnten. Als besondere Leistung darf dabei hervorgehoben werden, daß es Mayer gelingt, Freges oft abstrakte, ja zuweilen beinahe pedantisch erscheinende Gedankengänge so aufzubereiten, daß ihre Tragweite sich auch philosophischen Einsteigern in ihrer Bedeutung erschließt.

Mayer verfolgt Freges Denken im wesentlichen entlang einer chronologischen Ordnung. Die 1879 erschienene *Begriffsschrift* stellt Freges erstes, an die akademische Öffentlichkeit gerichtetes Werk dar und markiert nach landläufiger Ansicht den Beginn der modernen formalen Logik. So singular sie als Leistung auch erscheinen mag, so bewegt sie sich doch relativ zu einem historischen Umfeld, das für ihr angemessenes Verständnis von Bedeutung ist. Die diesem Umfeld zuzurechnenden, das 19. Jahrhundert bestimmenden Auffassungen von Logik bilden zusammen mit der Darstellung des Lebens Freges den Inhalt des ersten und somit einleitenden Kapitels. Die Darstellung der *Begriffsschrift* in vor allem philosophischer Hinsicht, die mit ihr einhergehenden Umwälzungen für die Logik, aber auch die in ihr angelegten sprachphilosophischen Keime sind Gegenstand des zweiten Kapitels. Der instrumentelle Charakter der *Begriffsschrift* findet eine naheliegende Anwendung in der Frage der Grundlagen der Arithmetik, auch wenn das gleichnamige, 1884 erschienene Werk auf den formellen, d. h. begriffsschriftlichen Nachweis des logischen bzw. analytischen Charakters arithmetischer Urteile verzichtet. Freges Argumentation verliert dadurch jedoch kaum an Strenge und offeriert eine Reihe von Einsichten, die über die engen Fragestellungen der Philosophie der Mathematik in die Erkenntnistheorie sowie in die Sprachphilosophie weisen (Kapitel 3). Während die *Begriffsschrift* kaum, die *Grundlagen der Arithmetik* allenfalls gelegentlich Bestandteil des philosophischen Curriculums sind, dürfen die der Sprachphilosophie zuzuordnenden Aufsätze „Über Sinn und Bedeutung“ (1892) und „Der Gedanke“ (1918) fast schon zum festen Inventar der philosophischen Grundausbildung gerechnet werden. Die darin behauptete Unterscheidung zwischen dem ‚Sinn‘ und der ‚Bedeutung‘ sprachlicher Ausdrücke ergibt sich aus der Notwendigkeit, für die in den *Grundlagen* vorgestellte

Einführung des Zahlbegriffs, die sich aus dem Übergang von Begriffen zu Begriffsumfängen ergibt, die Trennung von Zeichen und Bezeichnetem präzise durchzuführen (Kapitel 4). Erst auf dieser Grundlage ist der Versuch einer strengen Begründung der Arithmetik und der Nachweis ihres rein logischen Charakters möglich, wie ihn Frege in den *Grundgesetzen der Arithmetik* anstrebt (Kapitel 5). Die für Frege bittere, von Russell stammende Einsicht war, daß im Rahmen der *Grundgesetze* ein formaler Widerspruch ableitbar ist. Durch diese Inkonsistenz wird das logizistische Programm für die Arithmetik weitgehend in Frage gestellt, auch wenn die eigentliche Ursache des Widerspruchs keineswegs eindeutig benannt werden kann. Die Fragen nach der Natur der Logik, die Frege seit den achtziger Jahren beschäftigt hatten, gewannen dadurch jedoch nur zusätzliche Bedeutung. Sie betreffen sowohl die Grundbegriffe der Logik und die Möglichkeit ihrer Erklärung, das Wesen der Wahrheit wie die Objektivität logisch beurteilbarer Inhalte (Kapitel 6). Die Phase, in der Frege diese Themen bearbeitet, und die am Ende seines Lebens steht, fällt zusammen mit derjenigen, in der seine Überlegungen und Einsichten von anderen aufgegriffen und weiterverfolgt werden. Nicht nur die Anfänge der analytischen Philosophie stehen in unmittelbarer Verbindung zum Werk Freges, auch die Ausgestaltung des Neukantianismus, als einer zu Beginn dieses Jahrhunderts einflußreichen philosophischen Strömung, verdankt Frege wichtige Impulse und findet daher Berücksichtigung in dem der Wirkungsgeschichte gewidmeten siebten und letzten Kapitel.

Das Bild, das Mayer vom philosophischen Gehalt der Schriften Freges zeichnet – und der formale Gehalt bleibt zum Wohle des Lesers weitgehend ausgespart –, nimmt Rücksicht auf den historischen Kontext und vermeidet dadurch Vereinnahmungen, wie sie lange Zeit für die Vermittlung Freges allzu charakteristisch waren. In diesem Sinne wurde etwa die *Begriffsschrift* zum ersten axiomatischen System der Quantorenlogik deklariert, dem zwar eine notationelle Idiosynkrasie – Freges zweidimensionale Schreibweise für logisch komplexe Formeln – zuerkannt wurde, das aber dennoch nichts weiter war als eben ein logischer Kalkül (wenngleich zweiter Stufe). Demgegenüber betont die Verfasserin, daß Freges Zielsetzung bei der Entwicklung einer Begriffsschrift keineswegs deckungsgleich ist mit den philosophischen Absichten späterer Logiker, die, statt nach einer das reine Denken zum Ausdruck bringenden Sprache zu suchen, ‚lediglich‘ an einem

formalen Kalkül interessiert waren, der eine rechnerische Behandlung formaler Aussagen (bzw. ihrer logischen Beziehungen) erlaubt. Freges *Begriffsschrift* hat aber ebensowenig gemein mit der Motivation der Booleschen Logik, einen Begriffskalkül zu entwickeln, der aristotelische Vorgaben entsprechende logische Gesetzmäßigkeiten in symbolischer Form wiedergibt. Aufgabe der *Begriffsschrift* sollte vielmehr sein, wie die Verfasserin es ausdrückt, „durch eindeutige Bezeichnungen und Regeln für die Bildung und Ableitung von Sätzen die mathematischen und in weiterem Sinne alle wissenschaftlichen Behauptungen überprüfbar zu machen“ (48). So verstanden entspricht Freges *Begriffsschrift* in höherem Grade dem Wunsch nach einer Leibnizschen Charakteristik als je ein System der formalen Logik vor oder nach ihr. Einschränkend muß aber betont werden, daß „Freges ‚Charakteristik‘ [...] nicht von vornherein dazu gedacht [war; U. M.], die natürliche Sprache zu formalisieren oder gar eine Semantik der natürlichen Sprache zu liefern“ (49). Doch diese Einschränkung weist nur auf die Zweckgebundenheit der *Begriffsschrift* hin, die Frege selbst immer wieder betont und verteidigt hat. Freges Absichten können, mit Blick auf zeitgenössischen Auffassungen über Sprache und Logik, durchaus als revisionistisch verstanden werden, und die Verfasserin hebt insbesondere die in der *Begriffsschrift* enthaltene kritische Sprachauffassung hervor, die in dem Gedanken gipfelt, daß sich das Denken im Dienste der Wissenschaft gegen die Sprache stemmen muß, ganz so, um Freges Bild zu gebrauchen, wie wir mit dem Wind gegen den Wind zu segeln gelernt haben. So gesehen wird deutlich, warum Freges *Begriffsschrift* nicht nur im Sinne eines logischen Kalküls der Booleschen Algebra an Leistungsfähigkeit überlegen ist. Es ist, wie M. Dummett in anderem Zusammenhang behauptet hat, der Mangel an Rechtfertigung, der Booles algebraischem Ansatz zum Nachteil gereicht, ein Mangel, den Frege durch radikale Umgestaltung zu beheben versuchte. Freges Ziel war im Unterschied zu Boole aber vor allem, die, wie die Verfasserin es ausdrückt, „logisch exakte Repräsentation von Inhalten“ (48). Eben hieraus erklärt sich Freges Abweichen von den syntaktischen Kategorien der traditionelle Logik, die zu einer Neufassung der logischen Form von Aussagen führt. Insofern damit, wie Mayer annimmt, Ansätze einer Semantik (wenngleich nicht notwendig für natürliche Sprachen) verbunden sind, ist es nicht ohne Ironie und durchaus symptomatisch, daß der bislang erfolgreichste Typus formaler Semantik – die Modelltheorie – vor allem zu

einer Rehabilitation Booles beigetragen hat und Freges Logik in die Schranken axiomatischer Theorien verweist. Diese Entwicklung bestätigt jedoch auch den von Mayer unterschwellig beklagten Umstand, daß Freges formales System heutzutage ausschließlich als logischer Kalkül verstanden wird, weil der Bedarf für die Darstellung von ‚Inhalten‘ im Zuge der Entwicklung der Logik aus den Augen verloren wurde – eine Entwicklung, die Mayer mit den *Principia Mathematica* beginnen sieht.

Freges begriffsschriftliche Analyse entfaltet ihre Stärke vor allem in Zusammenhang mit mathematischen Aussagen, und Frege selbst hat bereits mit der *Begriffsschrift* entsprechende Anwendungen begonnen und eine eingehende Untersuchung arithmetischer Begriffe versprochen. Sein zweites Buch „Die Grundlagen der Arithmetik“ von 1884 argumentiert ausführlich für den logischen Charakter arithmetischer Urteile ohne allerdings die zuvor entwickelten begriffsschriftlichen Verfahren zum Einsatz zu bringen. Im Mittelpunkt steht dabei der Versuch, den Begriff der Anzahl (und damit der Zahl selbst) logisch zu fundieren. Frege gewinnt seine Auffassung des Zahlbegriffs, die das Herzstück des logizistischen Programms ausmacht, aus der Kritik zeitgenössischer Auffassungen und der logischen Analyse arithmetischer Urteile. Gerade in diesem kniffligen Punkt bewährt sich besonders das Talent der Verfasserin vor übersichtlichen Darstellung. So kommt beispielsweise dem sogenannten Kontextprinzip, wonach, so Frege, nach der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks nur sinnvoll im Zusammenhang eines Satzes gefragt werden kann, eine entscheidende Rolle zu, um von einer korrekten logischen Analyse arithmetischer Aussagen zu einer Bestimmung des Zahlbegriffs übergehen zu können. Der genaue Gehalt des Kontextprinzips, das mit Freges später ausgearbeiteten funktionalistischen Ansatz in der Semantik bei oberflächlicher Betrachtung im Widerspruch zu stehen scheint, ist allerdings, gerade weil es außerhalb der *Grundlagen der Arithmetik* keine Erwähnung findet, Gegenstand gelehrter Streitigkeiten. Mayer vertritt in diesem Zusammenhang die einleuchtende Position, daß Frege „seinen Grundsatz als heuristisches Prinzip, nicht als semantische These“ (75) formuliert und auf diese Weise kein ernsthafter Konflikt zwischen logischer Analyse und semantischen Strukturen befürchtet werden muß. Die in ihm angelegte Vorrangstellung des Urteils vor dem Begriff ist daher auch durchgängiger Bestandteil des Fregeschen Denkens. Deutlich werden in Mayers Darstellung

