BUCHBESPRECHUNGEN

Zwei Kommentare zu Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen

Ernst Michael Lange, Ludwig Wittgenstein ‚Philosophische Untersuchungen: eine kommentierende Einführung (= Uni Taschenbücher Bd. 2055), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998, 392 S., ISBN 3-8252-2055-9.

Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (= Klassiker Auslegen Bd. 13), hg. v. Eike von Savigny, Akademie-Verlag, Berlin 1998, 278 S., ISBN 3-05-003038-0.

Die *Philosophischen Untersuchungen* (PU) sind schon deswegen nicht leicht zugänglich, weil Wittgenstein in ihnen keine Einteilung in Kapitel, Teile o.ä. vornimmt. Statt dessen wird ein Leser/eine Leserin konfrontiert mit aneinandergereihten Bemerkungen, die oft überaus komprimierte Darstellungen von komplexen Überlegungen und Argumenten sind und deren Zusammenhang sowie deren Relevanz sich nicht leicht erschließt. Wer Rat und Hilfe bei der Lektüre dieses Buches sucht, stößt zunächst auf jene umfangreichen und umfassenden Kommentare von Baker/Hacker, Hallet und von Savigny, welche jede einzelne Bemerkung interpretieren. Daß auch eine stärker thematisch ausgerichtete Kommentierung dieses Textes möglich ist, wollen zwei kürzlich erschienene Kommentare zeigen.

In dem von Eike von Savigny herausgegebenen Band *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen* der Reihe „Klassiker Auslegen" werden die zentralen Themen des Buches erläutert, die bestimmten Abschnittsfolgen mehr oder weniger gut zugeordnet werden können. Der Band besteht aus Beiträgen von verschiedenen – überwiegend aktiven deutschsprachigen – Forschern. Sein erklärtes Ziel ist es, durch eine Vielfalt von inhaltlichen und methodischen Ansätzen einen „kooperativen Kommentar" zu den PU zu liefern. An der gelungenen Auswahl der Beiträge fällt auf, daß auch drei Themen berücksichtigt werden, die häufig nicht im Mittelpunkt von Diskussionen um die PU stehen: *Joachim Schulte* erörtert in „Denkwürdigkeiten. Mr Ballard und der Impressionist" das Verhältnis von Denken und Sprechen, *Oliver Scholz* setzt sich mit „Vorstellungen von Vorstellungen" auseinander und *Hans-Johann Glock* thematisiert in „Wittgensteins letzter Wille. Philosophische Untersuchungen 611–628" Wittgensteins Überlegungen zum Willen. In dem Band vertreten sind aber auch Beiträge zu den eher klassischen Themen der PU und zwar: von *Eike von Savigny* „Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?" und „Wie Sprecher Ausdrücke meinen"; von *Richard Raatzsch* „Wittgensteins Philosophieren über das Philosophieren: die Paragraphen 89 bis 133"; von *Klaus Puhl* „Regelfolgen" und von Stewart Candlish „Wittgensteins Privatsprachenargument". Die Auswahl der Beiträge ist mit diesen Beiträgen von ausgewiesenen Wittgensteinkennern sehr gut ausgefallen; einzig die Aufnahme der Beiträge von Hjalmar Wennerberg, „Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie", und von Noel Fleming, „Blick auf die Seele", kann verwundern. Während es sich bei allen anderen Abhandlungen um Originalbeiträge handelt, stammen diese beiden Artikel aus den 70er Jahren. Zwar sind beide Beiträge kompetente Diskussionen von Wittgensteins Überlegungen, doch da z.B. in Wennerbergs Beitrag die Auseinandersetzung mit – inzwischen älterer – Sekundärliteratur einen großen Platz einnimmt, stellt sich die Frage, ob hier eine neuere Darstellung nicht passender gewesen wäre. Daß bei der getroffenen Auswahl der Themen nicht alle wichtigen Themen der PU (wie z.B. Wittgensteins Konzeption von Namen) berücksichtigt werden konnten, versteht sich von selbst. Die von von Savigny geäußerte Hoffnung, „daß möglichst viele nicht behandelte Themen exemplarisch mitvertreten werden" (S. 4), wird jedoch dadurch erfüllt, daß es den Verfassern der Beiträge gelingt, einen exemplarischen Umgang mit Wittgensteins Bemerkungen vorzuführen, der darauf beruht, die in den Bemerkungen versteckten Argumentationen herauszuarbeiten und systematisch fruchtbar zu machen. Daß es bei der Vielzahl von Autoren zu einem sehr unterschiedlichen Umgang mit Wittgensteins Texten kommt, soll im folgenden anhand von drei ausgewählten Beiträgen gezeigt werden.

Eike von Savigny will in seinem Beitrag „Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?" die „Grundlinien einer disziplinierten Explikation" (S. 7) für die Begriffe „Sprachspiel" und „Lebensform" herausarbeiten. Zu diesem Zweck erläutert er, was unter einer Gebrauchstheorie der Bedeutung verstanden werden kann. Die

Charakterisierung der Bedeutung eines Ausdrucks durch seinen Gebrauch führe in ein Problem, wenn man sie konkret an einem Beispiel durchführen wolle: „Entweder setzt man die Bedeutung aller unbegrenzt vielen Ausdrücke als charakterisiert voraus, die in mindestens einem Sprachspiel vorkommen, in dem der fragliche Ausdruck vorkommt; oder man charakterisiert die Bedeutung aller Ausdrücke auf einen Schlag" (S. 11). Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, führt von Savigny eine Unterscheidung ein, die sich nicht nur nirgendwo in den PU findet, sondern die darüber hinaus von Wittgenstein nicht geteilt wird: Er unterscheidet die Äußerungsbedeutung, worunter er die Bedeutung, „die die Äußerung eines Satzes unter bestimmten Umständen hat" (S. 13), versteht, von der Satzbedeutung, welche „die Bedeutung (der Sinn) des unter diesen Umständen geäußerten Satzes" (S. 13) ist. Die Gebrauchstheorie der Bedeutung wird von ihm zunächst anhand der Äußerungsbedeutung erläutert, so daß deutlich wird, wie sich über den Gebrauch einer Äußerung deren Bedeutung charakterisieren läßt. Die Bedeutung wird durch diese Vorgehensweise identifiziert mit einem charakteristischen Paar aus Vorbedingung und Ergebnis der Äußerung. Im Anschluß daran skizziert von Savigny die Gebrauchstheorie für Satzbedeutungen und Wortbedeutungen und schafft damit einen Rahmen für die Erläuterung der Begriffe „Sprachspiel" und „Lebensform". Im Rahmen dieser Erläuterungen setzt sich von Savigny mit der Kritik auseinander, die Wittgenstein an der von ihm unternommenen Unterscheidung wohl geübt hätte: Sätze haben Wittgensteins Auffassung zufolge nicht – wie es die Konzeption von Satzbedeutungen impliziert – außerhalb von Verwendungssituationen Bedeutung. Von Savigny weist diese Überlegung mit dem Argument ab, daß Wittgensteins Auffassung zu einer Mehrdeutigkeit der Bedeutung führe, derzufolge die Möglichkeit der Übersetzung nicht erklärt werden könne. Fraglich bleibt hier jedoch, ob die Tatsache, daß bei Übersetzungen bestimmte Kontexte vorausgesetzt und oft sogar expliziert werden, die Einführung von Satzbedeutungen als „theoretischen Entitäten" (S. 24) rechtfertigt. Daß von Savigny im Unterschied zu Wittgenstein solchen Entitäten einen wichtigen Platz einräumt, liegt darin begründet, daß von Savigny mit seiner Interpretation ein Ziel verfolgt, das Wittgenstein in den PU nicht im Sinn hat: Er möchte eine *Theorie* über Bedeutung und Gebrauch aufstellen. Eine Theorie lehnt Wittgenstein in seiner Philosophie aber ab. Insofern stellt von Savignys Beitrag eine kontrovers-diskutierbare Weiterführung von Wittgensteins Überlegungen dar.

Einen anderen Weg der Wittgensteininterpretation beschreitet *Candlish* in seinem Beitrag „Wittgensteins Privatsprachenargument". Der Verfasser bezieht sich nur auf einen sehr kleinen Teil der PU, die Bemerkungen 256–271, und er erarbeitet eine überzeugende Neuinterpretation, indem er einerseits sehr textnah argumentiert und indem er sich andererseits mit der Sekundärliteratur zu dem vieldiskutierten Privatsprachenargument auseinandersetzt. Candlish unterscheidet in der Sekundärliteratur die Vertreter der sog. altorthodoxen Lehre, derzufolge Wittgenstein im Privatsprachenargument eine skeptizistische Position zum Erinnerungsvermögen einnimmt, von Interpreten, die Kritik an dieser Lehre üben. Candlish zeigt, daß die letzte Gruppe zwar zu Recht die These ablehnt, Wittgenstein nehme eine skeptizistische Position zum Erinnerungsvermögen ein, daß sie aber im Privatsprachenargument eine skeptizistische Einstellung zu Bedeutungen zu entdecken meinen. Candlish kritisiert beide Interpretationen als Fehldeutungen, die auf erkenntnistheoretischen Vorurteilen beruhen. Er kritisiert sie mit dem Argument, daß ein vermeintlicher Privatsprachler schon die erste Festlegung einer Bedeutung überhaupt nicht vornehmen könne. Es gebe daher auch gar keine Verbindung, an die er sich nicht erinnern könne. Ein Erinnerungsskeptizismus stehe somit gar nicht zur Debatte. Wittgensteins vermeintlicher Privatsprachler ist gemäß dieser Interpretation auch gar nicht als ein Mensch zu verstehen. Diese Neuinterpretation wirkt unter anderem deswegen so schlüssig und überzeugend, weil Candlish alle Bemerkungen des von ihm ausgewählten Abschnitts in die Argumentation miteinbezieht. Angesichts der vielen verschiedenen und oft verwirrenden Deutungen, die das Privatsprachenargument erfahren hat, wird hier eine klare und verständliche Interpretation geboten, die zu lesen sich lohnt.

Klarheit und Verständlichkeit zeichnen auch den Beitrag „Wittgensteins letzter Wille. Philosophische Untersuchungen 611–628" von *Hans-Johann Glock* aus. Glock interpretiert einen kleinen Abschnitt, ein „Kapitel", aus den PU. Anders als Candlish skizziert er aber einen umfassenden Rahmen für seinen Kommentar, indem er zum einen ausführlich auf Wittgensteins Überlegungen zum Willen im *Tractatus* sowie auf deren Weiterentwicklung in den 30er Jahren eingeht und indem er zum anderen auf den historischen Kontext von Wittgensteins Untersuchung, d.h. auf Theorien über den Willen z.B. von Hume, Schopenhauer, James und Russell, aufmerksam macht. Die Rele-

vanz dieses in der Sekundärliteratur zu den PU wenig beachteten Themas wird dem Leser bei dieser Vorgehensweise sehr deutlich. Glock zeigt daran anschließend, daß die komprimierten Bemerkungen in den PU als Auseinandersetzung mit, Kritik an und dialektische Auflösung von zwei Auffassungen über den Willen verstanden werden können: der empiristischen Auffassung, derzufolge „der Wille nicht anderes ist als ein Eindruck, den wir verspüren, wenn wir eine Körperbewegung einleiten" (S. 217), und der transzendentalphilosophischen Perspektive, die davon ausgeht, daß „wir zu unserem eigenen Wollen einen direkten Zugang haben, da unsere eigenen Handlungen nicht bloße Erscheinungen sind, sondern Ereignisse, die wir ‚von innen heraus' verstehen" (S. 218). In einem eng am Text orientierten Vorgehen entwickelt Glock Wittgensteins Argumente für die Ablehnung der beiden Positionen. Im Anschluß daran weist er auf die Relevanz von Wittgensteins Überlegungen für die gegenwärtige Diskussion des Willens hin und räumt einige Fehldeutungen der Argumente Wittgensteins aus. Glock schließt diese Darstellung ab, indem er eine Skizze von Wittgensteins eigener Position zum Willen liefert. Daß diese Darstellung nicht mehr als ein Ansatz zu einer wittgensteinschen Verteidigung der Willensfreiheit ist, ist weniger Glock als vielmehr Wittgenstein selbst zuzuschreiben, der bekanntlich häufiger Theorien kritisiert als selbst neue Konzeptionen zu entwerfen.

Wie die exemplarische Darstellung dieser drei Beiträge deutlich macht, wird das Ziel dieses Buches, „Interpretation, Analyse und Kritik" in der „Vielfalt der Diskussion" zu zeigen, vollauf erfüllt. Das gilt auch für die Beiträge, die hier in der Rezension nicht berücksichtigt werden konnten, von denen aber zumindest die Abhandlungen von Scholz und Puhl hervorgehoben werden sollen. Wer Hilfe bei der Lektüre der PU sucht, ist mit dem Band gut beraten, und auch in Seminaren über Wittgenstein können sich die Texte vielversprechend einsetzen lassen.

Das Ziel, „Studenten und Leser von Wittgensteins großem Buch in die Lage eines selbständigen Umgangs mit dem Text zu versetzen" (S. 13), verfolgt auch das Buch *Ludwig Wittgenstein ‚Philosophische Untersuchungen'. Eine kommentierende Einführung* von Ernst Michael Lange, das in der Reihe UTB erschienen ist. Lange will die „gelehrte Literatur" (S. 13) „propädeutisch ergänzen" (S. 13) und darüber hinaus eine Gesamtinterpretation der PU vorschlagen. Zu diesem Zweck unterteilt Lange die PU in acht Kapitel und interpretiert diese abschnittsweise. Vorangestellt ist diesem Kommentar ein etwa 80seitiger Exkurs, dessen Thema in Erstaunen versetzt. Lange behandelt das überaus kryptische Thema des Aspektsehens, zu dem sich eine Reihe von Bemerkungen im zweiten Teil der PU finden. Er will Wittgensteins Überlegungen zum Aspektsehen als Modell einer philosophischen Untersuchung bei Wittgenstein vorstellen, indem er die Bemerkungen in die vier Themengruppen Visuelles, Sprachliches, Psychologisches und Philosophisches unterteilt. Als Modell eigne sich diese Untersuchung deswegen, weil Wittgenstein darin zeige, wie philosophische Probleme gelöst werden könnten. So wird Lange zufolge z. B. der Anschein des Paradoxen, der dem Aspektsehen als einem visuellen Phänomen zu eigen ist, bei Wittgenstein gelöst, „indem für das beunruhigende Phänomen des Aspektsehens in einer anderen Dimension Platz geschaffen wird als der der einfachen Wahrnehmung" (S. 131). Nicht nur, daß bei dieser Darstellung einige Fragen bezüglich der „anderen Dimension" offenbleiben; vielmehr stellt sich angesichts dieses Exkurses die Frage, ob dieses sehr spezielle Thema geeignet ist, einem Anfänger (und an Schüler und Studenten richtet sich Lange mit dem Buch explizit) Wittgensteins Spätphilosophie nahezubringen. Dies gilt um so mehr, als Lange weniger auf die systematische Relevanz des Themas oder auf die Argumente Wittgensteins (und warum wir diese akzeptieren sollen) eingeht, als vielmehr die vielen detaillierten Beobachtungen und Untersuchungen Wittgensteins in einer sich nah am Text haltenden Interpretation wiedergibt.

Der Kommentar der Abschnitte des ersten Teils der PU, der diesem Exkurs folgt, ist hingegen zunächst erfolgversprechender. Lange verfolgt die Strategie, die PU durchgängig auf die Überlegungen des *Tractatus* zu beziehen, die er darum auch immer wieder erläutert. Dieser Ansatz ist durchaus sachlich gerechtfertigt, da Wittgenstein sowohl im Vorwort als auch in einzelnen Bemerkungen der PU auf seine frühere Sichtweise Bezug nimmt. Lange vertritt die These, daß Wittgenstein in seiner Spätphilosophie vor allem zwei Illusionen des *Tractatus* kritisiert: erstens die These, daß für Kommunikation stets die „Bestimmtheit des Sinns" maßgebend sei, und zweitens die Illusion, „die Vorgänge des Gebrauchs der Sprache gewönnen ihr Leben aus sie begleitenden und fundierenden ‚inneren geistigen Vorgängen'" (S. 262). Diese These stellt eine gute Leitlinie für die Interpretation dar, und um so enttäuschender ist es zu sehen, wie die Kommentierung dann konkret durchgeführt wird. Die Interpretation Langes hält sich sehr eng an Wittgensteins Text und stellt diesen dar, indem eine Reihe von Zitaten von Wittgenstein aufgegrif-

fen wird. Dabei gelingt es Lange sehr oft nicht, die Argumente in Wittgensteins Bemerkungen herauszuarbeiten und sie in ihrer systematischen Relevanz darzustellen. Ein Beispiel: Unter der Überschrift „Autonomie der hinweisenden Erklärung? Autonomie der Grammatik!“ erwartet man eine Erläuterung der zentralen Konzeption von Autonomie der Grammatik bei Wittgenstein. Lange weist in dem Abschnitt aber nur darauf hin, daß Bedeutung und Bezug normative Begriffe sind; zur Erläuterung der internen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit führt er zwei Zitate aus den *Philosophischen Bemerkungen* an. Ich zweifele, ob eine Leserin, die nicht mit Wittgensteins Konzeption der Autonomie der Grammatik vertraut ist, von dieser Erläuterung großen Nutzen haben kann. Die Frage, was darunter genau verstanden wird und warum Wittgenstein diese Konzeption vertritt, wird bei Lange bestenfalls gestreift. Ähnlich ergeht es auch anderen wichtigen Themen der PU. Erschwert wird das Verständnis von Langes Einführung auch durch die oft sehr langen Sätze, die nicht immer frei von Fehlern sind (vgl. z.B. S. 131). An vielen Stellen wirkt das Buch schnell geschrieben; in der Einleitung bemerkt Lange diesbezüglich, daß er keine Zeit mehr hatte, das Buch von Kollegen Korrektur lesen zu lassen. Das ist schade. Vielleicht hätte dieses Buch, das einen guten Ansatz der Interpretation wählt, dann die notwendige Klarheit und Verständlichkeit erhalten, die für eine Einführung wesentlich sein sollten. In seiner jetzigen Form wird es seinem Ziel jedenfalls nicht gerecht.

Barbara Schmitz (Basel)

Mischa von Perger, Die Allseele in Platons Timaios (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 96), Teubner, Stuttgart-Leipzig 1997, 299 S., ISBN 3-519-07645-4.

Kaum ein schriftliches Werk der Antike kommt in seiner Wirkmächtigkeit dem Platonischen Dialog *Timaeus* gleich. Wer sich mit ihm befaßt, darf sicher sein, es mit einem Herzstück antiken Denkens zu tun zu haben. Ausdruck der Faszination, die diese Schrift immer wieder aufs neue zu wecken vermag, ist auch die vorliegende Arbeit. Ihr Autor (= P.) hat sich die Aufgabe gestellt, die meist als metaphorisch-bildhafte Darstellung verstandenen Ausführungen von der Erschaffung der Allseele durch den Demiurgen wörtlich zu nehmen. Er fragt sich, wie es wäre, „... wenn man einmal zugäbe, daß Timaios die Seele als eine Größe beschreibt und auch so beschrieben wissen will – vielleicht gibt es ja einen nachvollziehbaren sachlichen Grund, der es verböte, das erzählte Bild auf ein intendiertes anderslautendes Wissen hin aufzulösen, und die uns so anstößige Vorstellung einer ausgedehnten Allseele zu hintergehen“ (35).

P. entwickelt seine Gedanken hierzu in sechs Kapiteln: nach einer methodischen Einleitung (Kap. 1) versucht er eine Bestimmung des Verhältnisses der zusammengehörigen Dialoge *Timaeus* und *Critias* zueinander (Kap. 2), zeichnet dann die im *Timaeus* berichtete Genese der Allseele erklärend nach (Kap. 3), untersucht anschließend das Verhältnis der Allseele zum Raumprinzip (Kap. 4) und zieht schließlich als externe hermeneutische Stütze die Wiedergabe der Platonischen Lehre bei Aristoteles hinzu (Kap. 5). Amüsant ist die abschließende, von P. selbst verfaßte Fortsetzung des *Timaeus*, in der die Ergebnisse der zurückliegenden Untersuchung zusammenfassend in Dialogform präsentiert werden (Kap. 6). Ein Exkursteil, in dem zuvor ausgesparte Spezialdiskussionen nachgetragen werden, schließt den Textteil des Buches ab. Es folgen als nützliche Lektürehilfen ein Namen-, ein deutsches und ein griechisches Sach- sowie ein Stellenregister und schließlich ein ausführliches, übersichtlich gegliedertes Literaturverzeichnis.

Zur Besprechung im einzelnen. Um es gleich vorneweg zu sagen: trotz des durchgehend hohen intellektuellen Niveaus wird die vorliegende Arbeit dem Thema wegen der Fülle ihrer thematisch-inhaltlichen und methodischen – oft miteinander verwobenen – Schwächen nicht gerecht. Das entscheidende Problem ist, daß P.s Ziel, den Bericht über die Erschaffung der Seele wörtlich zu verstehen, durch eine Erklärung des unmittelbaren Textsinnes nicht zu leisten ist. Die Entscheidung, auf welcher Ebene der Text letztlich zu verstehen ist, liegt dem Text notwendig voraus. P. versucht dies dadurch zu meistern, daß er im Methodenkapitel vorab „bestimmte Spielregeln setz<t>“ (36), die freilich willkürlich, da durch den Methodenteil nicht gedeckt sind, und auf eine aus dem Platonischen Kontext selbst zu gewinnende Auffassung von Textdeutung nicht rekurrieren. Die erste und für den Gedankengang wichtigste von ihnen lautet, der „explizit ‚mythische‘ Charakter von Timaios’ Rede berechtigt nicht dazu, all seine wesentlichen Elemente als Metaphern oder Allegorien für Gegenstände der Metaphysik zu lesen“ (36). Das ist zweifellos P.s Ansicht. Aber auch Platons? Und eben darum geht es doch, zumindest wenn eine historisch korrekte Deutung des Platonischen Gedankens und nicht nur eine Einspiegelung der Meinung P.s in den Text intendiert ist. Dann aber liegt

eine *Petitio principii* vor: P. setzt als Interpretationsmaxime voraus, was er beweisen will.

So wird es zur Selbsttäuschung, das Beweisziel durch die Deutung des Textes erreicht zu haben, dessen einschlägige Stellen (*Tim.* 27d-37c und 49a-53a) P. in den ersten vier Kapiteln, sukzessiv und weitgehend vollständig durchspricht. Doch nicht nur in dieser Hinsicht läuft die Textdeutung ins Leere. Auch auf der Ebene unmittelbaren Textverständnisses ist der Gewinn beschränkt. Kaum irgendwo wird eine grundlegende Weiterführung der Forschung erreicht.

Es fehlt, was methodisch wie sachlich erforderlich gewesen wäre: die Einbettung der Problemlösung in die Platonische Dialogtheorie, in Platons Bewertung der Möglichkeiten der Schriftlichkeit und in seinen Rekurs auf alternative, indirekt-mythologisch verfahrende Darstellungsformen dessen, was sich direkt nicht oder nur unvollkommen und mißverständlich sagen ließe. Hierauf hat die Forschung der letzten Jahrzehnte intensiv aufmerksam gemacht.[1] Im 7. Brief (341c) stellt Platon fest, daß es eine schriftliche Darstellung seiner Lehre nicht gebe und auch nicht geben werde. Das geschriebene Wort, so läßt er Sokrates im Rahmen der Schriftkritik des *Phaedrus* (275d-e) sagen, vermag sich nicht selbst zu Hilfe zu kommen, d.h. es ist gegenüber möglichen Mißverständnissen und Einwänden hilflos. Im *Staat* schließlich (506d-e) entzieht sich Sokrates der unmittelbaren Schilderung des Guten selbst mit der Bemerkung, das gehe über das derzeitige Gesprächsniveau hinaus. Das bedeutet nicht, daß sich nichts dazu sagen ließe – Platon verweist hier offensichtlich auf eine schulinterne Diskussion – sondern die am Gespräch beteiligten Personen oder die bei aller Nachahmung dialektischer Dialogtechnik nie aufhebbare Schriftlichkeit lassen eine unmittelbare Thematisierung nicht zu. An der genannten Stelle im *Staat* behilft sich Sokrates damit, daß er das Gemeinte abbildhaft durch das Sonnengleichnis ausdrückt. Das so Dargestellte sei, so sagt er, dem eigentlich Gemeinten ‚ganz ähnlich' *(homoiótatos)*. ‚Ähnlichkeit' bedeutet aber nicht eine Nachbildung auf derselben Seinsebene. Vielmehr wird etwas an sich jede Körperlichkeit und sinnliche Erfahrbarkeit Übersteigendes, das Gute selbst, gleichsam hinuntertransportiert auf eine niedere, körperhaft sinnliche Seinsebene, die analog strukturiert ist und so auf das Gemeinte verweist, ohne es selbst zu sein. Dabei bringt es die Eigenart einer Analogie mit sich, daß die spezifischen Seinsbedingungen der niederen Ebene, etwa Ausdehung, Teilbarkeit etc., nicht auf die höhere Ebene übertragen werden dürfen. Vor diesem allgemeinen Hintergrund ließe sich dann fragen, wo Platon dieses analoge Vorbild-Abbild-Verhältnis in der uneigentlichen Darstellung von eigentlich Gemeinten speziell auf die Seele anwendet.

Diese Stelle ist *Phaedrus* 246a. Bezeichnenderweise erklärt P. ausgerechnet sie für unwesentlich (26), und zwar aus dem wenig überzeugenden Grund, daß dort nicht erwähnt werde, daß das All, um dessen Erschaffung es im *Timaeus* geht, ein individuelles, beseeltes Lebewesen sei. Da es keinerlei Anhaltspunkte gibt, daß die Äußerungen des *Phaedrus* über die Seele zur Klärung des *Timaeus* nicht beigezogen werden dürfen – und wenn, hätte P. sich hierzu erklären müssen – wirkt dieses Argument gezwungen. Es dient offenkundig dazu, eine Parallele auszuschalten, die die gesamte These P.s hätte stürzen müssen. Sie besagt nämlich, daß die Darstellung des Wesens der Seele, „von welcher Art es ist, eine ganz und gar göttliche und langwierige Rede erfordert, wem es hingegen gleicht, eine menschliche und kürzere". Mit anderen Worten, es geht um unterschiedliche ‚Ebenen' der Darstellung: die die Sache selbst, wie sie ist, nennende ist im vorliegenden Rahmen (des *Phaedrus* bzw. der Schriftlichkeit überhaupt) nicht zu leisten. Wie beim Sonnengleichnis wird daher eine nur ‚ähnliche' Rede gewählt, der Mythos vom Seelenwagen (246aff.). Es kann nicht ernsthaften Zweifeln unterliegen, daß der Fall im *Timaeus* ebenso liegt. Auch dort soll im Rahmen schriftlicher Fixierung unter anderem von einer (All)seele gesprochen werden und auch dort sind, selbst wenn das Ausmaß an ‚physikalischer' Rede sehr viel höher ist als im *Phaedrus*, nachhaltig mythologisch-bildhafte Elemente eingeschlossen, die auf das eigentlich Gemeinte nicht unmittelbar applizierbar sind. Dazu gehört alles, was mit der anthropomorphen Gestaltung des Demiurgen (und später der niederen

[1] Th. A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen (Berlin-New York 1985); ders., Platon lesen (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993); weiter die Beiträge von T. A. Szlezák und M. Erler in L. Rossetti (Hg.), Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum (International Plato Studies 1) (St. Augustin 1992); L. Brisson, Einführung in die Philosophie des Mythos, Band 1: Antike, Mittelalter und Renaissance, (Darmstadt 1996); neuerdings auch Tomas Calvo (Hg.), Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (International Plato Studies 9) (Sankt Augustin 1997); R. Buxton (Hg.), From myth to reason. Studies in the development of Greek thought (Oxford 1999).

Götter) zusammenhängt, auch die Zusammenmischung der Seele in einem Mischkrug, ihre Teilung, ihre räumliche Gestalt. Zwar liegt nicht bloße Spielerei vor, denn das alles verweist auf eine innere Struktur der Seele, aber nicht in der spezifisch raumzeitlichen Form, in der es dargestellt wird.

Die Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes zur Platonischen Dialogtheorie hätte P. vermutlich vor einem Mißverständnis bewahrt, das ihn von vornherein auf ein falsches Gleis geraten läßt. P. übergeht auch sonst weitgehend die Forschungsliteratur. Zwar liegt ein umfangreiches Literaturverzeichnis vor, doch kaum etwas begegnet davon im Text. Selten wird in den Anmerkungen, fast nie im Haupttext eine andere Position erwähnt oder diskutiert. Zur Stützung der eigenen Meinung wird außer F. M. Cornford, Plato's Cosmology, London 1937 kaum Sekundärliteratur beigezogen.

Auch der Versuch, die eigene Deutung mit Hilfe von Aristoteles zu stützen (Kap. 5, 167 ff.), heilt das verfehlt Begonnene nicht mehr. In seiner Schrift *Über die Seele* setzt der Stagirit sich kritisch mit der Seelelehre des *Timaeus* auseinander (*an.* A 2 404b7 ff.). In (allzu) wörtlichem Verständnis bieten ihm – wie sonst oft, so auch diesmal – Platons Aussagen eine Fülle bequemer Angriffspunkte, etwa die Ausgedehntheit der Seele oder ihre räumliche Bewegung. Doch was ist mit dem Rekurs auf Aristoteles' Referat der Platonischen Lehre bewiesen? P. begibt sich hier auf das weite Feld der Aristotelischen Platonkritik, auf dem die Forschung von einem Konsens, den P. in seinem Sinne hätte voraussetzen können, noch weit entfernt ist. So gibt es zahlreiche Stellen, an denen die Aristotelische Kritik sich gegen eine Lehre richtet, die Platons Intentionen wenig ähnelt. Oft gewinnt man den Eindruck, es werde zum Zweck der Eigenwerbung eine mit evidenten Schwächen versehene Lehre unter Platons Namen aufgebaut, die es so nie gegeben hat, um sie dann wirkungsvoll und mit großem Getöse wieder einreißen zu können. Dabei war Aristoteles sich offenkundig durchaus im klaren darüber, daß Wörtlichkeit nicht die einzige Verständnisweise der Platonischen Schriften ist und daß mit metaphorischer Sprache gerechnet werden muß (*Metaph.* 991a20–22). Freilich bezeichnet er diese Art des Sprechens als ‚leer'. Doch ist Aristoteles bei dieser Ablehnung metaphorischen Sprechens nicht ganz konsequent. Spricht er doch an einer anderen Stelle anläßlich der Besprechung der Empedokleischen Prinzipien ‚Liebe' und ‚Streit' von einem (metaphorischen) ‚Geschwätz', das man auf seine (eigentliche) Intention hin verstehen müsse (*Metaph.* A 4 985 a4–10). Dies zeigt, daß die unbestreitbare Ablehnung bildhaft-übertragenen Sprechens in philosophischem Kontext nicht bedeutet, daß Aristoteles bei Platon und anderen um die Möglichkeit ihres Gebrauchs nicht gewußt und zwischen eigentlicher Intention und metaphorischer Darstellung nicht zu unterscheiden gewußt hätte.

Dies ist im Falle der Auseinandersetzung mit dem *Timaeus* um so mehr zu erwarten, als Platon dort selbst die Rede von der Genesis der Welt nicht nur als ‚abbildhaft' (λόγου" ... εἰκότα", 28c2), sondern gar als Mythos (28d2) bezeichnet. Generell kennt Platon ja eine Abstufung in der Beschreibung von Sachverhalten zwischen philosophisch-argumentativer Rede und bildhaft-metaphorisch mythischem Sprechen – ‚Logos' und ‚Mythos' sind für ihn keine Gegenpole, sondern nur graduell getrennt und auf dasselbe Argumentationsziel bezogen. So ist es auch im speziellen Fall der sprachlichen Beschreibung der körperlichen Welt. Sie ist als solche und prinzipiell abbildhaft im Verhältnis zur Rede von der Ideenwelt, selbst dann wenn naturphilosophisch argumentiert wird. Das sieht P. korrekt (19 f., unter Berufung auf *Tim.* 29c3). Doch umfaßt die Rede von der gewordenen Welt unterschiedliche Sprachebenen, neben der naturphilosophischen Rede auch mythisches Sprechen. Platons methodische Überlegungen über die angemessene Rede bedeuten nur, daß *jede* Rede von Gewordenem abbildhaft ist, wie auch das Gewordene selbst ein Abbild des Intelligiblen ist. Sie bedeuten hingegen nicht, daß die spezifisch mythischen Elemente in der Rede vom Gewordenen literal zu nehmen sind. Für die Wahl der Sprachebene ist nicht zuletzt die didaktische Zielsetzung der Verständlichkeit ausschlaggebend. Denn aufgrund der grundsätzlichen Beschränktheit der Sprache (vgl. *Ep.* VII 342a-343a) geht Platon gerade bei der Beschreibung der Schöpfungstätigkeit des Demiurgen von kaum überwindlichen Problemen der Vermittlung aus (*Tim.* 28c3–5). Da wundert es nicht, wenn der *Timaeus* die Rezeptionsbedingungen besonders zu berücksichtigen versucht („... wie ihr es am leichtesten versteht ...", 27d2). Da haben dann auch die mythischen Elemente ihren Platz. Bedenkt man das oben über den Mythen-, Gleichnis- und Bildgebrauch bei Platon Ausgeführte, kann es keinen sinnvollen Zweifel geben: wenn Platon vom Beginn des Schöpfungsberichtes (28c3 ff.) an den Schöpfergott als ‚Hersteller' (ποιητήν), ‚Vater' (πατέρα), ‚Baumeister' (τεκταινόμενο") und ‚Werkmeister' (δημιουργός) auftreten läßt, dann muß seine Intention all das an der Beschreibung des Demiurgen transzendieren, was dem Bildbereich spezifisch zugehört, also auch jede Räumlichkeit des

unmittelbar von ihm Geschaffenen, d. h. der Seele. Welche Gründe immer für die Aristotelische Deutung des *Timaeus* vorgelegen haben mögen, als adäquate Wiedergabe der Platonischen Intention kann sie nicht gelten.