darüber hinaus die sich an die *Grundlagen* anschließenden Entwicklungslinien, die nur selten als solche adressiert werden. Zum einen verlangt Freges Analyse nach einer begriffsschriftlichen Umsetzung, die erst den strengen Nachweis des behaupteten logischen Charakters des Zahlbegriffs erbringen kann. Dies ist jene Entwicklungslinie, die Frege mit den *Grundgesetzen der Arithmetik*, die in zwei Teilbänden 1893 bzw. 1903 erscheinen mußten, verfolgte und die der Philosophie der Mathematik zuzurechnen ist. Zum zweiten verbinden sich mit Freges Vorschlag, den Zahlbegriff mithilfe des Übergangs von Begriffen zu Begriffsumfängen zu fassen, Schwierigkeiten, die eine genauere Bestimmung semantischer Relationen erfordern. In diesem Zusammenhang kommt es zu der Unterscheidung von ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘, die Frege einen der vorderen Plätze in den Rängen der Sprachphilosophie sichern sollte und Studierenden der Philosophie von Freges Arbeiten am ehesten vertraut sein dürfte. Die Verfasserin unterstreicht dabei vor allem die Verbindung mit Freges logischen und mathematikphilosophischen Anschauungen und warnt vor voreiligen Vereinnahmungen für sprachphilosophische Traditionen: „Der Begriff des Sinns hat sich dabei als besonders schwierig erwiesen, da er keiner Kategorie gleicht, die in der heutigen Semantik zur Verfügung stehen“ (109). Auf diese Weise kann der lange Zeit üblichen Unsitte begegnet werden, in Freges semantische Betrachtungen eine ganze Sprachphilosophie hineinzulesen. Eine dritte Linie führt in die Philosophie der Logik selbst, der sich Frege mit den insgesamt unvollendet gebliebenen *Logischen Untersuchungen* zugewandt hat. Der Beitrag, den Frege zu einem allgemeinen Verständnis von Logik leistete, wird erst in jüngster Zeit eigens, wenngleich erst ansatzweise gewürdigt. Es verdient daher besondere Anerkennung, daß Mayer die darin angesprochenen Themen mit einem eigenen Kapitel in einiger Ausführlichkeit zur Sprache bringt. Die Frage, inwiefern Freges Auffassung von Wahrheit, die sich „tatsächlich als der eigentliche Grundbegriff der Logik“ (152) erweist, als Redundanztheorie verstanden werden kann, findet in diesem Zusammenhang, in der Unterscheidung von Wahrheitswert und Behauptung des Wahrheitswertes, eine plausible Klärung. Aus Mayers Darstellung wird zudem deutlich, daß das Verhältnis von Logik und Erkenntnistheorie von entscheidender Bedeutung für die Philosophie der Logik ist, und Freges Ringen um die ‚Objektivität‘ des Gedankens ist dafür der sichtbarste Ausdruck. Diese Betrachtungen sind insofern kennzeichnend für die von Mayer

vorgelegte Einführung, als sich in dieser Weise durch konsequente Beachtung der Zusammenhänge in Freges Arbeiten eine eigenständige und durchaus neuartige Bewertung Freges ergibt. Auf wohlthuende Weise wird Freges, aus einer philosophisch konservativen Auffassung von Mathematik sich entwickelndes Werk in sachlicher Weise und ohne Verklärung als eine philosophische Leistung gewürdigt, die über den Rahmen von Logik und Mathematik hinausweist, und auch 100 Jahre später nicht nur von theoretischem Interesse ist.

Mayers Stil ist dabei stets geprägt von unaufdringlicher Genauigkeit und begrifflicher Klarheit. Ohne den ausdrücklichen Anspruch zu erheben, bei der Bewertung Freges wissenschaftliches Neuland zu betreten, gelingt so eine Darstellung, die dazu beiträgt, die Beschäftigung mit Frege noch mehr ein Stück philosophischer Normalität werden zu lassen. Die nüchterne Beurteilung, die Mayer Freges Philosophie zuteil werden läßt, verriät ihre fundierte Kenntnis, die es ihr gestattet, souverän über komplizierende und für eine Einführung unangemessene Detailfragen hinwegzugehen. Und ganz nebenbei finden wir so auch bestätigt, und das ist nicht die geringste der Einsichten, die wir dem Werk Freges entnehmen können, daß große Philosophie, selbst wenn sie am Ende ihre selbstgesteckten Ziele verfehlt, nicht ohne Liebe zu kleinen Dingen erwachsen kann.

Ulrich Metschl (München)

Oswald Schwemmer, Ernst Cassirer. *Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, 265 S., ISBN 3-05-003105-0.

Die Renaissance der Philosophie Ernst Cassirers dient schon geraume Zeit nicht mehr allein dem Zweck, die Erinnerung an einen wichtigen Philosophen des 20. Jahrhunderts wachzuhalten, sondern dokumentiert den Versuch, die Philosophie der symbolischen Formen schöpferisch weiterzudenken. Einem solchen systematischen Interesse, Cassirers Werk als *Programm* einer symbol- bzw. kulturtheoretischen Verständigung über das menschliche Welt- und Selbstverhältnis aufzufassen und weiterzuführen, ist Schwemmers (S.) Buch über Ernst Cassirer als „Philosophen der europäischen Moderne“ verpflichtet (Vgl. 68). Es versammelt fünf Beiträge, die zum Teil schon andernorts erschienen sind und die sich mit unterschiedlichen Aspekten des Cassirerschen Oeuvres befassen. Zugleich erheben sie – mit einiger Be-

rechtingung – den Anspruch, jeweils das „Ganze“ dieses Werkes sichtbar zu machen, indem sie zum Beispiel wiederholt den für Cassirer unaufhebba- ren Zusammenhang von Sinn und Sinnlichkeit thematisieren.

Das erste Kapitel hebt den poetischen Aspekt der Symbolisierung hervor. Das ganze Sein für den Menschen gründet im „Tun“, das Ausdrucks- formen ausbildet. Das gilt für die menschlich-per- sonale Identitätsgewinnung und für seine sprach- liche Weltorientierung ebenso wie für sein wissenschaftliches Weltverständnis. Sie alle ge- winnen in Formen Bestand, die auf menschliches Tun zurückgehen, ohne daß indes der Mensch da- durch die volle Verfügungsmacht über das Ganze seiner Existenz und der Welt gewinnen könnte. Denn das gestaltende Tun resultiert in „Werken“, die Eigenständigkeit gewinnen und uns als eigene sinnhafte Autorität gegenüberreten.

Cassirer geht es darum, die Vielheit der Formen menschlichen Verstehens nicht identitätstheore- tisch auf eine gegebene Einheit zu reduzieren oder sie in einer höchsten symbolischen Form zusam- menfallen zu lassen. Vielmehr soll die Einheit des Geistes als konkrete Totalität mannigfacher Formen gedacht werden, die in ihrer je eigenen Sinnstruktur erhalten bleiben (43). Was jedoch die Virulenz politischer Mythen betrifft, ist diese Konzeption wohl zu versöhnlich.

„Ein Grundbegriff und zugleich eines der be- sonderen Rätsel in der Philosophie Ernst Cassirers ist der Begriff der symbolischen Prägnanz.“ (69). Er steht als „entscheidendes Verbindungselement zwischen Sinnlichkeit und Sinn“ im Mittelpunkt des zweiten Kapitels, das dem ästhetischen Aspekt der Symbolisierung gewidmet ist. Ausgehend von der Analyse der immanenten Gliederung der Wahrnehmung soll das Ganze der symbolischen Leistungen des Geistes begriffen werden, insofern jede Wahrnehmung schon auf ein Sinngefüge ausgerichtet sei. S. untersucht, wie sich diese Glie- derung, vom vortheoretischen Ausdruckserleben ausgehend, zum Aufbau der kulturellen Symbolis- men entfaltet. Resümierend bezeichnet er den Schlüsselbegriff der symbolischen Prägnanz als den „Titel für die theoretische Perspektive, in der Cassirer seine Analysen der Identitätsbildung für Bewußtseinsmomente und der an sie anschließenden Symbolbildung betreibt“ (118) und als „Ent- wicklungsmoment im Aufbau der Sinn- bzw. Formwelten“ (121).

Im Formkonzept Cassirers will S. eine grund- sätzlich ethische Kategorie entdecken. Das steht in merkwürdigem Kontrast zu den eher spärlichen Texten, die Cassirer Fragen der praktischen Philo-

sophie gewidmet hat. Der noch kaum entdeckten und gedeuteten ethischen Dimension der Philoso- phie Cassirers wendet sich S. im zentralen Kapitel des Buches zu. In einem ersten Schritt analysiert er die Momente, die zur Objektivität von Urteilen über menschliches Handeln und Wollen gehören und die Cassirer in Abgrenzung zum Emotivismus Hägerströms entfaltet. Als „definierendes Mo- ment“ philosophischer Ethik wird das *universalis- tische Streben* identifiziert, nach dem die Man- nigfaltigkeit menschlicher Moralvorstellungen auf ihre universelle Einheit als unendliche Aufgabe hinzuordnen ist. Zeigt aber die Geschichte der phil- osophischen Ethik uns wirklich, „wie dieses uni- versalistische Streben in ihr von Anfang an leben- dig war, und wie es ihre ganze Fortentwicklung bestimmt hat“ (143)? Unvermittelt kommt die Dar- stellung, nachdem sie auch Cassirers Studie über Axel Hägerström behandelt hat, darauf zu spre- chen, daß es die schöpferische Individualität sei, die Anerkennung erheische und den Universalis- mus Cassirers begründe. Cassirer versucht eine Konkreszenz von Individuellem und Universellem zu denken. Im werkhafte Formmoment, durch das und in dem sich Individualität exemplarisch bildet und findet, ist zugleich die Möglichkeit uni- versellen Verstandens eröffnet. Indes gibt es nicht auch Varianten schöpferischer Individua- lität, denen gegebenenfalls Einhalt zu gebieten ist? Dieser Aspekt und damit zusammenhängende Fragen, die zu einer Rechts- und Staatsphilosophie der symbolischen Formen überleiten könnten, bleiben offen.

Dem einst geplanten, aus Cassirers Nachlaß jüngst unter dem Titel *Zur Metaphysik der symbo- lischen Formen* herausgegebenen vierten Band der Philosophie der symbolischen Formen, genauer dem hierin enthaltenen Abschnitt *Über Basisphä- nomene* widmet sich das vierte Kapitel des Buches. Es behandelt die drei von Cassirer in Anlehnung an Goethe ausgewiesenen Basisphänomene ‚Ich‘, ‚Wirken‘ (bzw. ‚Wollen‘) und ‚Werk‘, mit denen Cassirer zugleich eine Deutung der traditionellen Typen der Metaphysik und Erkenntnistheorie ver- bindet. Zurecht beanstandet S. die Schwankun- gen, welche besonders bei der Bestimmung des zweiten Basisphänomens durch Cassirer auftreten. Es ist das ‚Werk‘-Phänomen, um das sich schließ- lich die Untersuchung zentriert. In ihm hat sich das Wirken des Ich objektiviert und tritt nun der- gestalt dem Ich gegenüber, daß es ihm zugleich „selbst zu einer neuen Beständigkeit verhilft“ (206). Damit liefert sich das Ich aber auch der Ei- gengesetzlichkeit dieser Sphäre aus. „Im Werk [...] entfremden wir uns immer auch uns selbst, statt



uns zu verwirklichen.“ (207). Leider versäumt S., die in diesem Kontext einschlägige Auseinandersetzung Cassirers mit Georg Simmels Überlegungen zum Begriff und zur Tragödie der Kultur hinzuziehen.<sup>1</sup> Beeindruckend ist aber, wie S. Cassirers zuweilen irritierende Notizen, die deutlich Werkstattcharakter haben, in eine Theorie der Geltung ummünzt, nach der „die Funktion des Werkes und der in ihm aufscheinenden Form als Maß der Wahrheit und Sittlichkeit erst durch die Anstrengung des Wirkens“ sich erschließe (214). Die Antwort auf die Frage nach dem Woher des Maßes der Wahrheit und der Sittlichkeit werde im Verweis auf den historischen Prozeß gefunden. Ob hier freilich, wie S. vermutet, einem ästhetisierenden Relativismus zu begegnen ist, nicht aber auch einem historistischen zu wehren wäre, ist zweifelhaft. Aufgrund welcher Kriterien beurteilen wir ein formbestimmtes Werk im historischen Prozeß als schlecht und verwerflich? Oder macht sich geschichtsphilosophisch bei Cassirer im kantischen Vernunftvertrauen (161–171)<sup>2</sup> sogar der messianische Geschichtsoptimismus Hermann Cohens aus der Ferne geltend?