Was für die gedankliche Hauptlinie P.s gilt, gilt nicht weniger auch für die Exkurse, die überwiegend am Ende des Buches in einem eigenen Teil gesammelt, teilweise aber auch in den Hauptteil integriert sind. Im Hauptteil hat Exkurscharakter die Besprechung der Bewegungs- und Seelenlehre aus dem zehnten Buch der Platonischen *Gesetze* (893a2–894e2), die – methodisch völlig zu Recht – als klärende Parallele beigezogen wird (149–164). Die gerade hierzu reiche und kontroverse Forschungsdiskussion wird von P. fast völlig übergangen. Die Berücksichtigung etwa der Erklärungsmodelle Görgemanns, Gaisers und Steiners hätte vielleicht den Blick für manche Fehldeutung schärfen können.[2] Dasselbe hätte die Beachtung der aus akademischem Umfeld erwachsenen Unterscheidung der Bewegungsarten bei Aristoteles (v. a. in *Phys.* E 1–2) bewirken können, deren Distinktionen viele Ähnlichkeiten mit den Platonischen aufweisen, aber begrifflich schärfer und systematischer gefaßt sind. So wäre vielleicht vermieden worden, ‚Vermischung' (σύγκρισις) und ‚Trennung' (διάκρισις) als Bewegungsarten zu werten, ferner ‚Werden' (γένεσις) als Unterart von ‚Zunehmen' (αὔξη) zu verstehen, obwohl Platon es vom Bereich ‚Zunehmen/Abnehmen' deutlich abgrenzt (*Gesetze* 893e6–894a1). Das von P. erstellte dihairetische Bewegungsstemma ist so eher ein Rück- als ein Fortschritt gegenüber dem noch immer unbefriedigenden Forschungsstand.

Aus dem separaten Exkursteil sticht vor allem die kritische Auseinandersetzung mit K. Gaisers Deutung der Platonischen Seelenlehre des *Timaeus* heraus (245–258).[3] Dieser Abschnitt beruht auf einem Mißverstehen der Sache oder auf ungenauer Lektüre der Hauptschrift Gaisers. So wird Gaiser beispielsweise vorgeworfen (245 f.), er habe die in *Tim.* 35a aufgezählten Mittelbildungen bei den drei Seeleningredienzien nicht textgemäß wiedergegeben. Nach der Herstellung von jeweils zwischen Unteilbarkeit und Teilbarkeit stehendem mittleren Sein, Identischen und Verschiedenen werde das Sein zu Unrecht als ontologisch verstanden und dem zu einer eigenen formallogischen Gruppe zusammengefaßten Identischen und Verschiedenen gegenübergestellt. Doch es ist sicher nicht so, daß Gaiser hiermit zwei gleichsam getrennte Bereiche behaupten wollte. Es geht darum, daß ‚Sein' ein implikationenreicher Begriff ist, der in sich eine Reihe von Aspektunterschieden umgreift. So ist ein wesentlicher Aspekt – ein Implikat – von Sein eben auch, daß es in bezug auf sich selbst identisch, in bezug auf anderes hingegen verschieden ist. Im *Soph.* 254d-e hat Platon diese ‚Transzendentalien' noch um ‚Stand' und ‚Bewegung' erweitert. Dabei zeigt genaue Lektüre dieser Stellen, daß ‚Sein' mit den übrigen Begriffen nicht auf derselben Ebene steht, sondern durch sie expliziert wird. Die inneren Aspektunterschiede des ‚Seins' kann der menschliche Logos isolierend herausgreifen, sie fügen aber dem ‚Sein' keine reale Differenz zu. Gaisers Unterscheidung von ‚ontologisch' und ‚formallogisch' hat demnach ihren guten Sinn.

Das Gesamturteil über das vorliegende Buch wird nach allem Gesagten nicht positiv ausfallen können. P. bleibt den „nachvollziehbaren sachlichen Grund" (35) seiner Deutung der Platonischen Seelenlehre im *Timaeus* schuldig.

Christian Pietsch (Mainz)

Jürgen Ludwig Scherb, Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen (= Münchener philosophische Studien, Bd. 15), Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 315 S., ISBN 3-17-016159-8.

(1.) Der Benediktinermönch Anselm von Canterbury (1033–1109) gilt gemeinhin als Begründer der Scholastik. In seinem Frühwerk „Monologion" (1076) versucht er, die katholischen Glaubensinhalte „*sola ratione*" und damit insbesondere ohne die Autorität der Bibel herzuleiten. Nach eigener Aussage mit der Stringenz seiner Beweisführung unzufrieden, stellt er sich dieselbe Aufgabe einige Zeit später noch einmal im „Proslogion" (1078). Hier findet sich der von Kant so bezeichnete ontologische Gottesbeweis. Aufgrund der Knappheit und (scheinbaren) Voraussetzungsarmut der Argumentation sowie dem gleichzeitig hochbrisanten Thema hat er im Laufe der nächsten Jahrhunderte immer wieder sowohl Kritiker als auch Anhänger gefunden. An den Hochschulen stellt er noch heute ein beliebtes Seminarthema dar.

In der hier gebotenen Kürze sei er wie folgt skizziert: Anselm bemüht sich zunächst zu zeigen, daß

[2] Aufgeführt sei hier lediglich: Platon. Nomoi X. Mit einer Einleitung von H. Kuhn. Übersetzt und kommentiert von P. M. Steiner (Collegia) (Berlin 1992) 127 ff.; dort weitere Literaturverweise.

[3] K. Gaiser, Platons Ungeschriebene Lehre (Stuttgart [2] 1968) 41 ff.

dasjenige, verglichen mit dem nichts Größeres gedacht werden kann, zumindest imVerstand existiert. Würde es allerdings nur im Verstand und nicht auch in Wirklichkeit existieren, argumentiert er weiter, so könnte doch immerhin gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit existiert. Damit würde dann jedoch etwas gedacht, das größer wäre als das, verglichen mit dem Größeres nicht gedacht werden kann. Da ein solches Größeres aber eben nicht gedacht werden kann, so schließt Anselm, muß dasjenige, verglichen mit dem nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl im Verstand als auch in Wirklichkeit existieren.

(2.) Jürgen Ludwig Scherbs Buch befaßt sich vorrangig mit den Gottesbeweisen im „Proslogion", mit der Kritik, die Gaunilo von Marmoutiers sogleich nach deren Erscheinen im „Liber pro insepiente" formulierte, und mit Anselms Replik in seiner „Responsio". Weitere namhafte Anselm-Kritiker des Mittelalters (wie Thomas von Aquin) oder der Neuzeit (wie Kant) werden nicht behandelt. Dafür wird z.T. ausführlich auf die neuere Rezeption der Debatte eingegangen (dabei u.a. auf die Arbeiten von Barnes, Kutschera, Rohls, Plantinga, Henry und Vuillemin).

Scherb gibt zunächst einen Überblick über Anselms philosophisch-theologische Zielsetzungen (Kap II). Dann stellt er seinen eigenen hermeneutischen Ansatz vor (Kap. III). Es folgt ein detaillierter Kommentar zu den Texten Anselms und Gaunilos (Kap. IV–VIII). Anselms Gottesbegriff wird daraufhin näher untersucht (Kap. IX). Den Abschluß bildet eine Übersicht über die Ergebnisse und die noch ungelösten Probleme (Kap. X).

Die Interpretation der historischen Texte erfolgt vermittels eines formallogischen Instrumentariums. Bei seiner Rekonstruktion macht Scherb insgesamt von den folgenden formalen Mitteln Gebrauch: klassische Quantorenlogik, Identitätslogik, die Logik definiter und indefiniter Kennzeichnungen, λ-Abstraktion, die Möglichkeit des Zitierens in der Objektsprache, der Non-Standard-Quantor „es kann ein y gedacht werden" sowie Denkbarkeits- und Modaloperatoren.

Den Einsatz von moderner Logik rechtfertigt Scherb sowohl historisch als auch systematisch. In historischer Hinsicht entspreche dies Anselms eigener „wissenschaftlicher Absicht" (S. 9), die Scherb dessen Kritik am *usus loquendi* und der Programmformel „*fides quaerens intellectum*" zu entnehmen sucht (vgl. II, insbes. II.1 und II.4). In diesem Zusammenhang opponiert Scherb gegen eine „Depotenzierung Anselmscher Beweisansprüche" (S. 26), für die sich manche Kommentatoren ausgesprochen haben. In systematischer Hinsicht erleichtere die „Eindeutigkeit" einer formalen Interpretation gegenüber einer umgangssprachlichen die „Konsensfindung" (S. 41) in der Anselm-Forschung und, so kann man im Sinne des Autors hinzufügen, auch die Dissenslokalisierung. Einer „effektiveren" Diskussion unterschiedlicher Interpretationsvorschläge wird auf diese Weise Vorschub geleistet (vgl. S. 287).

Im Gegensatz zu manch anderen Autoren, bei denen der Leser mit der fertigen Rekonstruktion konfrontiert wird wie mit (um im theologischen Kontext zu bleiben) einem Pfingstwunder, gibt sich Scherb ausgesprochen Mühe, über einzelne Stadien zum formalen Interpretans hinzuführen und so die Teilnahme am Verstehensprozeß zu ermöglichen. Zunächst wird der lateinische Text in gegliederter Form und mit einer von Scherb selbst angefertigten Übersetzung präsentiert. Sowohl Gliederung als auch strittige Stellen der Übersetzung werden gerechtfertigt. Dann werden innerhalb des Textes argumentiertende Passagen ausgemacht und zu diesen jeweis ein Argumentationsziel identifiziert. Daraufhin erfolgt die „Sprechaktanalyse"; es wird untersucht, ob die einzelnen lateinischen Aussagen den Status von Annahmen haben, ob es sich um Folgerungen aus vorangegangenen Aussagen handelt, oder ob sie als Prämissen einer Basis von bereits anerkannten Sätzen, für die nicht eigens argumentiert werden muß, entnommen werden. Im nächsten Schritt werden den für das Argument relevanten lateinischen Teilausdrücken formale Repräsentationen zugeordnet und die Aussagen formalisiert. Sowohl für die grammatische Zuordnung als auch für die Formalisierung werden Alternativen aufgezeigt und diskutiert. Im Falle, daß der so rekonstruierte Text kein formal gültiges Argument bildet, werden weitere Prämissen ergänzt. Diese repräsentieren die implizit anerkannten Sätze, auf denen das Argument beruht. Explizite und implizite Prämisen bilden eine „Hintergrundtheorie", die in einem letzten Schritt durch eine axiomatische Präsentation systematisiert und als eine „angewandte Logik" (vgl. III.7) dargestellt werden kann. Im Falle Anselms hält Scherb eine solche Axiomatisierung jedoch für „verfrüht" (S. 287); er formuliert allerdings diesbezüglich einige Ansätze (vgl. inbes. IX.5–7).

Mit seinem sorgfältigen Vorgehen will der Autor sich von formalen Interpretationen absetzen, die den Text „zum Vehikel für einen bereits bestehenden Formalismus degradieren" (S. 71). In seiner Auseinandersetzung mit Rekonstruktionsalternativen spielen daher die Begriffe der „Adäquatheit einer Interpretation" und der „Textnähe" eine maßgebliche Rolle. Diese Begriffe werden zwar nicht

systematisch eingeführt, der Diskussion lassen sich jedoch einige Verwendungskriterien entnehmen. Zur Adäquatheit einer Rekonstruktion gehört zunächst ihre formale Korrektheit (S. 49). Desweiteren soll sie dem „Gebot der Sparsamkeit" gehorchen (S. 89), d.h. sie soll möglichst schwache logische Mittel verwenden. Außerdem ist sie schrittweise an den Texten zu entwickeln (S. 51). Das Kriterium der Textnähe beinhaltet, daß argumentative Etappenziele (Lemmata) und Prämissen des Quellentextes auch im formalen Interpretans eine deduktive Rolle spielen (vgl. S. 78). Andernfalls wird nicht deutlich, warum der Autor der Vorlage diese überhaupt anführt. Ferner müssen die für das Argument relevanten Begriffe identifiziert und getrennt repräsentiert werden (S. 100). Eine Rekonstruktion muß dann von ihren logischen Eigenschaften auch Gebrauch machen (S. 51), da davon auszugehen ist, daß die Spezifika der verwendeten Begriffe für die Schlüssigkeit der Argumentation relevant sind.

Ein einzelner Bestandteil der Scherbschen Formalisierung sei wegen seiner Schlüsselfunktion an dieser Stelle besonders hervorgehoben: Scherb wendet sich explizit gegen eine Repräsentation der im Kontext der Argumente vorkommenden Existenzrede durch den Partikularquantor (vgl. S. 84). Damit wird der bekannten Frege-Kritik am ontologischen Gottesbeweis der Boden entzogen. Statt dessen operiert Scherb mit zwei unterschiedlichen Existenzprädikaten „existiert im Verstand" und „existiert in Wirklichkeit". Dieser Zug gibt gleichzeitig Raum für eine Repräsentation des Ausdrucks „dasjenige, verglichen mit dem Größeres nicht gedacht werden kann" durch einen Kennzeichnungsterm. Eine solche Formalisierung setzt zwar voraus, daß das fragliche Objekt im Sinne des Partikularquantors existiert (vgl. S. 289), da diese Form von Existenz jedoch nicht das Beweisziel darstellt, entgeht die Rekonstruktion dem Vorwurf einer *petitio principii*.

Der Unterschied zwischen Existenz im Verstand und Existenz in Wirklichkeit wird von Scherb nicht näher erläutert. Dies stellt solange kein Manko dar, wie das Interesse allein dem Nachvollzug des Anselmschen Gedankengangs gilt. Wir können uns dann mit dem Nachweis zufriedengeben, daß der historische Autor im entsprechenden Zusammenhang diese beiden Begriffe verwendet. Soll allerdings der Sache nach an Anselm angeknüpft und das Programm des *fides quaerens intellectum* weiterverfolgt werden, so bedarf es einer inhaltlichen Klärung dieser Begriffe. Im Zuge dessen wäre dann u.U. doch auf Freges Argumente einzugehen. Es stellt sich die Frage, welchen Anspruch Scherb mit seinem Werk verbindet. Wiewohl er sich gelegentlich im Sinne der zweiten, theologischen Zielsetzung zu äußern scheint (z.B. auf S. 9), ist doch das Buch seinem Charakter nach über weite Strecken vorrangig dem erstgenannten, hermeneutischen Interesse verpflichtet. Deutlich wird dies beispielsweise, wenn Scherb angesichts der Frage nach der Adäquatheit von Anselms Gottesbegriff schreibt: „Uns geht es ... lediglich darum, Anselms Vorgehen ... zu beschreiben und die entsprechende deskriptive Hypothese anhand des Textes zu untermauern" (S. 248).

(3.) Einige Kritik kann dem Scherbschen Werk nicht erspart bleiben: Zu bemängeln sind die Druckfehler, die gerade in den formalen Passagen die Lektüre erschweren (vgl. bspw. das durchgängige Fehlen des Modaloperators auf S. 48). Angesichts der häufigen Verweise wäre ein Index der Textstellen und ihrer Rekonstruktionen wünschenswert. In formaler Hinsicht ist zu beanstanden, daß die in Zeile 8 auf S. 114 gemachte Anziehung mittels des Prinzips AS (auf S. 85) bewiesen werden kann. Dieses Prinzip selbst wird überflüssig, wenn man den Ausdruck „es kann ein y gedacht werden" anstatt durch einen eigenen Quantor durch ein Prädikat zusammen mit dem Partikularquantor analysiert, d.h. also $\exists y\ (KG(y)\ \&\ B)$ anstelle von $KGy\ B$. AS wird dann zu einem Spezialfall des Theorems $\exists y\ (A\ \&\ B)\ \&\ \forall y\ (B \Rightarrow \Gamma) \Rightarrow \exists y\ (A\ \&\ \Gamma)$. Mit dieser Analyse erspart man sich außerdem eine Abweichung von der Standardgrammatik.

Tieferliegende Schwierigkeiten bietet das auf S. 257 vorgestellte Schema, das den Vorzugs- auf den besser-Begriff zurückführen soll. Die Idee ist, daß eine Eigenschaft *F* genau dann ein Vorzug ist, wenn von beliebigen Gegenständen, die sich allein in bezug auf *F* unterscheiden, derjenige, dem *F* zukommt, besser ist als derjenige, dem *F* abgeht. (Scherbs Definition spricht gegenüber seiner Erläuterung von „*H*" anstatt von „*F*".) Diejenige Klausel in Scherbs Definitionsversuch, die den alleinigen Unterschied in bezug auf *F* sichern soll, führt jedoch zu der nicht-intendierten Konsequenz, daß die Existenz einer Vorzugseigenschaft äquivalent damit wird, daß es nur genau ein Objekt im Universum gibt. Der tieferliegende Grund für diese Unstimmigkeit liegt in der Mißachtung der Tatsache, daß sich zwei Objekte niemals allein in bezug auf eine Eigenschaft *F* unterscheiden können; unterscheiden sie sich in *F*, so unterscheiden sie sich auch in bezug auf alle Eigenschaften, die Konsequenzen dieses Unterschieds sind. Um die Ausgangsintuition zu retten, könnte man versuchen, die Bedingung in dem Sinne umzuformulieren,

daß sich die beiden in *F* unterschiedenen Gegenstände ansonsten so wenig wie möglich unterscheiden dürfen. Bei dem Versuch, dieses „so wenig wie möglich" zu präzisieren, steht man allerdings dem folgenden Problem gegenüber: Zwischen den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zweier beliebiger in *F* unterschiedener Individuen läßt sich immer eine 1:1-Beziehung konstruieren. Stimmen sie nämlich in *G* überein, so werden sie sich in $F \Leftrightarrow G$ unterscheiden und umgekehrt. Solange es nicht gelingt, diese Symmetrie zu durchbrechen, ergibt der Begriff eines möglichst geringen Unterschiedes keinen Sinn. Das Problem mit rein logischen Mitteln zu lösen, erscheint mir nicht möglich. Vielleicht kann man mit einer materialen Gewichtung von Eigenschaften weiter kommen, damit würde man gleichzeitig den Rahmen Logik 2. Stufe verlassen.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich im Zusammenhang mit der Rekonstruktion des Gottesbeweises in Proslogion II, der den Ausgangspunkt der Anselm-Gaunilo-Debatte bildet. Gemäß Scherbs Formalisierungen und den von ihm hinzugefügten Prämissen läßt sich die wirkliche Existenz Gottes hier bereits ohne das sogenannte Nebenargumentationsziel, seine Existenz im Verstand, beweisen. Entgegen Scherbs Intentionen gibt seine Rekonstruktion den von ihm kritisierten Kommentatoren recht, die der verstandesmäßigen Existenz Gottes in Anselms Beweis keine argumentative Rolle für seine wirkliche Existenz einräumen. Durch eine geringfügige Änderung kann jedoch in Scherbs Rekonstruktion ersteres Resultat zu einer echten Vorbedingung werden; dazu ist die Prämisse in Zeile 5 auf S. 87 abzuschwächen zu:

$EniV\ (das\ x\ \neg KGy\ Gr\ (y,x)) \Rightarrow KGy\ U\ (y,\ das\ x\ KGy\ Gr\ (y,x),\ \lambda z\ EiW\ (z))$

Scherb stellt überzeugend heraus, daß sich Gaunilos Kritik in erster Linie gegen das Nebenargumentationsziel richtet und daß Anselm dieses im Gegenzug verteidigt. Er weist auch darauf hin, daß diese Debatte gegenstandslos wäre, wenn Anselms Nachweis der wirklichen Existenz Gottes auf dessen verstandesmäßige gar nicht angwiesen wäre. Daher läßt sich vermuten, daß es sich oben um die eigentlich zu ergänzende Prämisse handelt. Sie scheint auch dem lateinischen Originaltext (S 11 auf S. 78) besser zu entsprechen.

(4.) Die hier vorgetragene Kritik soll das Verdienst des Buches insgesamt nicht schmälern: Sie wird überhaupt erst möglich durch die vorbildliche wissenschaftliche Aufrichtigkeit, mit welcher der Autor seine Ergebnisse und die zu ihnen führenden Überlegungen offenlegt. Insbesondere das durch zahlreiche Kontrollinstanzen geführte Verfahren der Annäherung an das Interpretans erzwingt einen in hohem Maße reflektierten Umgang mit den verwendeten formalen Mitteln. Die differenzierte und sorgfältige Aufbeabeitung der Quelltexte macht das Buch zu einer hervorragenden Verständnishilfe für die Anselm-Gaunilo-Kontroverse.

In systematischer Hinsicht hat der Autor erreicht, daß das Programm einer zukünftigen Theologie, die an Anselm anknüpfen will, nun in präziser Form formuliert werden kann: Sie hat die im Argument verwendeten Begriffe in einer Weise zu explizieren, daß die mit ihnen gebildeten Prämissen als wahr beurteilbar werden. Selbst wenn man die Aussichten auf den Erfolg eines solchen Unterfangens eher pessimistisch einschätzt, so wird man doch dem Autor bescheinigen, daß durch den von ihm beschrittenen Weg der Klärungsbedarf in bezug auf den in Frage stehenden Sachverhalt offensichtlich geworden ist. In diesem Sinne manifestieren sich die Schwierigkeiten, die einem adäquaten Verständnis dessen entgegenstehen, was es eigentlich heißt, daß Gott existiert.[1]

Hajo Keffer (Greifswald)

Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (= ScriptOralia Bd. 115), hg. von Klaus Jacobi, Gunter Narr Verlag Tübingen 1999, 523 S., ISBN 3-8233-5425-6.

Der umfangreiche Sammelband, aus den Arbeiten des Freiburger Sonderforschungsbereiches „Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit" hervorgegangen, betritt ein bislang eher vereinzelt behandeltes Problem mittelalterlicher Philosophie – die Niederschrift von Dialogen. Die besondere Aufmerksamkeit auf diese Frage versteht sich innerhalb der zahlreichen Forschungen zur Medienkultur, die auch retrospektiv anregende Fragestellungen eröffnet – wie der vorliegende Band zeigt. Dabei geht es nicht nur um die Spezifität des Verhältnisses von Mündlichkeit und Schriftlichkeit des Philosophierens, die bereits seit Sokrates ein Thema ist. Daß große Denker vielfach der Mündlichkeit den Vorrang geben, zeigt sich beispielsweise bei Anselm von Canterbury, der zur Schriftlichkeit regelmäßig gedrängt werden musste. Es geht auch um den sozialen Ort des Philosophierens. Daß Dialoge nicht primär in einem festgefügten institutionellen Ge-

[1] Ich danke Prof. Geo Siegwart für eine Durchsicht des Manuskripts.

füge entstehen, überrascht nicht. Unterläuft der Dialog doch hierarchische Strukturen, da er mehr oder weniger ausdrücklich auf eine wie immer geartete Gleichrangigkeit der Dialogpartner angewiesen ist, soll er ein Dialog und nicht ein Monolog vor mehr als zwei Ohren sein. Wie es mit dieser Partnerschaft steht, wird darum zu einem Thema bei der Behandlung der Dialoge. Ebenfalls liegt auf der Hand, dass die Dialoge eher im Abseits geführt werden, in den Grauzonen des Übergangs von Epochen vermehrt auftreten. Nur eine Krisensituation lässt die festgefügten Unterschiede der Menschen zweitrangig erscheinen. Anselm, Abälard und Cusanus, diese großen Dialogautoren in der lateinischen Christenheit des Mittelalters, stehen am Beginn und Ende einer entscheidenden Neusituierung des Verhältnisses von fides und ratio. Provozieren am Beginn die rationalen Argumentationen, so wird es für die ratio angesichts der Überfülle von Rationalisierung und dem Bedürfnis nach Übersichtlichkeit am Ende sehr schwer. Wir wissen, dass ein geistlicher und geistiger Absolutismus Epoche machte – nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam; sola fide.

Es ist dem Herausgeber gelungen, einen oft im Detail Neuland betretenden und an Fragestellungen reichen Forschungsband vorzulegen. In einer überblicksartigen Einleitung zeigt er die zentralen Problemfelder auf: die Charakterisierung der Personen des Dialogs, die Rolle des Autors im Dialog oder außerhalb desselben, Ort und Zeit des Dialogs, die Bedeutung des Dialogs für das Philosophieren, die Adressaten eines aufgeschriebenen Dialoges. Mit unterschiedlicher Intensität werden diese Gesichtspunkte in den einzelnen Beiträgen ausgeführt.

Historisch setzt der Band mit Augustins Cassiciacum – Dialogen ein. *W. Metz* spannt den Bogen von den Frühdialogen bis zu den in den „Confessiones“ vorausgesetzten Gesprächen. Die Frische augustinischer Gedankenführung verdankt sich zweifellos dem stark autobiographischen Moment seiner Aufzeichnungen, wie dies zu Recht hervorgehoben wird.

Metz zeigt, dass es nicht um Erkenntnis der Wahrheit, sondern um das Leben in der Wahrheit geht – im Entdecken des magister interior „ist die gedankliche Grenze des augustinischen Dialogwerkes erreicht“ (S. 36). Konsequent genug führt der Weg ins Gebet der „Confessiones“. Des Boethius „Consolatio philosopiae“, von *P. Kunzmann* untersucht und dezidiert als literarische Einheit betrachtet, zeigt die Philosophie vor allem als Ärztin, die den an *oblivio sui* Leidenden zu sich selbst führen will. Zunehmend zeigt sich der Dialog als Selbstgespräch, das in die allgemeine „Betrachtung eines gütigen Weltenplanes“ (S. 54) einmündet.

Nach diesen berühmten spätantiken Dialogen wendet sich *K. Jacobi* Alkuins Lehrdialogen über Grammatik, Rhetorik und Dialektik zu, in denen der Lehrinhalt ohne weiterführende Erörterung in einem Frage-Antwort-Schema dargeboten wird. Das gilt auch für die Dialoge, in denen ein Albinus genannter Lehrer sich König Karl bzw. dessen Filius Pippin gegenübersieht. Eriugenas „Peri physeon“ wird einer eingehenden Analyse von *M. von Perger* unterzogen. In einem dramatisierten Dialog, der für kundige Leser bestimmt ist, wird ein umfassender Überblick über die Schöpfung in ihrer inneren Homogenität (im Sinne einer philosophisch-theologischen Kosmologie) geradezu erarbeitet. Das Gespräch ist eine „Schule erwägender Betrachtung“ (S. 99), in der unterschiedliche Positionen ernsthaft miteinander konkurrieren. Die Ratio hat die Führung, sie wird von den Autoritäten, zu denen auch griechische Texte zählen, bekräftigt.

Nach einer Analyse der starken Schwankungen unterworfenen inneren Verfassung Anselms von Canterbury, die sich in dessen Gebeten und Betrachtungen zeigt, widmet sich *E. Sweeney* vor allem „De Grammatico“, „De Veritate“, und „Cur Deus homo“. In verunsicherter Lage bietet die gesteigerte Aufmerksamkeit auf den *usus communis locutionis* Halt. Anselm geht es um gleichberechtigte Gesprächspartner, die oft genug Fragen stellen, die er selbst nicht im Sinn hatte. Im Unterschied zu Anselm, der „sich seinen Ungläubigen aus den Psalmen herbeizitieren“ musste (*K. Jacobi,* S. 135), kann ein realer Hintergrund, trotz der typologischen Bezeichnung der Gesprächspartner, in Gilbert Crispins Disputationen (eines Juden mit einem Christen und eines Christen mit einem gentilis) nicht ausgeschlossen werden, wie Jacobi herausstellt. Es soll *toleranti animo* gesprochen werden. Wer der gentilis letztlich ist, bleibt offen. Daß er zur Neubegründung der – rationalisierten – Theologie (der Universitäten) gehört, ist ein weiterführender Gedanke.

Mit der Einführung nicht-christlicher Dialogpartner ist ein neuer Schritt getan, der in Abälards „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“ (behandelt von *H. Westermann*) zu einem ersten exemplarischen Höhepunkt führt. Im Gegenzug zu der Strategie Bernhards von Clairvaux, die Abälard in der Tradition kirchlicher Verurteilungspraxis auf Irrtumslisten festlegen wollte, wird eine turnierartig konzipierte Disputation inszeniert, in der ein am *lex naturalis* orientierter Philo-

soph (ismaelitischer Herkunft), ein Jude und ein Christ angesichts eines offensichtlich als „anonymer Christ“ anwesenden Schiedsrichters (dessen schweigende Anwesenheit einem Psychoanalytiker entsprechen mag) vereinbaren, ein wahrheitssuchendes Streitgespräch zu führen, dessen Ausgang vom Schiedsrichter festgestellt werden soll. Auf inhaltliche Annäherung der Positionen kommt es aber nicht an, sondern – wie das Ausbleiben des Schiedspruches am Ende zeigt – auf „Argumentations- und Gesprächsstandards“. Ein Unikum ist der Dialog des Petrus Alfonsi, von *Th. Ricklin* vorgestellt, in dem der Autor seine Taufe und seinen Namenswechsel vor seinem Moses genannten „präbaptismalen Ich“ rechtfertigt, die Ricklin in Zusammenhang mit der rabbinischen Rede von den beiden gegensätzlichen den Menschen zeitlebens bestimmenden Trieben bringt (S. 148 f.).

A. Speer erörtert die naturphilosophischen Dialoge des Adelard von Bath und Wilhelm von Conches: Der weitgereiste Gelehrte Adelard vertritt die arabischen Studien gegenüber seinem bodenständigen Neffen, der in den artes unterrichtet ist, – um sich schließlich mit ihm auf das Prinzip „ratio sola iudex“ zu einigen. Wilhelm von Conches geht es um eine Genesis-Auslegung „philosophice seu magis physice“ – damit um eine Beschränkung des Geltungsbereiches von Schrift bzw. Philosophie. Ein gebildetes Laienpublikum, insbesondere bei Hofe, wird gerade durch die Dialogform der Darstellung in die neuen Formen der Wissenskultur eingebunden. Vom Klosteralltag in seinen guten und weniger guten Seiten handeln der Dialog „De spiritali amicitia“ des Aelred von Rievaulx und der „Dialogus Ratii et Everardi“. Wie *P. Kunzmann* mit Bezug auf Aelred zeigt, kann die hochtrabende Lehre von der geistlichen Dimension der Freundschaft, einer Verbindung von Schrift und Cicero entspringend, nicht umgesetzt werden – der Kontrast der vorgetragenen Lehre und der Reaktion der Dialogpartner spricht für sich. Der Zisterzienser Eberhard steht in einem Loyalitätskonflikt zwischen seinem Ordensideal und der Theologie seines verehrten Lehrers Gilbert von Poitiers, der in unserem Dialog in der Atmosphäre „heiterer Geselligkeit“ (P. von Moos) zur Sprache kommt. *K. Jacobi* macht auf unterschiedliche Leseeinstellungen zu dem Dialogus Ratii et Everardi aufmerksam. Dazu gehören das Interesse an der Theorie Gilberts, am Leben der Schulen und des Klosters am Ende des 12. Jahrhunderts.