Das fünfte und letzte Kapitel wendet sich Cassirers „Bild der Renaissance“ zu. Viele der in den vorangehenden Kapitel herausgearbeiteten Charakteristika der Philosophie der symbolischen Formen werden dabei in ihrer Relevanz für Cassirers Verständnis der Renaissance aufgewiesen. Durch die historische Anschauung gewinnen jene zugleich deutlich Kontur. Das Kapitel zeigt ein gelungenes Zusammenspiel philosophiehistorischer Analyse und systematischen Philosophierens. An der Renaissancephilosophie tritt der poetische Grundzug menschlicher Freiheitsverwirklichung und Kultur hervor, der der „versinnlichenden Gestaltung“ auch in bezug auf die menschliche Naturerkenntnis ihre volle Berechtigung beläßt. Hierbei verweist S. u. a. auf Leonardo. Mit einem kritischen Seitenblick auf den exklusiv an Sprache orientierten Zweig der Philosophie der Gegenwart streicht er mit Cassirer den Orientierungs- und Erkenntniswert *modellhaft* entworfenen sinnlicher Gestalten heraus.

Handwerklich ist zu bemerken, daß ein Literaturverzeichnis eine leserfreundliche Handreichung gewesen wäre, um „Op. cit.“ und „a. a. O.“-Zitiertes leichter zu identifizieren.

Das Buch dokumentiert eine Vorliebe des Verfassers, nämlich die Vorliebe für den Renaissance-Philosophen Cassirer gegenüber dem Aufklärung-Cassirer, eine Vorliebe für den Goetheaner Cassirer gegenüber dem Kantianer (Vgl. 221). Daher versteht sich das Bemühen, Cassirer deutlich

von seiner neukantianischen Herkunft aus der Marburger Schule zu distanzieren. Die Einordnung Cassirers als Neukantianer nennt S. ausdrücklich eine „Fehleinschätzung“ (200). Was an Beziehungen nicht zu leugnen ist, z. B. das Stufenschema der symbolischen Formen, in dem die wissenschaftliche Erkenntnis an der Spitze steht, wird kurzerhand zum „Rest-Neukantianismus“ erklärt (40). Cassirer hätte dieser Distanzierung vor allem von seinem Marburger Lehrer, Kollegen und Freund Hermann Cohen wohl eingeschränkt widersprochen. Aber das ist hier nicht entscheidend. Im Gegensatz zum vermeintlichen „Rest-Neukantianismus“ des Stufenschemas mit der wissenschaftlichen Erkenntnis an der Spitze, schreibt S., daß „als eine wirkliche, von Cassirer ausdrücklich reflektierte, ‚Stufe‘ [...] der *Ausgang aus dem Mythos* zu sehen [ist], dem alle anderen symbolischen Formen entspringen.“ (40) Dieser Gedanke indes war in seinen wesentlichen Grundzügen dem Neukantianer Hermann Cohen nicht fremd.

<sup>3</sup> Auch der Aufbau des Mythos-Bandes der *Philosophie der symbolischen Formen* ist kantianisch zu entschlüsseln.

Cassirer vom schlecht angesehenen, angeblich auf Erkenntnistheorie fixierten und mithin diskreditierten Neukantianismus zu distanzieren, gehörte zur Strategie, um ihn überhaupt für das philosophische Nachdenken unserer Zeit wiederzugewinnen. Nachdem dieses aber gelungen ist – und S.s Buch ist davon ein bemerkenswertes und

<sup>1</sup> Vgl. Georg Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 14, *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur* (Frankfurt am Main 1996) 385–416; Ernst Cassirer, *Die „Tragödie der Kultur“*, in: ders., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (Darmstadt 1994) 103–127. Im Siglenverzeichnis ist ‚LK‘ (129; 161) leider nicht aufgelöst.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Oswald Schwemmer, „Moralisierung“ durch „Kultivierung“? Über den Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Verstehen und moralischer Kultur, in: ders., *Die kulturelle Existenz des Menschen* (Berlin 1997) 165–184.

<sup>3</sup> Vgl. Hermann Cohen, *Religion und Sittlichkeit*, in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 3, (Berlin 1924) 98–168 (119): „Aus dem Mythos ist alle Kultur herausgewachsen; die Wissenschaft, die Sittlichkeit, die Poesie und alle Kunst. Die Kultur hat sich in allen ihren Urrichtungen aus dem Mythos heraus entwickelt.“ Vgl. Ernst Cassirer, *Cohen's Philosophy of Religion*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1996, 89–104 (101 f.).

schönes Zeugnis –, könnte nun auch die Verwurzelung der Kulturphilosophie Cassirers im Marburger Neukantianismus mit der auch Cassirer in dieser Frage eigenen Souveränität und Gelassenheit, wie er sie z.B. Heidegger gegenüber in Davos zeigte, untersucht und gewürdigt werden.

Dirk Lüddcke (München)

Erich Heintel, *Gesammelte Abhandlungen, Band 5: Zur praktischen Vernunft I. Zum Begriff der Freiheit, des Handelns und der Ethik; Band 6: Zur praktischen Vernunft II. Zum Begriff der Geschichte, der Politik und der Erziehung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 428 und 483 S., ISBN 3-7728-0914-6, 3-7728-1718-1.<sup>1</sup>

Die Bände 5 und 6 von Erich Heintels „Gesammelten Abhandlungen“ sind Themen der (weitgefaßten) praktischen Vernunft gewidmet, schließen aber vielfältig an die systematischen Zusammenhänge an, die in den ersten vier Bänden entfaltet wurden (Fundamentalphilosophie sowie Religionsphilosophie und Theologie)<sup>1</sup>. Heintel selbst erklärt in der Vorrede, daß von seinem systematischen Ansatz her eine „Trennung“ in thematisch gruppierte „Einzelbände“ ohnehin auf eine „zuletzt nicht zu bewältigende Problematik“ führe (V, 9), was etwa an der Art und Weise, wie Heintel das Verhältnis von Theorie und Praxis bestimmt (vgl. z.B. V, 324 ff.), auch leicht nachzuvollziehen ist. Allgemein gesprochen setzt jeder Begriff von Praxis einen fundamentalphilosophisch verantworteten Begriff des Begriffs voraus, an dem sich entscheidet, ob das Verhältnis von Theorie und Praxis etwa im Sinne von bloßer „Anwendung“ vorgängiger theoretischer Einsicht oder viel eher in dem des die Humanität und das Gewissen fordernden „Experiments“ verstanden wird. Es verwundert nicht, hat aber weitreichende Konsequenzen, daß Heintels grundsätzliche Option die letztere ist: das eigentliche Feld von Praxis eröffnet sich für ihn in der Spannung von „Aristotelismus und Transzendentalphilosophie“, d.h. zwischen den Polen substantieller Ordnung und freiheitlicher Selbstbestimmung, sowie, quer dazu, zwischen den Grenzen der Unterschreitung des eigentlich humanen Niveaus auf der einen und seiner Überbietung in der christlichen ἀγάπη auf der anderen Seite. Eine letztinstanzliche Isolierung der praktischen von der erkennenden (und der bekennenden) Vernunft kann es auch von daher nicht geben.

Der eigentliche Schlüssel zu Heintels praktischer Philosophie ist der Begriff der *Motivation*. „Handeln“ im eigentlichen Sinne gibt es nur als freies Handeln, freies Handeln indes ist jederzeit motiviertes Handeln. Die Gefährdungen der Freiheit liegen entsprechend in einem „Motivationschaos“ (das Heintel immer wieder an einem späten Nachfahren von Buridans Esel, an Musils „Mann ohne Eigenschaften“, exemplifiziert) einerseits und in der Entpflichtung der eigenverantwortlichen Motivation durch jede Art Doktrinarismus andererseits. Die ethische Fundamentaltheorie geht dabei „von Freiheit als Freiheitlichkeit des Menschen im Unterschied zu allen übrigen Geschöpfen“ aus; „Freiheit ist hier als Wesensmerkmal des Menschen festgehalten“ (V, 349). Das entscheidende Argument gegen den Determinismus wird (mit Aristoteles) von der Sinnautonomie von Motivation her gewonnen, die weder den Tieren sinnvoll beigelegt noch auf den Besitz rein theoretischer Begriffe reduziert werden kann – Motivation ist Selbstbewusstsein von Vermittlung im Handeln, gleichsam dessen innere Intelligibilität und wesentlich nicht fremdvermittelte objektive Bestimmung. Die ethische Kriteriologie unterscheidet sodann die formale oder nur negative von *qualifizierter* Freiheit; sie fragt nach der inneren *Bestimmtheit* der Handlung in rechtlicher oder moralischer Hinsicht. Erst auf dieser Stufe gibt es eigentliche „Humanität“ und „Würde“ des Menschen (vgl. V, 350); auf ihr stellt sich dann freilich auch das Problem des möglichen Konflikts von ontologischer Axiologie (ens et bonum convertuntur) und Absolutheit des Gewissensanspruchs (Fichtes „Handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht“). Auf einer dritten Ebene erscheint Freiheit sodann „im Raum von *Gesellschaft* und *Politik*“ (V, 350), und zwar letztlich immer im Sinne des in die äußeren Verhältnisse „Einzubildenden“ – wobei auffällt, daß Heintels wiederholt ausgesprochene Reserve gegen Hegels „substantielle Sittlichkeit“ mit einer deutlichen Asymmetrie der Beziehung zwischen qualifizierter und „objektivierter“ Freiheit einhergeht: diese ist jener zwar „aufgegeben“, nicht jedoch als ihre konkrete Vermittlung auch vorgegeben – so sehr im übrigen anerkannt ist, daß niemand aus einem reinen Nullpunkt heraus („traditionslos“) zu handeln vermag. Damit hängt unmittelbar zusammen, daß das „Gewissen“ bei Heintel als eine Art anthropologischer „Kon-

<sup>1</sup> Vgl. die Rezensionen PhJb 90/1, 196–201 und PhJb 97/2, 451–454.

stante“ erscheint. Gegen Hegel und dessen philosophiegeschichtlich bzw. phänomenologisch verfahrenende „Relativierung“ des Gewissens muß dann z.B. das sokratische  $\delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$  als „Gewissen“ interpretiert werden (vgl. V, 331 ff.) – was zu der Frage Anlaß gibt, ob hier nicht insofern Schwierigkeiten entstehen, als gegen Heintels eigene Intentionen bereits in den Raum der ontologischen Axiologie das entwickelte Prinzip der transzendentalen Freiheitslehre eingeführt wird. – Ihren Abschluß findet die Freiheitslehre schließlich in der „Freiheit vor Gott“, in der sich das der Grenzen seines Verfügens gewahre Bewußtsein auf einen diese Grenzen überschreitenden Sinn hin motiviert und im „Totalexperiment des Glaubens“ die Sinninstanzen der untergeordneten Freiheitsstufen zwar nicht eigentlich aufhebt, aber doch transzendiert.