Ein großer zeitlicher Sprung führt zum Religionsdialog des Raimundus Lullus. *F. Domínguez* situiert den Dialog im Kontext des lullschen Programmes, Andersgläubige von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen. Diskussion wird als Dauerzustand verstanden, alles kommt darauf an, sich auf diesen Zustand gut vorzubereiten, was insbesondere die Anpassung an Sprache und Kultur des anderen bedeutet. Im Zentrum steht die rationale Argumentation, die die Irrtumsfähigkeit des Glaubens zu bestehen habe, die *ars universalis*, die die Bibel tendenziell entbehrlich macht – im Aufweis der logischen Kohärenz der Glaubenssätze. In Dantes „Commedia“ werden von *R. Imbach* und *S. Maspoli* dialogisch anmutende Partien, in denen der Autor seine Leser anredet, oder philosophische Lehrgespräche zwischen Vergil bzw. Beatrice und Dante untersucht. Im Monolog Bernhards im Paradiso finden diese ein Echo. Die Autoren werten Dantes Dialoge nicht als bloßes didaktisches Mittel, sie sehen darin auch „den Weg einer philosophisch-theologischen Selbstfindung“ (S. 321).

D. Lüddecke unterscheidet in seinem Beitrag über Ockhams „Dialogus de imperatorum et pontificum potestate“ zwischen Dialog und (universitärer) Disputation. Für kirchenpolitische Fragen gab es keinen deutlichen curricularen Ort, was die Behandlung dieser Fragen in einem Dialog – ohne abschließende determinatio magistri begünstigte. Der eher gereizte Magister trifft auf einen Schüler, der Papstanhänger ist. Es geht Ockham um die Sicherung rationaler Kompetenz in einer von der Dominanz der Kanonisten geprägten Atmosphäre (in Avignon). Keinesfalls soll autoritative Dezision (Th.Hobbes) den „Schwebezustand“ ablösen, der durch die vorrangige Betonung rationaler Kompetenz geprägt ist, die in Glaubensdingen keinem einzelnen, keinem Gremium Infallibilität zuerkennt. *M. von Perger* untersucht zwei seinerzeit Ockham zugeschriebene Dialoge aus dem Nachlaß von Gabriel Biel, deren zweiter „de confessionibus audiendis“ um Streitfragen zwischen Bettelmönchen und Pfarrklerus geht: Mit erstaunlich realistischen Argumenten wird über die Fragwürdigkeit des Bettelns aus geistlichem Anlaß, über den franziskanisch relevanten Unterschied von „Gebrauchen“ einer Sache und deren Besitz gestritten.

Heinrich Seuses Dialoge („Büchlein der Wahrheit“, „Büchlein der ewigen Weisheit“ und „Horologium Sapientiae“), die von den Collationes des Johannes Cassianus inspiriert erscheinen, werden von *M. Enders* untersucht. Ein Jünger wird von der Ewigen Wahrheit belehrt; die Ewige Weisheit führt ihren *diener* in seinen Dienst ein. In einer Redeform „in aller menschen person“ wollen die Dialoge in einer sich der Dichtung nähernden Sprache zur imitatio Christi führen. Als spätmittelalterliches Gegenstück zum spätantiken Dialog des Boethius wird von *R. Schönberger* Jean Gersons „De

consolatione theologiae“ behandelt: In dieser nach dem Konstanzer Konzil verfassten Trostschrift, aus der Gerson eigenen mystischen Grundhaltung in skotistisch-gemäßigt nominalistischer Sprache abgefaßt, geht es nicht ums Rechthaben im Sinne eines Schuldisputes, sondern um einen Bewusstseinswandel, um Selbstfindung vor Gott angesichts geistlicher Verunsicherung. Des Cusanus Dialoge untersucht *T. Borsche* : Diese Dialoge, insbesondere in Fragen von Theologie und Philosophie, sind nicht als Disputationen mit Gegnern gedacht, sondern als ein Austausch unter Freunden. (So findet die Auseinandersetzung bspw. mit Johannes Wenck von Herrenberg nur indirekt statt.) Insbesondere wendet sich Borsche dem Dialog „De pace fidei“ zu, in dem auf einem „himmlischen Konzil“ die vom Christentum herrührende Konzeption einer „universellen Religion“ – deren Wahrheit unabhängig von der Verschiedenheit der Riten besteht – entfaltet und zu einem Hymnus gestaltet wird. Die „cusanische Feiertagsmystik“ (S. 431) setzt allerdings ein hohes Maß an vorausliegender Übereinstimmung voraus, wie sie nur unter Freunden möglich erscheint. Den Abschluß bildet ein „Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Dialoge des lateinischen Mittelalters“ von *M. von Perger*, das 167 Einträge – beginnend mit Minucius Felix im 3. Jh. bis zu Regiomontanus und L. Lippi da Colle Valdelsa, Ende 15. Jh. – umfasst. Die Texte werden inhaltlich und bibliographisch vorgestellt.

Die behandelten Dialoge sprechen aus unterschiedlichen Situationen, denen gemeinsam ist, dass Institutionen keinen Halt geben. Selbst das Kloster ist keine Idylle. Nur die Schuldialoge aus der Karolingerzeit machen offensichtlich darin eine Ausnahme. An der beachtlichen Lücke im universitären 13. Jahrhundert sehen wir, dass Schulsituationen Dialoge nicht begünstigen. Die oft unterschwellige Nähe der Dialoge zur Literatur lässt zu, dass wir indirekt manches über die Lebenssituation des Autors, der auftretenden Personen erfahren. Der Ort des Wissens bekommt Gesichter, die allerdings nicht ganz so herausfordernd sind wie Gesichter auf der Bühne. Charakteristisch ist den Dialogen das Verhältnis von Vernunft und Religion. Es gibt große Texte, die das Gebet belebt (bspw. bei Anselm von Canterbury). Die Vernunft windet sich, nicht zuletzt angesichts der Diskussion mit „Ungläubigen“ aus der Schriftlesung heraus, setzt sich frei – dies führt zur „Erfindung“ von Theologie, später zu den extremen Positionen des Raimundus Lullus. Aber wir erfahren auch die faktische Begrenzung der Universalität der Vernunft, der kommunikativen Kompetenz – bei Ockham, in der Dämmerung, die von des Cusanus Luzidität fahl beleuchtet wird. Die Welt des Dialoges ist erschreckend zerbrechlich.

Viele Fragen, die von der Lebendigkeit der Denksituation im Mittelalter ihren Ausgang nehmen, stellen sich. Es mag wohltuend erscheinen, dass auf spezifisch „dialogisches Denken“ im Sinne der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, des II. Vatikanischen Konzils als Interpretament verzichtet wurde. Lévinas hatte dazu bereits Deutliches gesagt. Etwas von dem Fehlen des letzten Wortes, von dem jedes Gespräch lebt, wird deutlich.

Helmut Kohlenberger (Freilassing)

Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters – Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. von Martin Thurner, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 438 S., ISBN 3-17-014789-7.

Das Thema der Integrität und Einheit der Person hat heute wieder Konjunktur. Die Entzifferung des menschlichen Genoms wirft theoretisch-metaphysische Fragen nach Individualität, Personalität und Unvertretbarkeit des Einzelnen auf, die technischen Möglichkeiten des Eingreifens in den Bauplan des Lebens führen vor die ethisch-praktischen Probleme der Zulässigkeit oder Gebotenheit etwa der Forschung an Embryonen, der somatischen Gentherapie oder des therapeutischen Klonens. Diese im engeren Sinn wissenschaftlichen Diskurse fügen sich ein in die gesellschaftlichen Debatten um Abtreibung und Sterbehilfe, mithin um die Thematik von Beginn und Ende des menschlichen Lebens, die wiederum seit Beginn der 80er Jahre stark von dem durch Peter Singer ausgelösten Streit um den Personstatus beeinflußt wurde. Die „Renaissance des Personbegriffs“ läßt sich von hier aus gerade als Indikator einer krisenhaft empfundenen Situation verstehen (vgl. hierzu Th. Rebock: „Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik – ein kritischer Literaturbericht“. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23 (1998), 61–86), in der eine Rückbesinnung auf die historische Herkunft der mit dem Personkonzept verbundenen Anthropologie Klärung und Wegweisung verspricht.

„Die Einheit der Person“ – unter diesem Titel würdigt der von Martin Thurner herausgegebene Sammelband das wissenschaftliche Werk des Münchener Theologen Richard Heinzmann anläßlich seines 65. Geburtstags. Es ist das Verdienst des Jubilars, sich über einen langen Zeitraum mit der phi-

losophie- und theologiegeschichtlichen Grundlagenforschung zur mittelalterlichen Anthropologie beschäftigt zu haben, als die Aktualität dieses Themas noch keineswegs mit Händen zu greifen war. Dabei ist Heinzmanns Anliegen, wie *Thurner* in seinem einleitenden Beitrag „Zum theologisch-philosophischen Grundgedanken von Richard Heinzmann" (13–27) herausstellt, keineswegs nur historisch rückwärts orientiert; vielmehr sucht er mit geistes- und ideengeschichtlicher Forschung stets einen systematischen Beitrag zu den „gegenwärtigen Herausforderungen für eine christliche Philosophie" (26) zu leisten. Das nicht näher problematisierte Stichwort der „christlichen Philosophie" verweist auf die „theologische Vorgabe" des Heinzmannschen Ansatzes, die zum „Gegenstand philosophischer Explikation" wird und so zu einem „im Denken vernünftig begründete(n) Ergebnis" führt (13).

Die von Kollegen und Schülern des Geehrten verfaßten Beiträge illustrieren die Fruchtbarkeit dieses Denkens, das Grundlagenwissenschaft und Aktualitätsbezug, historische und systematische Forschung, theologische und philosophische Ansätze miteinander ins Gespräch bringen möchte. Dieser Breite wird allerdings der Untertitel der Festschrift nicht gerecht, wenn er in deutlicher Verengung des Skopus suggeriert, daß es sich hier ohne Einschränkung um „Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters" handele. So behandelt etwa, um nur zwei Beispiele zu nennen, *Lydia Bendel-Maidl* in einem sehr instruktiven Artikel („Die Frau – ein verhinderter Mann oder verhindert durch den Mann?", 195–215) die Frauenfrage im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts und *Max Seckler* die grundlegenden Unterschiede zwischen Karl Rahner und Henri de Lubac im Blick auf die Konzeption der ‚potentia oboedientialis' (301–316). Beide Artikel beziehen sich zwar mehr oder weniger mittelbar auf scholastisches Gedankengut, doch tragen sie nichts zu einer Anthropologie des Mittelalters im eigentlichen Sinne bei. Ähnliches dürfte, vielleicht nicht in derselben Strenge, von den zahlreichen „und"-Artikeln (Thomas und Kant, Thomas und Levinas, Thomas und John Hick, Thomas und die moderne Handlungstheorie, Bonaventura und Heidegger) gelten.

Die 24 Einzelbeiträge der Festschrift gliedern sich in neun Sektionen. Sie spannen den Bogen von der systematischen „Grundlegung der Anthropologie" (mit einer Skizze von H. M. Baumgartner über „Strukturmomente philosophischer Anthropologie" und einer Reflexion über „Vernunft" als anthropologischer Grundkategorie von A. Loichinger) über das „Erbe der Patristik" (M. Lutz-Bachmann, „Zeitbewußtsein und Ewigkeit" bei Augustinus) hinein ins Mittelalter und von dort über die „Schwelle der Neuzeit" (zwei Artikel zur cusanischen Anthropologie von K. Kremer und M. Thurner sowie H. Dörings Beitrag über „Luthers Versuch einer theologischen Grundlegung der Anthropologie") hin zur „Mittelalterlichen Anthropologie im gegenwärtigen Kontext" (W. Vossenkuhl, „Moral und Modernisierung"). Die das Mittelalter umfassenden Sektionen nehmen erwartungsgemäß den größten Raum ein, wobei – spiegelbildlich zu den Forschungsinteressen Heinzmanns – ein besonders starker Akzent auf Thomas von Aquin liegt: Ihm sind die Sektionen „Die anthropologische Synthese des Thomas von Aquin" mit Beiträgen von O. H. Pesch, E. Schockenhoff, F. Ricken und Th. Prügl sowie „Die bleibende Bedeutung der thomasischen Anthropologie" mit Beiträgen von A. Keller, K. Unterburger, L. Bendl-Maidl, R. L. Fetz, Ch. Schröer und P. Schmidt-Leukel gewidmet. Unter dem Titel „Frühe Problemexpositionen mittelalterlicher Anthropologie" reflektieren U. Köpf über die Einheit der Person bei Bernhard von Clairvaux und J. Gründel über Petrus Abaelard als Wegbereiter einer Verantwortungsethik, während der Abschnitt „Ausformungen der Scholastik" von L. Hödl über Heinrich von Gent und M. Seckler mit der bereits erwähnten Arbeit zur ‚potentia oboedientialis' bei Rahner und de Lubac gefüllt wird. Schließlich versammelt „Die franziskanische Erneuerung" zwei Ausarbeitungen zu Bonaventura (von H. Mercker und W. Dettloff) und eine zu Johannes Duns Scotus (G. Leibold).

In dieser Einteilung nach Sektionen zeigt sich eine gewisse konzeptionelle Schwäche des Bandes: Sieht man von den beiden wohlbestückten Thomas-Sektionen ab, so umfassen die übrigen sieben nicht mehr als zwei oder drei (manchmal sehr heterogene) Artikel, in zwei Fällen gar nur einen. Nun ist zwar der Sachverhalt, daß Individuen bisweilen auch eigene Arten darstellen, aus der mittelalterlichen Engellehre vertraut, doch erweckt im vorliegenden Fall der Ineinsfall von Beitrag und Sektion den Eindruck, als sei versucht worden, disiecta membra in eine Art Prokrustes-Bett zu zwängen. Ob W. Vossenkuhl seine Überlegungen zu Moral und Modernisierung wirklich als „Mittelalterliche Anthropologie im gegenwärtigen Kontext" sieht?

Leider schrecken bisweilen selbst renommierte Gelehrte nicht davor zurück, unter dem Zeitdruck des herannahenden Jubiläums auf noch nicht ausgereifte Manuskripte zurückzugreifen. Was beispielsweise ist von einem Abaelard-Artikel zu halten, in dem kein einziges Abaelard-Zitat vorkommt? Man ehrt die wissenschaftliche Leistung

eines Jubilars nicht dadurch, daß man aus falscher Bescheidenheit hinter wissenschaftlichen Standards zurückbleibt.

Man ehrt den Lehrer aber auch nicht dadurch, daß man – mit Nietzsche zu reden – „immer nur der Schüler bleibt" und ausgetretene Pfade stets aufs neue begeht. Gerade solche Artikel, die sich schwerpunktmäßig mit der mittelalterlichen Lehre von der Einheit des Menschen beschäftigen, wiederholen bekenntnishaft, daß es Thomas von Aquin war, der durch konsequente Anwendung des aristotelischen Hylemorphismus den anthropologischen Dualismus überwand. Dieses letztlich neuscholastische Stereotyp schreibt dem Aquinaten ein Verdienst zu, das ihm historisch in dieser Ausschließlichkeit (pace Heinzmann) gar nicht zukommt. Denn eben jene Konzeption der substantiellen Leib-Seele-Einheit findet sich bei Albert dem Großen, deutlich bevor Thomas sein Schüler wurde (detailliert ausgearbeitet in der anthropologischen Summe „De homine" von 1242). Leider taucht im ganzen Band Albertus Magnus so gut wie nicht auf (soweit ich sehe, findet sich das einzige Zitat auf Seite 294), dementsprechend auch nicht die zugehörige Fachliteratur – gemessen am Anspruch des Band-Titels ein empfindliches Defizit.

Neben diesen für wissenschaftlich und thematisch interessierte Leser ärgerlichen Mängelerscheinungen bietet der Band eine Reihe sehr gut gearbeiteter substanzieller Beiträge. Stellvertretend für diese Gruppe sei aus der Feder eines Altmeisters der Mediävistik *Ludwig Hödls* „Einheit und Ganzheit des Menschen im theologischen Verständnis des Heinrich von Gent" (283–299) genannt. In ihm wird an der Gestalt Heinrichs das ganze Panorama der hin und her wogenden anthropologischen Kontroverse des ausgehenden 13. Jahrhunderts vor Augen geführt. Als Vertreter der jüngeren Forschergeneration – auch diese Nennung kann nur exemplarisch sein – hat *Martin Thurner* eine philosophisch ausgreifende und dabei überaus detailgenaue Interpretation der „Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues" (373–397) vorgelegt, die historische und systematische Anliegen miteinander verbindet.

Das beigegebene Autorenverzeichnis mit Kurzbiographien der Beiträger ist zu begrüßen. Leider jedoch wird der Gehalt des Bandes nicht durch Register und Indizes erschlossen, die zwar redaktionell viel Arbeit machen, als Navigationsinstrumente durch die Publikationsflut aber heute mehr denn je unverzichtbar sind. Auch die im ganzen doch stattliche Reihe der stehengebliebenen Druck- und Satzfehler (darunter in mehreren Artikeln falsche Verweise auf Fußnoten und die dort zitierte Literatur) lassen beim Benutzer ein Stirnrunzeln zurück.

In seinem die Brücke zur gegenwärtigen Diskussion schlagenden Beitrag über „Moral und Modernisierung" stellt *Wilhelm Vossenkuhl* fest: „Das Ethos der Würde der Person, das in christlich geprägten Gesellschaften der Moral zugrundelag, muß nun begründet und verteidigt werden. Es ist kein integraler Teil der gegenwärtigen – fragmentierten – Moral mehr." (423) Die Festschrift Heinzmann leistet einen Beitrag zur historisch-systematischen Selbstvergewisserung über den Personbegriff und damit zu seiner eingeforderten Begründung und Verteidigung.

Joachim R. Söder (Bonn)

Bettina Dietrich, Darstellung von Einfachheit. Die Idee des Schönen in Marsilio Ficinos Grundlegung einer Metaphysik des Geistes. (= Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Bd. 21), Verlag Wilhelm Fink, München 2000, 208 S., ISBN 3-7705-3480-8.

Marsilio Ficinos Selbstverständnis als großer Erneuerer der platonischen Tradition wurde von einer Vielzahl seiner Interpreten in einem lediglich doxographischen Sinn gedeutet. Die kulturgeschichtliche Bedeutung seiner verdienstvollen Übersetzungen und Kommentare, mit denen er der europäischen Welt erstmals seit der Antike wieder das Gesamtwerk Platons und Plotins zugänglich machte, wird dadurch vereinseitigt. Denn übersehen wird dabei, dass der ‚Platonismus' bei Ficino als Potential ebenso eigenständiger wie innovativer philosophischer Entwürfe wirksam wird. Die genuin philosophische Leistung des Florentiner Renaissancephilosophen hervorgehoben zu haben, ist das Verdienst einer Reihe von Studien, die am Münchner Universitätsinstitut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance unter der Leitung von Stephan Otto entstanden sind. Die vorliegende Dissertation von Bettina Dietrich legt dar, wie bei Ficino die platonische Idee des Schönen in einen eigenständigen geistmetaphysischen Entwurf integriert ist.

Im ersten, grundlegenden Kapitel ihrer Studie (36–88) zeigt die Verfasserin, wie die Metaphysik Ficinos darin ihre stringente Begründung gewinnt, dass er die absolute Einheit konsequent als vollkommene Einfachheit *(perfecta simplicitas)* konzipiert. Bereits auf dieser prinzipiellen Ebene des Begriffs des Absoluten nimmt Ficino eine Umakzentuierung vor, mit der er sich vom plotinischen Modell einer stufenweisen „Ausstrahlung" (12,

132) der Vielheit aus der Überfülle des absoluten Einen entfernt: „Im Gegensatz zu einem *unum*, das sich in die Welt der Vielheit entfaltet und in seinem Rückgang wieder einfaltet in sich selbst, kann aus einem Einfachen nichts Vielfältiges hervorgehen.“ (37) Da sie alles Vielfältige abgrenzend aus sich ausschließt, damit selbst aber nicht durch ein Endlich-Vielfältiges begrenzt werden kann, denkt Ficino die absolute Einfachheit als die selbst unendliche Grenze (58: *terminus infinitus*) alles Endlichen. Diese von Ficino aus dem Gedanken absoluter Einfachheit subtil entfaltete „Grenzkonstruktion“ (12, 58, 132, 136) mit ihrem „diffizilen Einschluss- Ausschlussverhältnis“ (132) wird von Dietrich als Prinzip eines neuen metaphysischen Entwurfs interpretiert, der mit dem Modell einer ‚Abstrahlung‘ (12, 72, 158) von der absoluten Einfachheit operiert. Damit entfernt sich Ficino von der aristotelisch-scholastischen Kategorie der Seinskausalität: „Das bedeutet, dass die *unitas* – als *simplex* nicht mehr einsetzbar in einem Ausstrahlungsmodell – keine Wirkungen generiert, die ihr als ‚Ursache‘ extrinsisch gegenüberstehen, sondern als Prinzip gesetzt wird, von dem eine Abstrahlung zustandekommt, denn das *principium* wird auch als *terminus* bestimmt – eine Abstrahlung also von dem intrinsischen und dadurch identisch verbleibenden Prinzip als Grenze, welche die Unendlichkeit des Materiellen ausschließt.“ (72; vgl. 48f)

Die Abgrenzung des Absoluten als in sich unbegrenzt einfach bleibendes Prinzip eröffnet nun einen Problemhorizont, als dessen Lösung Ficino seine Geistmetaphysik konzipiert. Durch seinen Einfachheitsgedanken stellt Ficino den absoluten Formgrund in einen extremen Gegensatz zur formlosen allgemeinen Materie. Daraus ergibt sich das Problem, wie der materiellen Vielheit der Welt überhaupt ihre konstitutive Formung durch das begrenzende Einheitsprinzip vermittelt werden kann (12, 59). Die Aufgabe dieser „verendlichenden Darstellung eines als unendlich zu denkenden Prinzips“ (72) leistet nach Ficino der menschliche Geist in seiner Reflexionsfigur der Selbstbezüglichkeit: „Der Geist hat sich als schöpferische Instanz eingeschaltet in die Sicht eines seine Identität wahrenden Gottes auf die unendlich zu erschaffende Welt der Dinge“ (67). Zu dieser Vermittlungsleistung wird der Geist befähigt, weil er auf der höchsten Stufe seiner Wirksamkeit die proportionslos unendliche Einfachheit in einem der zeitlichen Diskursivität enthobenen Akt unmittelbar-intuitiven Erkennens „berühren“ kann (56, 78, 84, 90). Das Unendliche kann dadurch zur begrenzenden Form alles Endlichen werden, dass es der Geist seiner Erkenntnistätigkeit als absolutes „Maß“ voraussetzt (91, 102). Durch den intuitiven Zugang zur absoluten Einfachheit selbst wird der Geist in die Lage versetzt, alles Endliche als mehr oder weniger vollkommen zu messen, zu beurteilen, einzuschätzen und damit begrenzend zu bestimmen. Das Universum wird so konstituiert als „Andersheit der Einheit zur Darstellung bringende Bewegung des Geistes [...]. Im Akt des Begrenzens hebt der Sehstrahl des Geistes die materiale Unendlichkeit, indem er sie durch Formen begrenzt, aus dem ‚Abgrund der Finsternis‘, aus der Dunkelheit des Unerkannten ins Licht der Erkenntnis und – in der Welt des Denkens – überhaupt erst ins Sein.“ (67)

Wenn den Dingen ihre Bestimmung aus der messenden Tätigkeit des Geistes zuteil wird, so besteht die Weltwirklichkeit in jenen Relationen, die der Geist in seinen vergleichenden Operationen (er-)findet und setzt und bis zu seinem absoluten Maß unendlich extrapolieren kann. Das Konzept eines das Unendliche in der Endlichkeit ausmessenden Geistes wird von der Verfasserin als Voraussetzung dafür erwiesen, dass bei Ficino an die Stelle der aristotelisch-scholastischen Substanzmetaphysik eine Ontologie modal-relationaler Ähnlichkeiten tritt, in denen die unendliche Einfachheit in der Endlichkeit in der Weise der Abstrahlung optisch-geometrisch darstellbar wird (15, 101, 104, 119). Die verschiedenen Seinsstufen erweisen sich somit als *modi* der resolvierenden und komponierenden Auf- und Abstiegsbewegung der Seele (121). Wenn sich die Seele allen Seinsbereichen angleicht, so nimmt sie diese damit in die Bewegung der Selbstbezüglichkeit des Geistes hinein und vermittelt ihnen dadurch ihre bestimmende Grenze am absoluten Maß des Unendlichen. Treffend hebt Dietrich im Hinblick auf diese Begründungsstruktur hervor, dass Ficino eine am aktiven Handlungsaspekt (nicht mehr an vorgegebenen ontologischen Stufen) orientierte Geistmetaphysik intendiert, um den „unermeßlichen Handlungsspielraum“ der Seele bewußt machen zu können (121, 167).

An zentralen Stellen der Argumentation und zusammenfassend im letzten Kapitel ihrer Studie macht Dietrich darauf aufmerksam, wie Ficino von den Erfordernissen seines geistmetaphysischen Entwurfes her einem geistigen Vermögen erstmals jene Bedeutung zuerkennt, die es dann im Verlauf der frühneuzeitlichen Entwicklung entfalten wird. Dem inneren Sinnesvermögen der „Imagination“ kommt in Ficinos Modell einer welthaften Darstellung absoluter Einfachheit eine innovative Schlüsselstellung zu. Durch die Imaginationskraft kann die sinnliche Wirklichkeit auf eine Weise in die selbstreflektorischen Vermittlungsleis-

tungen des Geistes mit einbezogen werden, die nicht in einem rezeptiven Verhältnis von den Körpern abhängig ist. Die *imaginatio* wird von Ficino als jene produktiv Bilder erzeugende Entwurfskraft frei gesetzt, „durch die der Geist die Dinge der Außenwelt in seinen Schaffensprozess mit einbeziehen kann" (121). Ficinos Deutung der Imagination als Fähigkeit des Geistes, sich unendlich kreativ in der endlichen Sinnenwelt frei zu entfalten, wird Giordano Bruno darin radikalisieren, dass er die imaginative Konstruktion der Welt ausdrücklich und vorwiegend in poetisch-künstlerischen Sinnbildern durchführt (vgl. 63).

Es ist das leitende Erkenntnisinteresse der Verfasserin, die Bedeutung der Idee des Schönen in einem geistmetaphysischen Entwurf aufzuzeigen, der auf die kreative Sichtbarmachung absoluter Einfachheit zielt. Im Abschnitt über die „Transzendentalität des Schönen" (132–163) stellt Dietrich dar, wie Ficino im Unterschied zu Thomas von Aquin das Schöne nicht mehr als „Hinzufügung" zum Sein begreift, die vom Denken an den Dingen als objektive Kennzeichen einer schönen Form rezeptiv erkannt wird. Für Ficino ist die über-seiende Einfachheit der Identitätsgrund des Schönen, weil sie durch keine Unreinheit, Veränderung oder Vielheit zerstreut ist. Die grundlegende Bedeutung der Transzendentalbestimmung des Schönen für die Wirklichkeit des menschlichen Geistes zeigt Ficino in seiner innovativen Deutung des platonischen Gedankens einer „Erzeugung im Schönen" (Symp 206 b 7f). Die Kraft des Eros, Leben hervorzubringen, sieht Ficino in der darstellenden Tätigkeit des Geistes wirksam. In der Erzeugung von Ähnlichkeiten der göttlichen Einfachheit kann sich der menschliche Geist dem unsterblichen göttlichen Leben angleichen. Mittels der Idee des Schönen erreicht Ficino das Argumentationsziel seines gesamten geistmetaphysischen Entwurfs, die Unsterblichkeit der Seele zu denken (114–119).

Dietrichs Studie gelingt es, in hoher Sensibilität und Konzentration nicht nur die Grundstrukturen, sondern auch die philosophische Originalität und Tragfähigkeit von Ficinos geistmetaphysischem Schönheitskonzept deutlich zu machen. Das ausgeprägte Differenzierungsbewusstsein der Verfasserin zeigt sich nicht nur darin, dass sie Ficinos eigenständige Positionen stets vom aristotelisch-scholastischen Erbe wie von seinen (neu-)platonischen Quellen gleichermaßen abzuheben weiß. Darüber hinaus verweist Dietrich auch auf Entwicklungen innerhalb von Ficinos Denken selbst, wie diese sich beispielsweise in der Frage nach der Aufstiegsbewegung des Geistes und seiner unendlichen Grenze zwischen dem Symposionkommentar *De amore* und dem Hauptwerk *Theologia Platonica* dokumentieren lassen (158). Besonders erhellend sind die zahlreichen Strukturparallelen, die Dietrich zwischen Ficino und dem Denken des Nicolaus Cusanus aufweist (13–15; 34–38; 45–47; 61–64; 68–70; 95–101). Mit hohem Diskretionsvermögen leistet sie damit einen wertvollen, weil auf die Struktur des Denkens selbst bezogenen Beitrag zur umstrittenen Frage nach einer Cusanus-Kenntnis bei Ficino. Im Hinblick auf die von Dietrich hervorgehobenen, zahlreichen inneren Affinitäten zwischen den beiden Denkern kann ihr Schlussurteil wohl kaum mehr angezweifelt werden: „Gemeinsame gedankliche Motive zwischen den beiden Philosophen sind sicherlich nur zu einem Teil in der ähnlichen Interpretation gleicher Quellen zu suchen und lassen sich einzig durch eine Kenntnis der kusanischen Schriften erklären." (46)

Lediglich an zwei Punkten hatte der Rezensent den Eindruck, dass die Autorin das von ihr selbst gesetzte hohe Niveau nicht ganz durchhielt. Eine der Stärken von Dietrichs Darstellung besteht darin, dass sie Ficinos Denken fast durchgängig von dessen eigener Begrifflichkeit her interpretiert. Um die Ablösung der Substanzkategorie in der Ontologie des Universums durch das Modell relational-modaler Darstellungen bei Ficino zu verdeutlichen, übernimmt Dietrich aber den von Heinrich Rombach in seiner Cusanus-Interpretation geprägten Begriff der „Funktion" (104f). Für das Gehör des Rezensenten hat die Rede vom „Funktionalismus" aber gegenwärtig einen überwiegend technizistisch-zweckrationalistischen Beiklang, der sowohl für das cusanische wie für das ficinische Universum auszuschließen wäre. – Ein zweiter Vorbehalt des Rezensenten ist mehr inhaltlicher Natur und betrifft die Ausführungen Dietrichs zur Gottesfrage bei Ficino. Im entsprechenden Kapitel (119–131) stellt die Autorin treffend heraus, dass Gott bei Ficino nicht mehr als „Stoppsignal", also als letzte Partizipationsursache des welthaften Relationsgefüges gedacht wird. Die Welt besteht für Ficino nämlich in jenem Darstellungsgefüge, das vom menschlichen Geist kreativ bis ins Unendliche ausgemessen werden kann. Wenn Dietrich daraus aber die Konsequenz zieht, dass nach Ficino auch die Seele „nicht an Gott zurückgebunden sei" (130), so bleibt dies für den Rezensenten schwer nachvollziehbar. Zur Begründung ihrer Position führt die Verfasserin die Aussage Ficinos an, dass der Seele die „Regelhaftigkeit" der welthaften Relationen selbst innerlich sei. Damit scheint dem Rezensenten aber nicht der Gottesbezug der Seele negiert zu sein, sondern vielmehr zum Ausdruck gebracht zu

werden, dass dem Geist die Prinzipien seiner messenden Tätigkeit in einem der Diskursivität von Raum und Zeit enthobenen Apriori gegeben sind. Es wird damit genau jene intuitive Unmittelbarkeit benannt, die von Dietrich in ihren Ausführungen über das „Berühren" der göttlichen Einfachheit durch die Seele überzeugend herausgearbeitet worden ist. Damit scheint ihre Position zur Gottesfrage in einem gewissen Widerspruch zu stehen. Zur Bestätigung ihrer Thesen zum Gottesbegriff Ficinos führt Dietrich etwas unvermittelt ein Gleichnis an, welches nach der Lesart des Rezensenten gerade die gegenteilige Aussageintention verfolgt: Ficino vergleicht die Seele mit einem Bild, welches entsteht, wenn Gott in einen Spiegel blickt (Theol. Plat. XII, 4). Dietrich scheint das Gleichnis so zu verstehen, als ob hier *Gott* als „Reflex- und Spiegelcharakter des menschlichen Geistes" gesehen werde (119; 130). In den kurzen und etwas vagen Ausführungen zu dieser ebenfalls an Cusanus erinnernden (vgl. *De visione dei, De filiatione dei*) Spiegelmetapher macht es die Autorin aber nicht plausibel, warum das Gleichnis nicht, wie von der Vergleichsstruktur unmittelbar nahegelegt, als Ausdruck einer totalen Abhängigkeit der Seele von der Gegenwart des göttlichen Blicks gelesen werden soll. Wert und Bedeutung von Dietrichs Studie insgesamt werden durch diesen Einwand des Rezensenten jedoch nicht ernsthaft in Frage gestellt.