Der vierstufige Freiheitsbegriff bildet einen der zentralen Topoi, die in Heintels praktisch-philosophischen Abhandlungen in verschiedenster Beleuchtung immer wiederkehren. Von ihm und dem Motivationsbegriff her erschließen sich Heintel z.B. die Problembereiche der Erziehung, der Politik oder – zumindest beiläufig – auch der Wirtschaftsethik (vgl. V, 328 ff. u. ö.). Wenn es die Aufgabe der Erziehung ist, in auf qualifizierte Freiheit hin angelegter „Zucht“ zu mündiger Selbstbestimmung, damit aber auch zu ihrer eigenen Aufhebung zu führen (VI, 305 ff.), so ist es der Sinn der Politik, unter Beachtung eines „generellen Toleranzgebotes“ gegenüber Vertretern möglicher anderer Entscheidungen (VI, 309) sich als verantwortliches Entscheiden im Raume eines aus Regeln unableitbaren öffentlichen Handelns zu bewähren (V, 345 ff.). Was hier teilweise schlicht genug klingt, ist doch immer ein Hinweis auf die Notwendigkeit, differente „Motivationshorizonte“ („Sinnstufen“) und auch von ihnen selbst her unterschiedlich dimensionierte Handlungssphären zu erkennen und anzuerkennen – schon, um nicht allen möglichen „Kurzschlüssen“ (theokratischer, weltanschaulicher oder positivistischer Art) das Feld zu überlassen.

Besonders herausgegriffen sei hier an Hand des Beitrags „*Wie es eigentlich gewesen ist*“ (VI, 9–30) die Anwendung des Heintelschen praktisch-philosophischen Denkens auf die Geschichtsphilosophie. Da als eigentliche Sphäre der Geschichte nur der Raum selbstbewußten Handelns in Betracht kommt, ist das entscheidende Problem aller Historie die Einholung der unmittelbaren Motivation vergangenen Handelns, die als Motivation niemals bloße „Faktizität“, als vergangene Motivation aber auch standpunktlich gegen ihre Auffassung

durch den Historiker verschoben ist. Heintel spricht deshalb von einer „notwendigen *Entfremdetheit* der Rede des Historikers“ (VI, 20). Wenn es dennoch so etwas wie eine Teilhabe am Geschichtlichen gibt, so liegt dies daran, daß der Historiker als Reflexionswissenschaftler das Gewesene zwar „verwesentlich“, d.h. abstrakt setzt, aber dies letztlich nur im Rahmen seines Motivationshorizontes und seiner Evidenzen tun kann. „Im Rahmen der Geschichtlichkeit bleibt grundsätzlich Freiheit als vergangenes Handeln auf Freiheit als jetzt mögliche Verwirklichung bezogen“ (VI, 28), und „die Geschichte wird notwendig immer ‚umgeschrieben‘, weil existierende Freiheit das Vergangene niemals in das bloß ‚Faktische‘ entlassen kann“ (VI, 29). So wenig es also eine „exterritoriale“ Ansicht der Geschichte gibt, so wenig ist Geschichte etwas anderes als die keine eigentliche „Wiederholung“ zulassende Begegnung von Freiheit mit Freiheit, in der, so sehr „alles Handeln hier und jetzt absolut ist“ (VI, 27), wenigstens in historischer Einstellung keine Seite der anderen grundsätzlich etwas voraus hat. Tatsächlich ist das Urteil über die Geschichte weder ein „Abbilden“ noch ein „Besserwissen“ dessen, was „wirklich“ war, sondern wiederum „nur“ ein Experiment jetzt realer Freiheit, das freilich von der gewesenen Freiheit auch seinerseits „gerichtet“ sein kann (VI, 28).

Von den Themen, die in Aufsätzen oder auch Rezensionen sonst abgehandelt oder doch berührt werden, seien hier wenigstens die Natur- und Menschenrechtsproblematik (so etwa in Auseinandersetzung mit den Hauptwerken des Wiener Staatsrechtlers Felix Ermacora), die Frage des Naturalismus in der Ethik (etwa bei Nietzsche) oder auch der sehr schöne Beitrag *Vom Sinn der Freundschaft* (V, 197–221) genannt. Die Bände bieten darüber hinaus noch einiges anderes Material, das mit der praktisch-philosophischen Gesamtthematik teilweise nur mittelbar verknüpft ist: im Anhang zu Bd. 6 finden sich so etwa Dokumente zur österreichischen Hochschulreform in den 60er Jahren, an deren Ausgestaltung Heintel beteiligt war; weiterhin finden sich eine Reihe von kleineren, populär gehaltenen Beiträgen (etwa für eine Gewerkschafter-Zeitschrift), die naturgemäß keinen streng fachphilosophischen Anspruch erheben, um so mehr aber die Gabe Heintels belegen, jenseits akademischer Zirkel echtes philosophisches Problem- und Verantwortungsbewußtsein zu wecken. Schließlich treffen wir auch auf einige frühe und bisher nur schwer zugängliche Arbeiten Heintels, so etwa auf den laut Vorrede (V, 12) „ersten Systementwurf“ mit dem Titel *Das*

*Unmittelbare und die Form* (V, 14–47) oder auf die Schrift *Metabiologie und Wirklichkeitsphilosophie* (V, 48–111), in der auf differenzierte Weise der Sinn eines philosophischen Denkens des Absoluten in Beziehung auf die „holistischen“ Ansätze der „Metabiologie“ A. Meyer-Abichs entwickelt wird. In beiden Schriften begegnen wir Heintel auch als Schüler Robert Reiningers; wie bei diesem ist die Spannung von unmittelbarer Totalitätsgewißheit („Vollzugsunmittelbarkeit“) und den Weisen der distanzierend-reflexiven Realitätsvermittlung die philosophische Grundspannung schlechthin. Heintel wendet diese Spannung in seinem „ersten Systementwurf“ im Sinne einer „existentiellen Dialektik des Menschen“, dies jedoch so, daß sich der Philosoph stets bewußt ist, daß alle „philosophische Anthropologie im Grunde nichts anderes“ ist „als das auf die menschliche Wirklichkeit hin ... ausgelegte System der Philosophie selber“ (V, 29). Für die praktische Philosophie ist dabei von besonderem Belang, daß die genannte Dialektik ihre Aufhebung gerade im *Handeln* erfährt: ist es doch dieses, das ebenso sehr in reiner Vollzugsunmittelbarkeit steht wie „vermittelte Unmittelbarkeit“ ist, also von der Form herkommt: „Wäre die menschliche Handlung bloß unmittelbar, so wäre sie keine menschliche, wäre sie bloß mittelbar, dann wäre sie bloß formale ‚Handlung‘ (Reflexion), d.h. nur Nachvollzug, nicht Vollzug“ (V, 24). Die im Handeln in punktueller Absolutheit erreichte Synthese (die „irrationale] Ganzheit von Vollzug und Reflexion“, V, 25) ist zugleich die eigentliche Bestimmung des Geistes und seines Lebens: „Alles wirkliche Handeln ist geistig (d.h. weder bloß unmittelbar noch bloß formal), aller lebendiger Geist ist Handeln (auch unmittelbarer Vollzug, nicht bloß totes, starres Sein)“ (ebd.). Heintel kann in diesem Sinn auch in den mehr theoretisch gerichteten Untersuchungen der Schrift zur *Metabiologie und Wirklichkeitsphilosophie* ein „Absolutes“ in Anschlag bringen, daß wir als „*Absolutheit der konkretwirklichen Totalität im unmittelbaren Daseinsvollzug selbst leben*“ und sind (V, 67), das „ein Dessesitiges, immer schon unmittelbar Vorhandenes, sich in ewiger Gegenwart Vollziehendes“ ist und „von dem wir uns durch die Analyse nur entfernen können“ (V, 61). Die hier ausgebreitete „Metaphysik“ des Daseinsvollzugs und Handelns lebt, wie unschwer zu erkennen ist, späterhin in Heintels Begriff des sich motivierenden Gewissens fort.

Was die beiden Bände sonst zu bieten haben, soll hier der Entdeckerfreude des Lesers vorbehalten bleiben. Er wird im Sinne der oben angesproche-

nen fließenden Übergänge zwischen den philosophischen „Disziplinen“ auch Beiträge zur theoretischen Philosophie (z.B. zur Leibnizdeutung oder zur Hermeneutik) finden, aus deren Lektüre manigfacher Gewinn gezogen werden kann. Er wird aber vor allem einem Konzept von Philosophie begegnen, das in dieser europäischsten aller Wissenschaften nach eigenem Bekenntnis „die ewige geistige Jugendlichkeit Europas“ (VI, 53) auszumachen, auf den Begriff zu bringen und darüber hinaus zu leben versucht. Es ist zu wünschen, daß die vorliegenden und die angekündigten Folgebände ihr Teil dazu beitragen, allen bloßen „Philosophiebetrieb“ im Sinne dieses Bekenntnisses reichlich zu befruchten.

Thomas Sören Hoffmann (Bonn)

Ulrich Kohlmann, *Dialektik der Moral*, Verlag zu Klampen, Lüneburg 1997, 257 S., ISBN 3-924245-60-6

Gibt es ein richtiges Leben im falschen? Kann es eine Moralphilosophie, einen Ansatz Adornos zur Ethik geben? Das ist die Frage, die eigentlich jeden Kenner der Theorieansätze der späten Kritischen Theorie beschäftigen muß, sobald er den Titel des Buches von Ulrich Kohlmann gelesen hat. Doch eben diese Behauptung stellt nicht nur der Autor des hier genannten Werkes auf, sondern bereits vier Jahre zuvor erschienen Monographien von Gerhard Schweppenhäuser „Ethik nach Auschwitz“ und Mirko Wischke „Kritik der Ethik des Gehorsams“, die sich dieser Thematik gewidmet haben. Zu Beginn seiner Studie definiert Kohlmann den Begriff der Moralphilosophie als den „handlungsorientierte[n] Aufstand gegen die Welt“, da sie „die Welt für schlecht genug [hält], um ihre Veränderung als legitim, und für gut genug [hält], um diese Änderung als möglich zu erachten“ (S. 34). Wie kann die wegweisende Antwort einer Ethik aus der Perspektive der radikalen Kritik von Erkenntnis und Selbsterkenntnis der späten Schriften von Adorno lauten, die sich nur in einem Hinweis auf den „mimetischen Impuls“ von Erfahrung erschöpft, um der „Nichtidentität“ des Objekts angemessen Ausdruck zu gewähren? Während sich die Arbeit von Wischke bei der Suche nach Ansätzen ethischen Denkens bei Adorno vor allem auf Hauptwerke des Philosophen konzentriert und mit Verweisen auf die zentrale Rolle des mimetischen Impulses im Spätwerk Adornos Spuren einer „Moral der Betroffenheit“ durch das Leid anderer ausarbeitet, steht die Publikation von