Martin Thurner (München)

Aloysius Winter, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants (= Europaea memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen. Reihe I: Studien Bd. 11), Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 2000, XIX+600 S., ISBN 3-487-11081-4.

Aloysius Winter, langjähriger Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und philosophisch-theologische Propädeutik in Fulda, arbeitet nicht nur auf exegetisch-bibeltheologischem Gebiet wie zum Hebräerbrief oder im Bereich der Dogmatik, sondern verschreibt sich dezidiert als katholischer Theologe der Durchdringung der Kantschen Philosophie. Dabei stellt er sich nicht in jene Tradition katholischer Theologen, die den Alleszermalmer selbst zwischen die Zähne nehmen wollten und sich dabei noch heute die Zähne an ihm ausbeißen. Bekanntlich wurde Kants Denken im 18. und 19. Jahrhundert so massiv von katholischen Autoren angegriffen – man denke nur an die Verrisse von Benedikt Stattlers *Antikant* 1788 bis zu Jakob Zallingers *Disquisitionum philosophiae Kantianae* 1799 –, daß die parallel verlaufende positive katholische Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie nicht nur übertönt, sondern mit der Indizierung des Kantschen Werkes am 11. 6. 1827 zunächst zum Stillstand kam. A. Winter berichtet davon, wie auch er sich noch 1963 vorschriftsmäßig einen kirchlichen Dispens einholte, um Kants Bücher lesen und aufbewahren zu dürfen.

Winter ergreift nun aber nicht einfach die Partei der Kantianer und schließt sich auch keiner bestimmten theologischen Lesart Kants an, etwa der einstmals so produktiven Schule J. Maréchals. In seinen Studien zu Kant hat er es sich zum Ziel gesetzt, die „übersehenen und nicht rezipierten positiven Ansätze und Überlegungen zu entdecken, die auch und gerade heute für die (katholische) Theologie hilfreich und fruchtbar sein könnten" (xiif.). Dazu hat er sich eine lange philosophiegeschichtliche Vorarbeit auferlegt, die nicht nur die gesamte Akademie-Ausgabe bis in die kleinsten der von Kant überlieferten Reflexionen oder Vorlesungsmitschriften umfaßt, sondern auch die philosophische und theologische Literatur des 18. Jahrhunderts sowie die Forschungsgeschichte besonders des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Eine erste Frucht dieser großen Arbeit sind zahlreiche Aufsätze, von denen dieser Band bis auf eine Studie zum Einfluß des späten Locke auf Kant (erschienen in: Aufklärung 1 (1986) 27–66) neun Aufsätze aus den Jahren 1975–1992 versammelt, d. h. alle größeren Arbeiten des Autors, die sich um die „philosophische Theologie Kants" drehen. Sie werden hier zu einer Gesamtschau vereinigt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, das auch reichlich Titel des 18., 19. und frühen 20. Jahrhunderts aufführt, sowie ein Verzeichnis der Namen füllen gut weitere 80 Seiten. Ein Sachindex wäre sehr hilfreich gewesen, hätte aber den Umfang des Werkes noch vergrößert. Das Geleitwort von Norbert Hinske ordnet Winters Studien in die neueste Forschung zu Kants Religionsphilosophie ein und hebt die Bedeutung der Winterschen Arbeiten für die begriffsgeschichtliche und religionsphilosophische Forschung hervor.

Drei Aufsätze untersuchen die theologischen und theologiegeschichtlichen Hintergründe der Philosophie Kants sowie sein Verhältnis zu den Konfessionen. Kant wird dabei nicht einfach als Pietist oder „Philosoph des Protestantismus" etikettiert, sondern Winter differenziert nach einem Durchgang durch Kants religiöses Leben seine theologischen Studien und seine Werke dahingehend, daß er „zwischen den Konfessionen" stehe

und man ihn gerade so „einen *Philosophen des Ökumenismus* nennen“ (47) könne. Ein Aufsatz zur „transzendentalen Theologie der Erkenntnis“ (389) diskutiert nicht nur bisherige Ansätze der Kantrezeption in der Theologie (v. a. K. Rahner), sondern sucht, sehr eng an Kants Denken bleibend, nach einem Beitrag Kants für die heutige Theologie. Eine Spezialuntersuchung widmet sich dem Thema „Gebet und Gottesdienst bei Kant“ (115–161), wozu besonders auf die Religionsschrift eingegangen wird. Der Gottesidee ist eine Untersuchung zum „Gotteserweis aus praktischer Vernunft“ (257–343) gewidmet. Ebenso gilt eine Untersuchung der Seele („Seele als Problem der Transzendentalphilosophie Kants unter besonderer Berücksichtigung des Paralogismus-Kapitels“, 163–255, eine werkgenetische Untersuchung zur Problematik der Seele als Substanz) und der Welt als teleologisches Ganzes („Die Kritik der Urteilskraft vor dem Hintergrund der Kantschen Religionsphilosophie“, 345–387). Den für katholische, aber auch evangelische Theologie so sperrigen Primat der Idee der Freiheit bei Kant erkennt Winter an und interpretiert ihn nicht einfach weg (358, 505–508 gegen G. A. Sala), widmet ihm aber keine eigene Untersuchung. Vielmehr behandelt er die Freiheitsidee in seiner letzten Abhandlung „Transzendenz bei Kant. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens“ (477–512), die dem Motiv erkenntnistheoretischer oder metaphysischer sowie theologischer Transzendenz im Gesamtwerk nachgeht. Hier endet Winter mit einem Blick auf das *Opus postumum* damit, Freiheit als „Sichbestimmenlassen aus Gott“ (511) mit Kant nun auch über Kant hinaus zu denken.

Wer die manchmal mühselige, aber um so spannendere Lektüre der zahlreichen, oft in seitenlangen Fußnoten versteckten Einzelhinweise nicht scheut, wird reichlich belohnt. Es bestätigt sich der Hinweis des Geleitwortes, daß Winters Arbeiten eine wahre „Fundgrube an Hinweisen“ (ix) darstellen, in denen uns der Verfasser unzählige kleinere und größere Edelstein seiner Lektüren anbietet. Da ein Sachindex fehlt, sei hier auf einiges aufmerksam gemacht: die Erklärung Kantscher Begriffe aus der damaligen philosophischen und theologischen Literatur wie „substratum“ (206 ff.), „innerer Sinn“ (213 ff.), „Postulat“ (312 ff. Anm. 171), „Erhörlichkeit“ (125 f.), „Gunstbewerbung“ (127 f.), „heucheln“ (133 Anm. 90), „Kirchendienst“ (152 f. Anm. 196); die Deutung verschiedener Metaphern wie der fackeltragenden Philosophie als Magd der Theologie (431 ff.), der konzentrischen Kreise für das Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungsreligion (433–437), des Schulmetaphysikers als „*Luftbaumeister*[s] der mancherlei Gedankenwelten“ (D. J. Swift, 76 Anm. 137).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Bezüge, die Winter über die einschlägige Literatur hinaus zwischen Kants Lektüre und seiner denkerischen Entwicklung herstellen kann wie z. B. hinsichtlich der Antinomienlehre (Chr. A. Crusius, J. Locke, 175–179), des ontologischen Gottesbeweises in der englischen Diskussion (R. Boyle, S. Clarke, 264 ff. Anm. 25) und des moralischen Gottesbeweises (J. C. Hennings, Chr. A. Crusius, J. N. Tetens, 230 ff. Anm. 293). In dieser Hinsicht ist der mit „Theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants“ überschriebene achte Beitrag (425–476) besonders ergiebig. In ihm werden über Josef Bohatecs Werk hinaus Bezüge zu den deutschen Theologen und Philosophen Johann August Ernesti (1708–1781), Johann Joachim Spalding (1714–1804), Christian Wilhelm Franz Walch (1726–1784) und Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792) herausgearbeitet. Ebenso finden sich zahlreiche Hinweise auf Kants Beziehung zum englischen Deismus, z. B. neben J. Locke M. Tindal, J. Toland, J. Hawkesworth, D. Hume, Shaftesbury, wobei Winter jeweils die Kant zugängliche oder sogar von ihm benutzte Übersetzung ausfindig macht.[1] Manche dieser Edelsteine warten darauf, geschliffen und in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt zu werden. Hingewiesen sei besonders auf die von Winter gefundene Entsprechung von Kants Deutung der Prädestination (Religionsschrift A 168 f., B 178 f. Anm.) mit der berühmten Sentenz des Ignatius von Loyola „Glaube so an Gott, als ob der ganze Erfolg der Dinge von dir, nichts von Gott abhinge; verwende aber so alle Kraft auf sie, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde“ (130 f.), die eindeutig auf die Neuzeitlichkeit des ignatianischen Denkens hinweist (vgl. Karlheinz Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der ‚Geistlichen Übungen‘ des Ignatius von Loyola, Freiburg 1998, 378–382).

Bei der Fülle der Einzelheiten fällt es einem nicht leicht, ein abschließendes Urteil über diesen Sam-

[1] Sehr übersichtlich, aber ohne Klärung der Verwendung durch Kant werden die bis 1781 verfügbaren Ausgaben und dt., franz. oder lat. Übersetzungen der Werke Lockes, Leibniz’ und Humes zusammengestellt bei Christian Hauser, Selbstbewußtsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens (FMDA II. 7) (Stuttgart-Bad Cannstadt 1994) 152 ff.

melband von Spezialuntersuchungen zu fällen. Die Quellenarbeit Winters beeindruckt, bereichert und regt in verschiedenste Richtungen an, erfordert vom Leser aber auch höchste Konzentration und gute Vertrautheit mit Kants Werken. Winter trifft ausgewogene, entschiedene, vor allem jedoch differenzierte Urteile in seinen Interpretationen. Welche Bedeutung Kant für die Theologie in heutiger Zeit haben kann, ist zwar angedeutet (Philosoph des Ökumenismus oder Möglichkeiten einer Transzendentaltheologie, die „zu den Wurzeln", zu Gott führt, s. 47, 422 ff.), aber noch nicht in einem systematischen Zusammenhang entwickelt. Man darf nur hoffen, daß Aloysius Winter die von ihm gewünschte freie Zeit bleibt, über die lange und „gründliche Auseinandersetzung mit Kants Schriften" hinaus sein „fundiertes Gesamturteil" (xiii) auszuarbeiten, das als Synthese der bisherigen Einzelstudien sicherlich ein gewichtiger Beitrag zum Verhältnis von Theologie und Philosophie am Beispiel Kants und seiner Religionsphilosophie werden wird – als Ausdruck einer im besten Sinne umfassenden ‚katholischen' Rezeption des Kantschen Denkens.

Ulli Roth (Freiburg i. Br.)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 5: Schriften und Entwürfe (1799–1808). Unter Mitarbeit von Theodor Ebert hrsg. v. Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Verfasser des Anhangs Kurt Rainer Meist. Düsseldorf 1998, Felix Meiner Verlag Hamburg, 827 S., ISBN 3-7873-0909-9.

Der mehr als ein Jahrzehnt nach seiner Erstankündigung der philosophischen Forschung übergebene Werkband hat weitgehend den Charakter einer Materialiensammlung. Fortlaufende, in sich abgeschlossene philosophische Texte bilden darin eine Ausnahme. Erst in Verbindung mit den jeweils umfangreicheren, an anderen Stellen (im *Editorischen Bericht*) abgehandelten Sachfragen sowie mit Textstücken aus benachbarten Werkbänden erkennt der Leser schrittweise die Bedeutung dieser Edition. Innerhalb der inzwischen auf 17 Bände angewachsenen Werkreihe, steht der Band in Nachbarschaft zu den *Jenaer Kritischen Schriften* (Bd. 4) und den *Jenaer Systementwürfen I* (Bd. 6).

Zum Textkorpus:

Den Angaben über Manuskriptbeschaffenheit und Überlieferung im *Editorischen Bericht* zufolge befinden sich die meisten Handschriften im Hegelnachlaß der *Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz* in Berlin. Textzeugnisse über diese Teile des Nachlasses stammen hauptsächlich von K. Rosenkranz (*Hegel's Leben*, Berlin 1844) und R. Haym (*Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857). Die früheste, von Hegel selbst angelegte Manuskript-Ordnung ist nicht mehr erhalten. Außerdem wurde die ursprüngliche Textmenge durch die Manuskriptdurchsicht von Rosenkranz und Haym in nicht bekanntem Umfang verringert. Die Textdarbietung in diesem Band verfolgt sinnvollerweise gegenüber den bisherigen Editionen der Hegel-Manuskripte (Lasson, Dilthey, Mollat) nicht das Ziel einer Integration des heterogenen Materials in ein einheitliches Konzept, sondern beläßt die Manuskripte in ihren jeweiligen Texteinheiten und ordnet sie chronologisch nach ihrer Entstehungszeit.

Die Gruppierung der Texte und Fragmente unter ihren entsprechenden Titeln folgt keiner sichtbaren sachlichen Ordnung. Die Unterschiedlichkeit der Textsorten erfordert jeweils besondere Editionsprinzipien und Regeln für die Gestaltung des textkritischen Apparates. Die Materialvielfalt macht einen sorgfältigen und aufwendigen *Editorischen Bericht* notwendig, ohne den der Leser orientierunglos bliebe.

Den umfangreichsten (und wohl auch inhaltlich bedeutendsten) Teil bilden die *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799–1803)* (1–219). Die darin enthaltenen Textstücke gehören zu einem Konzept, mit dessen Niederschrift Hegel noch in Frankfurt begann und dann wiederholt neu ansetzte, ohne es fertigzustellen. Die Chronologie legt die vorgenommene nochmalige Untergliederung in 4 Gruppen mit Texten ganz unterschiedlicher Länge nahe:

- *Vorarbeiten und Entwürfe (1799–1801)* (1–25)
- *Jenaer Entwürfe und Ausarbeitungen (1801)* (27–158)
- *Fragmente einer Reinschrift (1802/03)* (159–202)
- *Exzerpte und Notizen (1801/02)* (203–219)

Bei diesen Stücken handelt es sich in der überwiegenden Zahl um noch vorhandene Manuskripte im Berliner Hegelnachlaß, die Hegel für eine von ihm konzipierte Schrift über die Verfassung des Deutschen Reiches angefertigt hat. Die chronologische Anordnung der Fragmente in diesem Band hat zur Absicht, die fast 4-jährige Genese der Schrift in ihren Konzeptionsstufen und ihren Zusammenhang mit der *Reinschrift* transparent zu machen. Die einzelnen Phasen werden im *Editorischen Bericht* vorgestellt, die ihnen zugeteilten Fragmente in der Zugehörigkeit zur geplanten Schrift über

die Verfassung Deutschlands problematisiert. Der textkritische Apparat unterhalb des Textes verzeichnet die Abweichungen von den älteren Editionen G. Mollats (1893), G. Lassons (1913/1923) und J. Hoffmeisters (1936). Aus dem mehrmalig wiederholten Ansatz der Schrift leiteten Rosenkranz und Haym den Leitgedanken bzw. Titel der Schrift ab: „Deutschland ist kein Staat mehr!". Damit ist aber laut des *Editorischen Berichtes* der „wirkliche Sinn von Hegels staatswissenschaftlicher These" falsch ausgelegt worden. Hegel sei vielmehr der Auffassung, daß der Niedergang des Staates Deutschlands seinen Grund in der Vertauschung von Staatsrecht und Privatrecht habe.

Die *Texte zur Habilitation (1801)* (221–253) werden in der lateinischen Originalfassung veröffentlicht und umfassen 1) die gedruckten Habilitationsthesen für die mündliche Disputation zur Erlangung der Venia legendi. Die Druckvorlage bildet hierbei F. W. J. Schellings Handexemplar. Schellings Notizen auf der Rückseite des Titelblattes werden wiedergegeben. Sie lassen Rückschlüsse auf den Verlauf der Disputation zu. 2) Das zuerst von Hoffmeister (1936) veröffentlichte Manuskript, das einen vor der Disputation niedergeschriebenen Entwurf für den mündlichen Disputationsvortrag enthält. 3) Die *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum* (Jena 1801). Dieser Text stellt die eigentliche Habilitationschrift dar, von der es nur noch wenige Originaldrucke gibt. Das der Druckfassung vorausgegangene umfangreichere deutsche Manuskript ist verlorengegangen (es entstand noch vor Hegels Übersiedlung nach Jena und unabhängig vom Habilitationsvorhaben). Trotzdem wird im *Editorischen Bericht* der Anspruch erhoben, die Frage nach dem Verhältnis der Druckschrift zum ursprünglichen Manuskript als das zentrale Problem der Entstehungsgeschichte der Planetenschrift zu lösen. Revidiert werden sollen in diesem Zusammenhang auch die von Rosenkranz verursachten Irrtümer über die Beziehungen Hegels zu Schelling zur Zeit seiner Jenaer Anfänge (624). Schelling bezog sich demnach nicht nur auf die Druckschrift Hegels, sondern auch auf die deutschsprachige Urfassung. Sein Referat greife auf weitergehende systematische Gesichtspunkte bei Hegel zurück. Diese Darstellung der Entstehungsgeschichte der Planetenschrift hat weitgehend den Charakter einer interpretierenden Textanalyse.