Schweppenhäuser in näherem Bezug zu Kohlmanns Dissertation. Beide Autoren bemühen die nur zum Teil publizierten Notizen<sup>1</sup> der Adorno-Vorlesungen zur Moralphilosophie von 1956/57 und 1963 für ihre Interpretation. Während jedoch Schweppenhäuser in seiner Einleitung mit klaren Differenzierungen und Einschränkungen die methodischen Schwierigkeiten und die von Adorno selbst einmal geäußerten Vorbehalte gegen eine Bearbeitung der Aufnahme oder Mitschrift von Vorträgen diskutiert, bleiben bei Kohlmann diese notwendigen methodischen Bedenken und Vorichtsmaßnahmen unerwähnt. Er muß sich deshalb gleich zu Beginn seiner Arbeit dem Verdacht einer Überinterpretation des im Archiv von Frankfurt a.M. zugänglichen Materials ausgesetzt sehen: Denn Adorno selbst ist sich im Gegensatz zu Kohlmann sehr wohl „(...) dessen bewußt, daß in seiner Art von Wirksamkeit gesprochenes Wort und geschriebenes noch weiter auseinander treten als heute durchweg. Spräche er so, wie er um der Verbindlichkeit der sachlichen Darstellung willen schreiben muß, er bliebe unverständlich; nichts aber, was er spricht, kann dem gerecht werden, was er von einem Text zu verlangen hat. (...) Wo ein Text genaue Belege zu geben hätte, bleiben dergleichen Vorträge notwendig bei der dogmatischen Behauptung von Resultaten stehen.“<sup>2</sup> Die Spannung, die sich aufbaut durch diesen Gegensatz von Adornos skeptischer oder gar ablehnender Haltung zu dem Vorgehen der beiden Autoren (Schweppenhäuser, ebda., S. 12) und Kohlmanns einleitenden Bemerkungen, sowohl Adornos publiziertes Werk als auch „die im Nachlaß vorhandenen Vorlesungen“ zur Grundlage seiner „problemorientierten Interpretation“ (S. 14/15) zu machen, die Spannung, die sich auch reiner Neugier auf die nur im Frankfurter Archiv einsehbaren Materialien verdankt, zerfällt jedoch: sobald nämlich sich durch die Lektüre der kommenden hundert Seiten ersehen läßt, daß vor allem Adornos kritische Rezeption der Philosophie Kants, Schopenhauers und Nietzsches in dem relativ früh mit Horkheimer verfaßten Werk „Dialektik der Aufklärung“ sowie in den zentralen Werken „Minima Moralia“ und „Negative Dialektik“ im Vordergrund der Kohlmannschen Adorno-Interpretation stehen.

Es ist als folge man in diesem ersten Teil des Buches dem Bildungsgang des Adornoschen Denkens durch die Stationen erkenntnis- und metaphysikkritischen Denkens, der an der Leitlinie des Freiheits-Begriffes ausgerichtet ist. Die Umriss von Adornos „negativer Moralphilosophie“, die Kohlmann durch diesen Bildungsgang fassen

möchte, begründen sich in Adornos Versuch, in Form von „immanenter Kritik“ eine Selbstreflexion der genannten Ansätze zu Moralbegründung oder -kritik zu leisten. Diese „Dialektik der Moral“ bei Adorno steht in nietzscheanischer Tradition: Sie hat der Moral aus Gründen der Moralität das Vertrauen gekündigt (S. 12) und fordert im Nachvollzug des Motivs kantischen Philosophierens, „(...) die Philosophie müsse durch Reflexion auf sich selbst noch einmal eine ‚kopernikanische Wende‘ vollziehen“ (S. 43). Stellt Kants Philosophie für Adorno zwar einen epochalen Höhe- und Wendepunkt der moralphilosophischen Diskussion dar und bemüht sich, das Erbe von Mythos, Religion und Metaphysik mit erkenntniskritischem Denken und der formalisierenden Vernunft des Sittengesetzes anzutreten, so erkennt Adorno jedoch an, daß Schopenhauers Philosophie mit seiner Konstitution einer Mitleidsethik das leiblich-seelische Moment menschlichen Lebens stärker zu integrieren vermag (S. 70). Grundsätzlich aber erweist sich nach Kohlmann für Adorno die Reflexionsmoral Kants ebenso wie die Mitleidsethik Schopenhauers, die zweite Station seines Bildungsgangs, in dem Sinne als verkürzt insofern sie ihre Ethikkonzeptionen in Abstraktion von konkret-gesellschaftlichen Verhältnissen entworfen haben. Die entscheidende Frage nach dem archimedischen Punkt, an dem Moralphilosophie sich unter Voraussetzung dieser Haltung radikaler Kritik, die für die späte Kritische Theorie kennzeichnend ist, verankern läßt, findet eine Antwort durch die letzte Station des Bildungsgangs, der Philosophie Nietzsches, die Kohlmann als bestimmend für die negative Moralphilosophie von

<sup>1</sup> Es handelt sich bei der Vorlesung von 1956/57 um die Transkription einer stenographischen Vorlesungsmitschrift, die von Adornos Frau stammt. Aus deren Feder erfuhr sie bereits erste, jedoch minimale redaktionelle Bearbeitung, wurde jedoch noch nicht veröffentlicht. Veröffentlicht ist hingegen die Adorno-Vorlesung von 1963, die ursprünglich einer Transkription einer Tonbandaufzeichnung der Vorlesung entstammt: Adorno, Theodor W., „Nachgelassene Schriften“ (Frankfurt a.M. 1996), „Probleme der Moralphilosophie“ (1963). Wie Schweppenhäuser bemerkt, befinden sich in beiden Typoskripten „Anmerkungen von Adornos Hand“ (Schweppenhäuser, S. 13)

<sup>2</sup> Adorno, Theodor W., „Gesammelte Schriften“, Bd. 20 (Frankfurt a.M. 1986) 360. Fußnote zur Publikation des Vortrags „Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute“.

Adorno benennt. Denn für das Verständnis der impliziten Voraussetzungen „negativer Moralphilosophie“, also einer Moralphilosophie, die sich auf kritische Selbstreflexion von Ethik aufgrund des Praxisverzichts im Geflecht gesellschaftlicher Antagonismen beschränken muß, ist nach Kohlmann notwendig einzusehen, daß diese „(...) ihrem Ansatz nach nichts anderes ist als eine kommissarische Selbstreflexion Nietzsches, zu der dieser nicht mehr in der Lage war“ (S. 114). In dieser eigenständigen These der Adorno-Interpretation kulminiert das Werk von Kohlmann, das sich dadurch in interessante Absetzung von der gängigen Adorno-Interpretation, z.B. Schweppenhäusers Ansatz, stellt. Auch die Untersuchung von Schweppenhäuser zu den Umrissen einer negativen Moralphilosophie Adornos schließt mit dem Rekurs auf das ästhetische Moment der Erfahrung, das bei Adorno „in dreifacher Hinsicht“ als Grundlage moralischer Reflexion zu deuten wäre: in Kunstwerken, der Rezeption von Kunst und als moralischer Impuls durch das Ineinanderspielen von leibbezogen-mimetischer Erfahrung und Reflexion (siehe dazu Schweppenhäuser, S. 204). Anders Kohlmann: Während, laut seiner These, Nietzsche selbst die aus obengenanntem definitionsgemäßen Anspruch moralphilosophischen Denkens resultierende Aufgabenstellung der Handlungsorientierung in antimoralischer Intention offenließ, sammeln sich bei Adorno „(...) Denkinhalte, die bei Nietzsche zwar aphoristisch zersplittert sind und daher systematischem Zugriff nur schwer zugänglich sind, gleichwohl aber in seinem Werk nicht weniger zentral stehen“ (S. 184). Aus dieser Perspektive konstruiert Kohlmann den Adornoschen Entwurf zur Ethik im zweiten Teil seines Buches entlang der Begriffe systemkritischen Denkens, der erkenntniskritischen Rolle des *Schmerzimpulses*, der Frage nach der Möglichkeit von *Erfahrung* und vor allem nach der Möglichkeit moralischer *Praxis*, die gemäß der zu Beginn gegebenen Definition erst die These vom Vorhandensein eines moralphilosophischen Ansatzes bei Adorno erlauben kann. Als Ergebnis der immanenten Kritik von Ethik anhand dieser Leitlinien ergibt sich als Gegenbegriff zu system- und identitätsverhaftendem Denken zum einen ein Begriff von „Versöhnung“, der erlaubt, ohne Abstraktion vom Spezifischen verschieden zu sein. Zum zweiten führt die Untersuchung der Rolle des sog. „Schmerz-Impulses“ zur Anerkennung einer somatischen Schicht der Erfahrung, die zwar über den bloßen Vorrang des Objekts hinausgeht, in ihrer Aussagekraft allerdings entsprechend Adornos Aussage zur Zielbestimmung

von Ethik im Negativen verbleibt: „Wir mögen nicht wissen, was das absolute Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch ... sei, aber was das Unmenschliche ist, wissen wir sehr genau“ (Adorno, Nachgelassene Schriften IV, 10): Leiden, nicht nur als physisches, wird als das Unmenschliche indiziert. Zudem läßt sich aus der Perspektive kritischer Theorie („Das Ganze ist das Unwahre“) gerade im Leiden eine Unversehrtheit ausmachen, die dem Ansatz negativer Moralphilosophie einen Haltepunkt für Erfahrung gibt, denn: „Wer leidet ist nicht restlos integriert“ (S. 182/183). Die betonte Rückbindung Adornos gesellschaftskritischen Philosophierens an Nietzsche und speziell dessen „Nachtwandler-Lied“ im Zarathustra, das von der Authentizität des Leidens spricht, lockert sich gerade an diesem wichtigen Punkt der Argumentation durch Kohlmanns eigene Anmerkung (Anm. 451), in der er bemerkt, daß Nietzsches eigener Schmerz- und Leidensbegriff „keineswegs eindeutig“ sei. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Lektüre des letzten Buchkapitels, das den für die späte Kritische Theorie vielversprechenden Titel „Praxis“ trägt. Die negative Moralphilosophie Adornos will sich in systemkritischer Absicht dem dualistischen Schema des „Entweder-Oder“ entziehen und die Anwendung der herrschenden Tausch-Logik auf dem Gebiet der Ethik vermeiden: sie entwertet auf dieser Basis gemäß Kohlmanns Deutung das reine Umdenken vom falschen Leben in Positivitäten, so daß sich das Stehenbleiben bei der bloßen Aufwertung der Handlungsalternative des „Widerstandes“ verbietet. Doch bleibt Kohlmann auf dem Boden dieser eingrenzenden Voraussetzungen und der zusätzlichen Vermeidung des Hinweises auf den Handlungsimpuls des Mimetischen nur noch der Hinweis auf die freiheitliche Kraft der spontanen Handlung des Einzelnen. Einzig „Spontanität“ kann nach Kohlmanns Adorno-Interpretation neben der theoretischen Reflexion einen Lichtblick auf Moral werfen, auf das Modell des richtigen Lebens, das im Privaten, im Zwischenmenschlichen ansatzweise ein Refugium findet und das in der Reform zumindest als Minderung des Leidens eine Annäherung erfährt. Demgegenüber bleibt jedoch einzuwenden, daß gerade spontanes Handeln sich als bewußte Handlungsorientierung, die Moralphilosophie doch definitionsgemäß leisten will, seinem Selbstverständnis nach verwehrt. Und so losgelöst dieses letzte Kapitel des Buches von Kohlmann von all den vorbereitenden Schritten der vorhergehenden Abschnitte zu stehen scheint, so losgelöst ist es auch in der Anwendung von Adornos Nietzsche-Rezeption, die bei

Kohlmann hier abbricht. Bei Wischke (s.o. Kap. I) setzt sie eben an dem Punkt ein, wo von dem Handicap der Freiheit spontaner Handlung im Verblendungszusammenhang, d.h. von der Internalisierung sozialisatorischer Zwänge in Moral und Gewissen die Rede ist. In diesem Sinne spricht Adorno mit Bezug auf die Autonomie im kantischen Sittengesetz. „Noch wo die Menschen am ehesten frei von der Gesellschaft sich fühlen, in der Stärke ihres Ichs, sind sie zugleich deren Agenten: das Ichprinzip ist ihnen von der Gesellschaft eingepflanzt, und sie honoriert es, obwohl sie es eindämmt“<sup>3</sup>. „Spontanität“ ist dadurch im Einklang mit Nietzscheanischer und Freudischer Analyse bereits an ihrer Wurzel hinterfragt. Kohlmann bemüht sich am Ende seiner Studie unter Aufnahme dieser Bedenken Adornos, moralischer Praxis dennoch einen Weg zu weisen durch das dem „(...) ethischen Bedürfnis Unerträgliche“, nämlich dem Anspruch: „Reflexion und Spontanität, Vernunft und leibhaften Impuls in Konstellationen“ zu bringen (S. 202). Doch verfehlt das Ergebnis der Kohlmannschen Interpretation ihr Ziel, da man diese beiden jeweils einander widerstrebenden Handlungsmomente nur in einer Art „paradoxaer Dialektik“ zu der beabsichtigten Konstellation verbinden könnte, mit Hilfe einer Methode also, die gerade für Sören Kierkegaards existenzphilosophischen Ansatz zur Ethik konstitutiv war und die Adorno in seiner Habilitationsschrift aufs Schärfste kritisierte. Der Weg, den Kohlmann bis dahin gegangen ist, ist vielleicht doch mit dem diesem Rettungsversuch vorangehenden Satz zu beschließen, daß negative Moralphilosophie mit ihrer Kritik „(...) an reflexions- und gefühlsmoralischen Ansätzen, an identitätssetzender rabiaten wie an spontaneistisch abdankender Vernunft (...) keine Freiräume (schafft, i.E. Schwinger), die durch neue Handlungsprinzipien oder eine bisher unerprobte Mischung der kritisierten Formen zu füllen wären“ (S. 202). Bis zu diesem prekären und wohl auch schwierigsten Abschnitt zum Thema „Praxis“ eröffnet Kohlmanns Gang durch den Bildungsweg des moralphilosophischen Denkens von Adorno durchaus neue, vertiefende Forschungsperspektiven. Dabei ist es vor allem förderlich, daß der abgrenzende Dialog unter Adornos vermeintlichen Erben mit Monopolanspruch, die sich bislang in getrennten Adorno-Konferenzen (z.B. Frankfurter Adorno-Konferenz 1983 und Hamburger Adorno-Symposium 1984) gegenüberstehen, nach der Polemik der Einleitung von Kohlmanns Studie (S. 14/15) nur noch in Anmerkungen stattfindet. Demgegenüber wäre jedoch wichtig gewesen, die beiden bereits vier Jahre früher

erschienenen Arbeiten von Wischke und Schwepenhäuser zur Moralphilosophie Adornos in die Überlegungen einzubeziehen. Dieser konstruktive Dialog hat vielleicht mit der vorliegenden Buchbesprechung einen Anfang gefunden und bietet viel Material für eine weitere Annäherung an eine Moralphilosophie Adornos, die er selbst „nicht mehr schreiben konnte“ (Zitat der Herausgeber der Gesammelten Schriften von Adorno im Vorwort von Wischke, s.o., und Kohlmann S. 14.) – oder die er dem Selbstverständnis seines kritischen Ansatzes gemäß doch nicht schreiben wollte.

*Elke Schwinger (München)*

*Rudolf Langthaler, Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas, Duncker & Humblot, Berlin 1997, 426 S., ISBN 3-428-08939-1.*

Im Denken von Jürgen Habermas spielt die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition eine eher untergeordnete Rolle. Anders als etwa Heidegger hat Habermas seine Theorie des kommunikativen Handelns weniger in Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik entwickelt, als vielmehr – den „linguistic turn“ der Philosophie weiterführend – über seine Beschäftigung mit Sprachphilosophie und Linguistik – mit Autoren wie Wittgenstein, Austin, Searle oder Mead. Der Name Habermas steht in besonderer Weise für die Einsicht, daß die Philosophie nur in Austausch mit den sie umgebenden Wissenschaften einen Platz in der modernen Gesellschaft beanspruchen darf. Das hat Habermas freilich nicht daran gehindert, sein Programm bisweilen auch innerhalb der metaphysischen Tradition zu verorten. Den Anlaß dazu boten ihm – eigenem Bekunden zufolge – in den achtziger Jahren nicht zuletzt „neuere Versuche einer Rückkehr zu metaphysischen Denkformen“, denen er sein eigenes *nachmetaphysisches Denken* entgegenhalten wollte.

Diesen Titel einer 1988 veröffentlichten Aufsatzsammlung hat Rudolf Langthaler – mit einem vielsagenden Fragezeichen versehen – für sein

<sup>3</sup> Adorno, Theodor W.. „Gesammelte Schriften“, Bd. 6 (Frankfurt a.M. 1973) „Negative Dialektik“, 292. Siehe dazu auch Adornos Vorlesung „Probleme der Moralphilosophie“ von 1963, (s.o.), u.a. 262.

Buch übernommen. Es beschäftigt sich in vier Teilen zunächst mit der Kritik, die Habermas an der metaphysischen Tradition und den zeitlichen Theorien der Subjektivität übt, und sodann – im dritten und vierten Teil – mit der Selbstsituierung innerhalb der philosophischen Tradition, die Habermas vornimmt, um sein von ihm so getauftes „Paradigma der Verständigung“ zu verorten. Dabei zeigt sich wieder einmal eindrucksvoll: Wer wie Habermas für sich selbst in Anspruch nimmt, nachmetaphysisch zu denken, hat sich ziemlich weit aus dem Fenster gelehnt. Die einen werfen ihm vor, er sei der Metaphysik in Wahrheit überhaupt nicht entkommen, die anderen, er habe sich nicht recht auf die Metaphysik eingelassen oder sie nicht recht verstanden, sonst hätte er sich nicht vorschnell von ihr verabschiedet. Rudolf Langthaler gehört zur zweiten Kategorie; und dafür kommen ihm Habermas' philosophiehistorische Exkurse gerade recht. Auf vierhundert Seiten wird Habermas in immer neuen Anläufen nachgewiesen, daß seine Verabschiedung nur angeblich eine Überwindung ist, daß er schon Platon falsch verstanden hat und auch die anderen Größen der metaphysischen Tradition (vor allem Kant, aber auch Leibniz und Fichte) verkürzt und verzerrt. Zu einem eigenen Denkweg Langthalers kommt es bei dieser umfänglichen Abrechnung leider nicht. Die *Schlussbemerkung* verrät allerdings, daß ein solcher auch nicht intendiert war. Der Verfasser reklamiert hier das bescheidene Ziel für sich, einen „stichhaltige[n] Nachweis“ der „bei Habermas erkennbare[n] Defizite“ zu liefern und den Leser dadurch zu veranlassen, die „von Habermas als unwiderruflich propagierte[] Verabschiedung“ der Subjektphilosophie noch einmal zu überdenken (411).

Jede Seite des Buches atmet die tiefe Überzeugung ihres Verfassers, daß die Ablösung des „Bewußtseinsparadigmas“ durch ein „Paradigma der Verständigung“, wie es Habermas diagnostiziert, eine Fehlentwicklung darstellt. Alle Versuche in dieser Hinsicht sind nichts als ein „Problemverlust“, der sich letztlich der Verabschiedung transzendentalphilosophischer Reflexion verdankt. Der Verfasser – ein profunder Kenner dieser philosophischen Tradition und vor allem Kants – will sich jeder Komplexitätsreduktion verweigern. Es ist allerdings die Frage, ob sich eine solche Weigerung in Sätzen wie etwa dem folgenden niederschlagen muß, der die charakteristische Schleife transzendentalphilosophischen Argumentierens beispielhaft vorführt: „In gebotener Rücksicht auf die ‚transzendente Form‘ sind infolgedessen, wie später noch zu zeigen sein wird, ‚meine Sprach-

handlungen‘ (im ‚nicht-personalen‘ Sinn) auch nicht einfach auf einer Ebene mit den Sprechakten anderer (dritter) Personen anzusiedeln, bleibt doch die Aufnahme einer schon erwähnten problemanalogen Kantischen Unterscheidung sorgfältig – d.h. in Vermeidung von bezeichnenderweise bereits in Descartes' Auseinandersetzung mit der einschlägigen zeitgenössischen Kritik selbst zutage tretenden diesbezüglichen Mißverständnissen – darauf zu achten, daß die ‚Transzendentalität‘ meines ‚performativen Handlungswissens‘ (‚ich sage‘ muß alle propositionalen Inhalte *meiner* Sprechhandlungen begleiten können) nicht mit sich selbst als ‚Person‘ (als vergegenständlichtem ‚empirischen Subjekt‘ bzw. dessen Vollzügen) und damit ‚einem unter anderem‘ gleichzusetzen ist, weil ‚transzendente Meinigkeit‘ und ‚personale Jemeinigkeit‘ unterschieden (obgleich nicht getrennt) bleiben müssen.“ (187) Ein solcher Sprechduktus ist nicht geeignet, neue Anhänger für die Sache der Transzendentalphilosophie zu gewinnen, auch wenn die hier und an vielen anderen Stellen ausgeführten Überlegungen sehr wohl des Nachdenkens wert sind.

Es ist freilich gerade die Weigerung, unablässig zwischen einem transzendentalen und einem empirischen Subjekt kategorial zu unterscheiden, die den Übergang zur Universalpragmatik von Habermas möglich macht. Die „Theorie der kommunikativen Kompetenz“ stellt, wie Langthaler ausführt (282 ff.), eine Art Transformation der Transzendentalphilosophie dar. Sie entwickelt sich allerdings zu einer „Detranszendentalisierung“ weiter, wenn Habermas selbst bekundet, die „in einer gewissen Analogie zur Kantischen Vernunftkritik“ stehende Frage, wie „eine verständigungsorientierte Benutzung der Sprache möglich“ ist, mit dem Hinweis auf ein „intuitives Wissen sprach- und handlungsfähiger Subjekte“ beantworten zu wollen, das man „aus einer universalistischen Forschungsperspektive“ empirisch rekonstruieren könnte.<sup>1</sup>

Solche Selbstbeschreibungen sind freilich eine Herausforderung nicht nur für Langthaler, sondern für jede transzendentalphilosophische Reflexion. Aber wenn man etwas Neues machen will, muß man Altes beiseite schieben. Für Habermas führt das „mit Kant zur Herrschaft gelangte Paradigma der Bewußtseinsphilosophie“ unweigerlich in Aporien, in das „Dilemma der Selbstvergegen-

<sup>1</sup> J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a.M. 1984) 497 f.



ständigung“.<sup>2</sup> Der „Problemverlust“, der mit einer Verabschiedung dieses Paradigmas einhergeht, ist nicht zuletzt das Ziel einer solchen Verabschiedung. Das heißt umgekehrt, daß die Kritik Langthalers, die unablässig den Problemverlust diagnostiziert, ihr Ziel weitgehend verfehlt. Die Perspektive Langthalers ist die der Orthodoxie, derzufolge die Neuen schon deswegen Unrecht haben, weil sie sich für Neues interessieren. Gewiß kennt er sich bei den kanonischen Autoren (aber auch nur dort) weit besser aus als Habermas. Und während Habermas mit großzügiger Handbewegung seine philosophiegeschichtlichen Linien zeichnet und Widerständiges unter den Tisch fallen läßt, so kramt es Langthaler wieder hervor und rechnet kleinlich nach. All dies hat Züge von einem Spiel, das im Ganzen gesehen notwendig sein mag, aus der Nähe betrachtet jedoch durch seinen zwanghaften Wiederholungscharakter und seine Humorlosigkeit ermüdet.

Einerseits kann man einwenden, „kritische Anfragen“ an einen zeitgenössischen Philosophen sollten billigerweise dort anknüpfen, wo die zentralen Elemente der Theorie entfaltet werden – nicht aber dort, wo der Gegner seine Worte offensichtlich nicht auf die Goldwaage gelegt hat. Andererseits gewinnen die *kritischen Anfragen* Langthalers gerade dadurch eine gewisse Berechtigung. Die großzügige Skizze, mit der sich Habermas die Aporien der philosophischen Tradition im allgemeinen und der Bewußtseinsphilosophie im besonderen zurechtlegt, dienen einer für ihn typischen und notwendigen Bewegung des *Sichabsetzens*, die suggeriert, daß das neue Paradigma ohne diese Aporien auskommt. Tatsächlich ist aber das neue Paradigma der metaphysischen Tradition sehr viel ähnlicher, als diese Absetzungsbewegung unterstellt. Zu fragen wäre daher, in welchen Formen etwa das alte Dilemma der Selbstvergegenständlichung im Reich der kommunikativen Vernunft wiederkehrt. Bei einer solchen Fragestellung könnten sich *kritische Anfragen* wie die Langthalers durchaus als hilfreich erweisen, wenn sie nicht auf dem Standpunkt der Orthodoxie verharren würden. Für diesen Standpunkt gibt es in der Metaphysik keine Aporien, sondern nur Probleme, deren Lösung noch aussteht, sogenannte „Restbestände“. Solche Restbestände lassen sich etwa auch bei Kant diagnostizieren. Und dann können auch Habermas bisweilen richtige Einsichten konzediert werden, wie ein Abschnitt zeigt, dessen – noch einmal den Sprechduktus des Buches illustrierende – Überschrift bereits die Zusammenfassung liefert: *Ein auch nachmetaphysisch unbewältigter Restbestand: die unumgängli-*

*che ontologische Fundierung und Konkretisierung der Individualität – ein notwendiger Aspekt der „Situierung der Vernunft“. Zu Habermas' berechtigter Kritik an Kant* (230–236). Solche Konzessionen sind möglich, weil Langthaler und Habermas letztlich eine gemeinsame Grundüberzeugung teilen: daß es nämlich ein *widerspruchsfreies* Paradigma geben müsse. Beide sind daher blind für die Aporien im eigenen Haus. Der eine will ein vermeintlich widerspruchsfreies neues Paradigma an die Stelle des alten setzen, der andere erklärt die Widersprüche des alten für vermeintliche Widerstände, für noch unerledigte Restbestände. Dies spiegelt sich auch in der Analyse wider, die Langthaler auf den letzten hundert Seiten des Buches dem Verhältnis zwischen Habermas und der Sprachphilosophie Humboldts widmet. Hier kehrt sich die bisherige Stoßrichtung der Argumentation in gewisser Weise um, weil Humboldt dagegen verteidigt werden muß, daß ihn Habermas zu einem Vorläufer oder Wegbereiter des kommunikationstheoretischen Ansatzes macht. Das verdanke sich nämlich einer „allzu selektiven Lesart“ (350): Gerade der „transzendentalphilosophische Hintergrund“ (347) Humboldts führe ihn zu Einsichten über die Sprache, gegenüber denen der „linguistic turn“ verblaßt. Und während Habermas meint, dieser habe „das Philosophieren auf eine festere methodische Grundlage gestellt und aus den Aporien der Bewußtseinsphilosophie herausgeführt“<sup>3</sup>, werden Langthaler zufolge „in einer von Humboldt geleiteten Problemperspektive die erheblichen Problemverluste und Aporien dieses neuen Paradigmas“ (346f.) offenbar. Wie aber die von Humboldt geleitete Problemperspektive aussieht, mag abschließend die Stellungnahme im Abschnitt *Zum unauflöselichen Spannungsverhältnis von „Sprache und Bewußtsein“* (369–378) ein wenig beleuchten. Sprache und Bewußtsein sind, so stellt Langthaler mit Humboldt fest, einerseits untrennbar, andererseits aber nicht dasselbe. Das Problem dieses Verhältnisses habe freilich auch Humboldt nicht aufzulösen vermocht. Er zitiert das Diktum Humboldts: „Wie sie in Wahrheit miteinander in einer und ebenderselben, unserem Begreifen unzugänglichen Quelle zusammenkommen, bleibt uns unerklärlich verborgen.“ (371) Klarer läßt sich nicht aussprechen, daß man in der Frage nach diesem Verhältnis ein transzendentalphilosophisches

<sup>2</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a.M. 1988) 275.

<sup>3</sup> Ebd., 16.

schwarzes Loch vor sich hat. Langthaler aber wirft Habermas vor, daß er sich der Anziehungskraft dieses schwarzen Loches nicht ausgesetzt habe und „problemnivellierend[]“ (371) zu anderen Fragen übergegangen sei. Tatsächlich hat die Flucht vor den transzendentalphilosophischen Fragen ihr stärkstes Argument gerade in den Versuchen derjenigen, die sie immer wieder an den Mann bringen wollen. Denn damit beweisen sie nämlich, daß man von diesem „Stoff“ nicht mehr loskommt. Allerdings verfolgen sie nur den, bei dem sie Aussicht auf Erfolg zu haben glauben – und die *Theorie des kommunikativen Handelns* scheint eben manchmal der Transzendentalphilosophie zum Verwechseln ähnlich.

Michael Niehaus (Essen)

Rolf Lachmann / Norbert Meuter, *Medizinische Gerechtigkeit. Patientenauswahl in der Transplantationsmedizin*, Fink Verlag, München 1997, 287 S., ISBN 3-7705-3207-4.

In kaum einem anderen Bereich medizinischer Praxis sind den technisch erweiterten Möglichkeiten ärztlicher Heilkunst durch eingeschränkte natürliche Ressourcen derart deutliche Grenzen gesetzt wie in der Transplantationsmedizin. Auch eine Optimierung der Verteilungsprozesse und eine veränderte Gesetzeslage werden auf absehbare Zeit nichts an dem Sachverhalt ändern, daß mehr Organe für Transplantationen benötigt werden, als Spenderorgane zur Verfügung stehen. Das dadurch entstehende Verteilungsproblem stellt für Mediziner vorwiegend eine medizinisch-technische Frage dar, die anhand operationalisierbarer Daten entschieden werden kann. Aber die medizinische Praxis findet nicht in einem wertfreien Raum statt. Der moralischen Dimension des Problems widmet sich eine Untersuchung von Rolf Lachmann und Norbert Meuter. Die Autoren gehen davon aus, daß für die Entwicklung einer gleichermaßen medizinisch-rationalen und moralisch begründeten Organallokation bislang die Voraussetzungen fehlen. Sie beabsichtigen, eine sachlich-begriffliche Klärung des Problems zu geben, um anschließend die maßgeblichen, moralischen Grundsätze zu bestimmen und in ihrer Leistungsfähigkeit zu analysieren. Folgende Themenbereiche werden behandelt: 1. Die Praxis der Patientenauswahl 2. Die Erschließung des Problems 3. Die Grundlagen der ethischen Analyse 4. Die Kriterien der Patientenauswahl.

1. Die Untersuchung beginnt mit einer detaillierten Beschreibung der konkreten Allokationspraxis. Unter dem Titel „Prozesse der Allokation“ arbeiten die Autoren sechs Phasen des Allokationsprozesses heraus. Die einzelnen Schritte von der Feststellung der Indikation über die Wartezeit, den Organgewinn, die Allokationsentscheidung und die Operation bis zu postoperativen Maßnahmen werden eingehend beschrieben. Dabei wird deutlich, daß es sich bei der Allokationspraxis um einen komplexen Prozeß handelt (mit einer Vielzahl von beteiligten Ärzten und zahlreichen medizinischen und personengebundenen Handlungen) und die endgültige Allokationsentscheidung somit nur eine einzelne Phase in einer längeren Geschichte darstellt. Die verschiedenen medizinischen Maßnahmen des Prozesses zeichnen sich durch eine weitgehende Standardisierung aus und sind letztendlich am Kriterium medizinischen Erfolges orientiert. Ein anschließendes Kapitel widmet sich den „Kontexten der Allokation“ und trägt dem Sachverhalt Rechnung, daß das ärztliche Handeln im Zusammenhang mit zahlreichen Umgebungen steht, die in unterschiedlicher Intensität auf die Verteilungspraxis einwirken. So gibt es zum Beispiel ein zentrumsspezifisches Ethos, das auch den individuellen Entscheidungsstil des Arztes prägt. Die untersuchten Kontexte, die jeweils eigene Perspektiven zur Geltung bringen und den Allokationsprozeß beeinflussen, sind: Arzt, Zentrum, Transplantationsmedizin, Gesundheitssystem, Gesellschaft.

2. Zur Erschließung des Problems führen Lachmann und Meuter die Unterscheidung von „Zuteilung“ und „Verteilung“ ein. Der Begriff der Zuteilung bezeichnet die Zuweisung eines Organs zu einem Patienten anhand medizinischer Kriterien (unabhängig von Fragen der Knappheit). Auch wenn mehrere Organe für einen Patienten zur Verfügung stehen, besteht die Notwendigkeit, das medizinisch passende Organ zu finden und diesem Patienten zuzuteilen. Der Begriff der Verteilung hingegen wird für Auswahlentscheidungen zwischen mehreren Patienten verwendet. Erst mit dem Verteilungsproblem entsteht die Frage nach einer möglichst gerechten und medizinisch überzeugenden Organallokation. Erhält derjenige das Organ, der die längste Wartezeit aufweist, oder der Patient, dessen medizinische Daten eine besonders günstige Prognose erlauben? Sind jüngere Patienten zu bevorzugen, die eine vergleichsweise hohe Lebenserwartung haben, oder Patienten mit besonderen sozialen Verdiensten? Dabei kann die Orientierung am medizinischen Nutzen in Konflikt mit Gerechtigkeitsintuitionen geraten.

Patientengruppen mit besonders schlechten medizinischen Prognosen hätten bei ausschließlicher Fixierung auf medizinische Kriterien kaum eine Chance, das unter Umständen lebensrettende Organ zu erhalten. Weitere Probleme bestehen in der fehlenden Eindeutigkeit der statistischen Grundlagen der Verteilungskriterien und in der unterschiedlichen Einschätzung der Relevanz der verschiedenen Kriterien.

3. Im Zentrum der Auseinandersetzung mit der ethischen Dimension des Problems der Verteilungsproblematik steht die Analyse der Transplantationsmedizin im Spannungsfeld von prinzipienethischen und tugendethisch-kasuistischen Perspektiven. Die klassischen Prinzipien, die für die Verteilungsfrage relevant sind und die ausführlich dargestellt werden, sind Nutzen und Gerechtigkeit. Die utilitaristische Formel, daß diejenigen Handlungen oder Handlungsregeln moralisch geboten sind, die für die Interessen und Bedürfnisse aller von ihr Betroffenen den größtmöglichen Nutzen bewirken, führen erwartungsgemäß aufgrund der Unterbestimmtheit der zentralen Begriffe nicht zu einer eindeutigen und überzeugenden Allokationsregelung. Ein weiteres Problem eines prinzipienethischen Zugangs besteht darin, daß Prinzipien miteinander in Widerspruch treten können. So kann die Erhöhung des medizinischen Gesamtnutzens in Konflikt mit dem Verteilungsprinzip Gerechtigkeit geraten, wenn etwa die Gesamtnutzenbilanz durch die bewußte Benachteiligung bestimmter Gruppen verbessert wird. Die übliche Empfehlung zur Aufhebung derartiger Inkompatibilitäten, daß im Konfliktfall die einzelnen Prinzipien miteinander ‚abgewogen‘ werden müssen, führt wegen der Unklarheit der Metapher des ‚Abwägens‘ nicht weiter.

Auch die materielle Konkretisierung des Gerechtigkeitsprinzips durch Orientierung an 1) Verdiensten 2) Bedürfnissen oder 3) egalitaristischen Gesichtspunkten beinhaltet Relevanzbehauptungen „über die außerordentlich schwer rationale Einverständnisse zu gewinnen sind“ (116). Hilfreicher ist nach Auffassung der Autoren die Berücksichtigung des Sachverhalts, „daß die verschiedenen materialen Prinzipien für die Regelung besonderer Lebens- oder Handlungsbereiche eine spezifische regionale Plausibilität haben“ (116). Unter Bezugnahme auf das Projekt von Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit* zu differenzieren, wird darauf verwiesen, daß es unterschiedliche Güter und Sphären des Handelns gibt, die jeweils eine „regionale Eigenwertigkeit“ (116) besitzen. Bei Verteilungsfragen sollte die Bedürfnislage der Patienten der primäre Bezugspunkt sein. Hierzu zäh-

len alle Maßnahmen, die der Lebensrettung dienen oder die Lebensqualität erheblich verbessern. Ergänzt werden könnte die Orientierung an der Bedürfnislage der Patienten durch das Prinzip der Chancengleichheit, das mit der medizinischen Tradition konvergiert, alle Bedürftigen bei medizinischen Maßnahmen gleichermaßen zu berücksichtigen.

Neben den Prinzipien Nutzen und Gerechtigkeit sind in der Transplantationsmedizin die spezifischen Vorgaben der ärztlichen Tradition zu berücksichtigen. Für ein angemessenes Verständnis der moralischen Dimension ärztlichen Handelns ist die Arzt-Patienten-Beziehung von entscheidender Bedeutung, die nach der ‚hippokratisch-caritativen Tradition‘ den primären Bezugspunkt ärztlichen Handelns darstellt: „Das vertrauensvolle, individuelle Arzt-Patienten-Verhältnis ist in moralischer Hinsicht der Bezugspunkt ärztlichen Handelns schlechthin.“ (95) Die Verantwortung des Arztes für seine Patienten ist auch für das Verständnis der Allokationsproblematik von entscheidender Bedeutung.

Dem Konflikt zwischen der Ausrichtung an allgemeinen Vorgaben und dem Eigenrecht spezifischer Konstellationen entspricht in der Allokationspraxis das Spannungsverhältnis zwischen allgemeinen Verfahren und individuellen Entscheidungsspielräumen. Einheitlichen Verfahren kommt eine große Bedeutung zu, da sie die notwendige Unparteilichkeit und Öffentlichkeit gewährleisten und handhabbare Entscheidungsstrukturen zur Verfügung stellen. Auch in der Allokationsmedizin sollen objektiv begründete Auswahlregeln die Beeinflussung des Prozesses durch subjektive Präferenzen der entscheidenden Ärzte möglichst ausschließen, um so eine Gleichbehandlung aller Patienten zu gewährleisten. Die Situationen, in denen sich die jeweiligen Patienten befinden, sind immer konkret und durch ihre spezifische Geschichtlichkeit geprägt. Die moralische Individualität einer Konstellation geht jedoch nicht vollständig in allgemeinen Begriffen und Prinzipien auf. Sie ist immer komplexer als der Zugang, der durch ein standardisiertes Verfahren möglich wird. Da die Perspektive eines Verfahrens zwangsläufig selektiv ist (ein Gewinn von Verfahren besteht gerade darin, Komplexität zu reduzieren), kommen bestimmte Aspekte der konkreten Situation gar nicht ins Blickfeld standardisierter Zugänge. Eine Ethik, die der Unhintergebarkeit der Lage des einzelnen Patienten gerecht werden will, darf sich nicht ausschließlich an Prinzipien orientieren. Die Schlußfolgerung der Autoren lautet deshalb: „Vorrangig ist nicht

die Festlegung der Prinzipien, sondern vielmehr die Erfassung der Komplexität der zu erörternden Wirklichkeit.“ (270) Es wird auf ein analoges Vorgehen in der juristischen Hermeneutik verwiesen. Auch hier muß sich der Richter in seinen Urteilen im Rahmen gesetzlicher Vorgaben immer am konkreten Einzelfall als letztem Bezugspunkt seiner Entscheidung orientieren. Die Grenzen der Prinzipienethik zeigen sich besonders, wenn es darum geht, die Singularität konkreter Situationen adäquat zu erfassen. Prinzipien sind zu unbestimmt, um aus ihnen Handlungsvorgaben für konkrete Einzelfälle gewinnen zu können. Deshalb haben sie nach Auffassung von Lachmann und Meuter nur „einen deklarativen und keinen begründenden Charakter“ (128).

Die große Bedeutung des Arzt-Patienten-Verhältnisses und der Vorrang der konkreten Situation führen argumentationslogisch zum „Primat der lokalen Allokation“. Damit ist gemeint, daß „ein überregionaler Organ austausch begründungsbedürftig ist und die einzelnen Transplantationszentren einen bevorzugten Zugriff auf die selbst gewonnenen Organe besitzen sollten.“ (12) In diesem Fall wäre nicht die Abgabe des in einem Zentrum gewonnenen Organs an einen anonymen Wartepool die Regel, sondern die Verteilung des Organs an einen Patienten des jeweiligen Transplantationszentrums. Das maßgebliche Argument für diese Gewichtung ist, daß der Transplantationsarzt weniger die Verantwortung für abstrakte Prinzipien (wie etwa die Vermehrung des medizinischen Gesamtnutzens) trägt, sondern vorrangig den Patienten verpflichtet ist, die ihm in dem jeweiligen Transplantationszentrum konkret anvertraut sind. Die notwendige Transparenz der Verteilungspraxis wäre durch eine genaue Befolgung der Anwendungsverfahren zu gewährleisten. Das Primat der lokalen Allokation hat jedoch keinen kategorischen Status. Sollte sich das Arzt-Patienten-Verhältnis verändern und die hippokratisch-caritative Tradition ihre Begründungskraft verlieren, müßte auch das Primat der lokalen Allokation in Frage gestellt und neu diskutiert werden.

Lachmann und Meuter suchen eine ausbalancierte Position zwischen einer prinzipienethischen und kasuistischen Sichtweise. Die Notwendigkeit von Verfahren ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß Prozeduren und Standardisierungen ärztliche Willkür reduzieren. Andererseits ist das Offenhalten von Entscheidungsspielräumen notwendig, um der vollen Individualität und Komplexität eines konkreten Falls gerecht zu werden. Die Übernahme von Verantwortung erfordert, „ein höheres

Maß an reflektiertem Engagement zu ermöglichen, um Entscheidungen treffen zu können, die durch allgemeine Verfahren nicht vollständig zu reflektieren sind.“ (266)

Von den verschiedenen Aspekten, die in der „Analyse der Kriterien“ untersucht werden, soll hier nur ein Gesichtspunkt zur Sprache kommen, der die Grenze einer rein quantitativ begründeten Allokationspraxis verdeutlicht. Ein minimaler Unterschied bei den einzelnen Kriterien, etwa der hinsichtlich der HLA-Kompatibilität, darf nicht ausschlaggebend für Entscheidungen sein, bei denen es um Leben oder Tod geht. Die existentielle Dimension der Situation muß in die Gewichtung der Kriterien eingehen. Eine ausschließliche Orientierung der Patientenauswahl an operationalisierbaren Daten wäre unangemessen, da das „moralische Gewicht“ einer Situation unberücksichtigt bliebe („Fehlschluß der unangemessenen Exaktheit“). So gibt es nach Auffassung der Autoren einen „moralischen Punkt“, „ab dem erfolgswirksame Differenzen nicht mehr zählen und ein egalitaristischer Grundsatz allokationsentscheidend werden muß.“ (174) Die Berücksichtigung der gesamten Situation ist auch bei dem Vorliegen präziser Daten unumgänglich.

4. Zur weiteren Konkretisierung werden die verschiedenen Kriterien der Patientenauswahl ausführlich beschrieben und analysiert: erfolgswirksame Kriterien (wie Compliance, Dringlichkeit, Lebensrettung, das Sonderproblem Retransplantationen), Losverfahren und Wartezeit, Lebensalter, die Berücksichtigung der eigenen Verantwortlichkeit sowie die Bedeutung besonderer Personen und Gruppen.

In einem abschließenden „Epilog“ werden die allgemeinen ethischen Orientierungen der Untersuchung skizziert. Intendiert wird ein Konzept, das die unhintergehbare moralische Bedeutung typischer Situationen (Kasuistik) realisiert, die inhärenten Tugenden einer sozialen Praxis berücksichtigt und schließlich die situationsüberschreitende Perspektive von Prinzipien anerkennt. Ein derartiger integrativer Ansatz muß weder auf die Abstraktionslage allgemeiner Prinzipien verzichten noch den Inhaltsreichtum der konkreten Handlungswirklichkeit übergehen. Die Integration der verschiedenen moralischen Vergegenwärtigungen in einen kohärenten Zusammenhang führt zum Gewinn moralischer Identität. Es handelt sich um einen unabschließbaren Prozeß, der sich immer wieder an den konkreten Phänomenen bewähren muß.

Der Gewinn des unpräzisen und sachorientiert geschriebenen Buches besteht neben der genauen

Beschreibung der Allokationspraxis in der Einführung verschiedener begrifflicher Differenzierungen (wie Zuteilung, Verteilung, moralischer Punkt), die eine differenzierte Problemschließung ermöglichen, und dem Aufzeigen der moralischen Dimension der Verteilungsproblematik im Spannungsfeld von prinzipienethischen und tugendethisch-kasuistischen Perspektiven. Es kann zur Klärung des Selbstverständnisses ärztlichen Handelns beitragen und gleichzeitig bewußtma-

chen, daß es bei Verteilungsfragen in der Transplantationsmedizin keine einfachen Lösungen gibt. Auf eine Erschließung historischer Zusammenhänge wird fast vollständig verzichtet. Aber eine geschichtliche Aufarbeitung der Problematik ist für eine Untersuchung von nachgeordneter Bedeutung, die ihre vorrangige Aufgabe in der Erschließung der konkreten Problemwirklichkeit sieht.

*Ingo Rill (Düsseldorf)*