Insgesamt 3 Fragmente, die Hegel für den Vortrag seiner beiden Vorlesungen (Logik und Metaphysik; Einleitung in die Philosophie [über das praktische Interesse der Philosophie]) in seinem ersten Lehrsemester anfertigte, werden unter dem gemeinsamen Titel *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02)* ediert (255–275). Es sind Reste eines verschollenen Teils des Berliner Hegelnachlasses. Der kurze Text der Vorlesungsankündigung im *Anhang* (654) hätte es verdient, mit in den Haupttext aufgenommen zu werden, statt ihn im *Editorischen Bericht*, wo er nicht vermutet wird, zu plazieren. Das Fragment *Logik und Metaphysik* wurde zum Teil von Rosenkranz in seiner Hegel-Biographie bereits mitgeteilt. Die von Hegel schließlich abgebrochene Vorlesung ist an anderer Stelle durch die aufgefundene Nachschrift Troxlers bezeugt worden. Diese Fragmente sind von eminenter Bedeutung für die Erforschung der Genese der Hegelschen Philosophie in Jena.

Das *System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03)* (277–361) hat ein erstmals von Rosenkranz erwähntes Manuskript in Reinschrift aus dem Hegelnachlaß zur Textgrundlage. Textlücken sind wahrscheinlich, aber nicht mit letzter Sicherheit festzustellen. Frühere Drucke wurden von Lasson (1913) bzw. (1923) und Mollat (1893) realisiert. Die heute gültige zeitliche Einordnung für diesen Entwurf (wie für weitere Jenaer Schriften) beruht auf den buchstabenstatistischen Untersuchungen H. Kimmerles.

Bei den *Fragmente*[n] *aus Vorlesungsmanuskripten (1803)* (363–377) handelt es sich um die Erstpublikation dreier Fragmente, die im Sommer 1803 entstanden. Sie stammen aus demselben Konvolut des Hegelnachlasses wie die Vorlesungsmanuskripte aus dem WS 1801/02 und gehören anscheinend zu einer von Hegel im Sommersemester 1803 angekündigten Vorlesung (Philosophiae universae delineationem etc.). Das erste Ms. ist stark überarbeitet. Es war für den mündlichen Vortrag bestimmt und ist Teil eines ursprünglich wesentlich längeren Textes, aber vom Textbestand der Manuskripte von 1803/04 zu trennen. Der systematische Kontext, zu dem es einmal gehörte, läßt sich kaum noch erschließen. Hegel greift darin das schon in der *Differenz*-Schrift von 1801 formulierte „Bedürfnis der Philosophie" auf. Bei dem zweiten Ms. handelt es sich inhaltlich um eine Ausarbeitung zur Philosophie des Geistes, die das Wesen des Geistes gegen den Begriff der Natur abgrenzt; der Text legt ebenso eine Abgrenzung gegenüber Schelling und den von diesem vertretenen Primat der Kunst als höchster Erkenntnis nahe. Die Zugehörigkeit zu dem im WS 1803/04 vorgetragenen Systementwurf wird im *Editorischen Bericht* verneint. Das dritte Ms. ist ebenfalls dem Berliner Hegelnachlaß entnommen. Zur Textherstellung wird die Wiedergabe bei Rosenkranz (1844, 180 f.) mitbenutzt. Nach der Buchstabenstatistik entstand

dieses Fragment im Sommer 1803. Inhaltlich handelt es sich wie bei dem voranstehenden Text um eine Ausarbeitung zur Geistesphilosophie (um die Funktion von Mythologie und Kunst im konkreten Leben des Volksgeistes). Parallelen zum Systementwurf von 1803/04 lassen sich anführen. Hier ergibt sich also entstehungsgeschichtlich eine (strittige) Berührung mit den *Jenaer Systementwürfen I.* Inhaltliche Erwägungen im *Editorischen Bericht* führen zu der Annahme, daß dieser Text im Rahmen von Vorstudien zum Systementwurf 1803/04 erarbeitet wurde. Doch kann auch nicht ausgeschlossen werden, daß das Manuskript zu einer Vorlesung des Sommersemesters 1803 gehörte.

Das Manuskript *Wer denkt abstract? Reinschrift (1807)* (379–387) stammt ebenfalls aus dem Berliner Hegelnachlaß und ist offensichtlich kein Fragment. Der von Förster und Boumann gefundene Aufsatz wurde bereits mehrfach ediert, zuerst in Band 17 der Freundesvereinsausgabe (1835). Abgefaßt wurde der Aufsatz ab April 1807. Zu welchem Zweck er von Hegel ausgearbeitet wurde, ist unklar, vermutlich aber für ein besonderes gesellschaftliches Lesepublikum, vielleicht als ein zugleich belehrender und unterhaltender Artikel. Stil und unterhaltende Absicht des Aufsatzes machen die Annahme eines solchen Zwecks und Gebrauchs zumindest naheliegend (681).

Als Grundlage der Edition von Artikeln *Aus der Bamberger Zeitung (1807/08)* (389–447) dient das einzige, lückenhaft noch erhaltene Exemplar dieses Blattes, das Hegel in den Jahren 1807 und 1808 redaktionell betreute. Die private Zeitung wurde damals viel gelesen. Sie hatte die Gestalt eines zeitgenössischen Nachrichtenmagazins, das täglich erschien (pro Jahr im Durchschnitt 350 Nummern) und die Leser über allgemeine politische Entwicklungen aller Länder informierte. Sie unterlag strenger Zensuraufsicht. Die Verfasser der Artikel wurden namentlich nie mitgeteilt. Hinsichtlich Hegels Redaktionstätigkeit ist zunächst ein hohes Informationsdefizit zu verzeichnen. In seine Redaktionszeit fiel eine Maßregelung der Zensurbehörde mit der Auflage, nur noch offiziell anerkannte fremde Quellen ausschöpfen zu dürfen. Dagegen hatte sich Hegel zu rechtfertigen. Die in dem Band mitgeteilten Artikel sind nach zwei Klassen aufbereitet und im Druckbild voneinander unterschieden: 1) Beiträge, die Hegel zum Verfasser haben oder seine redaktionelle Tätigkeit indirekt dokumentieren; 2) zweifelhafte Materialien. Die äußere chronologische Ordnung des Erscheinens der Zeitung wurde bei der hier getroffenen Auswahl prinzipiell beibehalten. Die einzelnen Stücke wurden nachträglich durchnummeriert. Echte Kommentare, die eine Stellungnahme Hegels zu bestimmten Ereignissen anzeigen, sind bei redaktionellen Zusätzen zu den Artikeln selten. Von besonderem Interesse ist die Gruppe von Artikeln, die Nachrichten betreffen, für die Hegel von den Zensurbehörden belangt wurde.

Im Anschluß an die chronologisch geordneten Textgruppen der Edition stehen *Ergänzungen* (449–508), die von Rosenkranz veröffentlichte Texte aus dem zu seiner Zeit noch umfangreicheren Nachlaß Hegels und Mitteilungen R. Hayms, die sich teils erweiternd, teils korrigierend auf diese Texte beziehen, zum Inhalt haben; im einzelnen: *Zur Kritik der Verfassung Deutschlands* (Rosenkranz 1844, 236–239). – Zwei Textauszüge aus derselben Quelle (Rosenkranz 1844, 192 f.), betitelt *Aus den Jenaer Vorlesungen.* Diese Mitteilungen stammen aus dem gleichen Konvolut wie die Vorlesungsmanuskripte aus dem WS 1801/02 und dem Sommer 1803; die ihnen zugrunde liegenden Manuskripte haben sich nicht erhalten. Im Prinzip liegt damit ein Wiederabdruck bestimmter Partien aus *Hegels Leben*, einschließlich des Kommentars von Rosenkranz (bzw. Haym 1857) vor. – *Über das Naturrecht* (Rosenkranz 1844, 132–141; Haym 1857, 164 f.) enthält weitere Mitteilungen aus dem Rosenkranz und Haym noch geschlossen verfügbaren Konvolut zu einer Vorlesung Hegels über das Naturrecht. Das Manuskript ist in Hegels Nachlaß nicht mehr vorhanden. Erstmals kündigte Hegel im Sommersemester 1802 Vorlesungen über das Naturrecht an, ebenso dann auch in den folgenden Semestern bis zum Sommer 1805. – Unter dem Titel *Über das System der Philosophie* werden zwei Textbruchstücke aus dem heute stark verminderten Konvolut von Hegel-Manuskripten nach Rosenkranz (1844, 181–186, 188 f.) ediert. Diese Textausschnitte wurden von Rosenkranz einer Einleitung zu einer Vorlesung zugerechnet, die aber ansonsten das gesamte System der Philosophie darstellen sollte. Eine solche Vorlesung hat Hegel erst im Sommersemester 1803 gehalten. An dieser Stelle ist die Frage angebracht, warum diese Texte nicht direkt im Anschluß an die Vorlesungsmanuskripte abgedruckt wurden? – Die beiden Passagen des Textes *Über „speculative Philosophie“* stehen bei Rosenkranz (1844, 212–214, 214 f.) im Kontext der Entwicklung der *Phänomenologie des Geistes*, als Weiterentwicklung der Einleitungen in das System seit 1804. Die Zugehörigkeit des ersten Textes ist nicht sicher zu entscheiden: entweder bildet er die Vorstufe zur letzten Fassung der Einleitungen in das System der Jenaer Vorlesungen, oder einen Teil des verschollenen Auszugs aus dem Ganzen der *Phänomenologie.* Der zweite Text enthält die

Schlußbemerkung des Kollegs über spekulative Philosophie im Sommersemester 1806. – Das *Fragment vom Dreieck der Dreiecke* wird nach dem Text von Rosenkranz im *Literaturhistorischen Taschenbuch* von Prutz (Leipzig 1844, 158–164) mitgeteilt und mit der verkürzten Version in der Hegel-Biographie von Rosenkranz (158–164) abgeglichen. Gedanklich liegt dem Text eine naturphilosophische, an der platonischen Tradition orientierte Konzeption zugrunde, die die Funktion des Dreiecks für die Bildung der Natur benutzt. Darüberhinaus wird der Dreiecksgedanke mit der christlichen Trinitätslehre verbunden. Das Ms. wird im *Editorischen Bericht* der Habilitationsschrift von 1801 zugeordnet, zu der es eine „nicht näher zu beschreibende Nebenstudie" bilden könnte (708). – Das *Jenaer Notizenbuch (1803–1806)* (438–508) wird nach Rosenkranz (*Kritische Xenien Hegel's etc.*, in: *Königsberger Literatur–Blatt* 1841/42; außerdem *Hegels Leben* 1844, 537–555) wiedergegeben. Das Original aus dem Hegelnachlaß gilt als verschollen. Das von Rosenkranz auch als „Wastebook" betitelte Buch wurde von ihm nur auszugsweise veröffentlicht. Die auf der umfangreicheren Erstveröffentlichung von 1841/42 beruhende Wiedergabe wird mit dem zweiten Abdruck von 1844 kritisch verglichen. Außerdem erfolgt ein Parallelabdruck der Mitteilungen von Rosenkranz über die Beschaffenheit des Quellenmaterials. Das Notizenbuch Hegels enthält eine Sammlung von Exzerpten aus wissenschaftlichen Publikationen verschiedener Fachrichtungen und außerwissenschaftlichen Quellen, sowie Auszüge aus zeitgenössischen philosophischen Schriften. Das umfangreiche, gebundene Buch enthielt keine persönlichen Aufzeichnungen Hegels. Aufgrund des Exzerptcharakters vieler Notizen ist Hegels Autorschaft in vielen Fällen fragwürdig. Gegen die von Rosenkranz vorgeschlagene Entstehungszeit (1803–1806) werden zwar Vorbehalte angemeldet, eine andere Lösung wird aber nicht angeboten.

Unter den auf die *Ergänzungen* folgenden *Beilagen* (509–530) befinden sich: 1) ein vierzeiliges Gedicht („Entschluß") (511), dessen Ms. aus dem Jahre 1801 im Hegelnachlaß nicht mehr vorhanden ist. Es erschien zuerst 1841 in der Vossischen Zeitung. Anläßlich einer Gedächtnisfeier der Freunde und Schüler Hegels wurde es am 10. Todestag des Autors vorgetragen. 2) Eine Gliederungsnotiz auf einem einzelnen Notizzettel (512) aus dem Berliner Hegelnachlaß, datiert auf die Zeit vor April 1801; sie wurde zuerst von Hoffmeister (*Dokumente* 1936) veröffentlicht. 3) Hegels *Beitrag zur Spinoza-Edition von H. E. G. Paulus* (513–516). Bei der zuletzt genannten Beilage handelt es sich um einen Druck, der Hegels Mitwirkung an der zweibändigen Spinoza-Ausgabe sämtlicher nachgelassener Werke und Zeugnisse von H. E. G. Paulus (1803) dokumentiert. Der Beitrag erschien innerhalb der lateinischen Einleitung in den zweiten Band. Hegel stellt darin einen kritischen Textvergleich zwischen den von Murr 1802 erstmals nach dem lateinischen Original edierten Randbemerkungen Spinozas aus seinem Handexemplar des *Tractatus theologico-politicus* mit einer bis dahin nur bekannten französischen Übersetzung dar (die Paulus im ersten Band seiner Ausgabe abdruckte). Unterhalb des Hegelschen Textes wird der entsprechende Passus aus Murrs authentischer Wiedergabe der Anotationes wiedergegeben, auf den sich der Vergleich bezieht. Die Textreproduktion und der dazu gehörende editorische Kommentar sind nicht nur für die Hegel-Forschung, sondern auch für das Studium der spinozanischen Philosophie und die Erforschung der Geschichte der Spinoza-Rezeption im Deutschen Idealismus von hoher Bedeutung. Der Vf. des *Editorischen Berichts* mutmaßt, daß Paulus andere, nämlich kritisch kommentierende Reflexionen Hegels aus editionstechnischen Gründen von der Publikation ausgeschlossen habe (723). Daß Paulus in seiner Rezension der Murrschen Publikation (Allg. Lit.-Zeitung von 1803) teilweise diesen Hegelschen Kommentar benutzte, ist allerdings reichlich spekulativ (723). Eine solche weitreichende Behauptung muß überprüfbar sein und verlangt nach der Wiedergabe der Rezension, die aber hier unterbleibt. 4) *Mathematica* (517–530). Die chronologisch nach dem Zeitpunkt der Niederschrift geordneten mathematischen Aufzeichnungen befinden sich auf verstreut in Hegels Nachlaß vorgefundenen Manuskripten zwischen 1799 und 1808. Sie enthalten mehr oder weniger komplexe Rechnungen. Ihr Zusammenhang mit den jeweils benachbarten Texten ist nicht nachzuweisen. Die Überlieferung sei Zufall, da es für Hegel kein notwendiges Interesse an der Erhaltung der Rechnungen gegeben habe. Ein Zweck der Rechenoperationen läßt sich an den Notizen nicht ablesen. Nicht in allen Fällen ist aber auszuschließen, daß eine Rechnung zu dem Ms. gehört, dem es angebunden ist, so könnte z.B. Nr. 6 zu den *Jenaer Systementwürfen I* (*GW* 6) gehören; auch bezüglich Nr. 8 ist der Zusammenhang mit den *Jenaer Systementwürfen II* (*GW* 7) nicht sicher nachzuweisen, aber das Gegenteil eben auch nicht. Deshalb hätten solche Rechnungen in den jeweiligen Band gehört, der die Manuskripte ediert, die ihre Quelle ausmachen.

Die Rubrik *Zweifelhaftes* enthält lediglich die Zeichnung aus Dreiecken, das sog. „göttliche Drei-

eck", von einem einzelnen unbeschrifteten, in Privatbesitz befindlichen Blatt (533). Es ist keinem anderen schriftlichen Kontext Hegels zuzuordnen. Die Urheberschaft Hegels ist weder zu beweisen noch zu widerlegen. Insbesondere läßt sich die Zuordnung zu dem *Fragment vom Dreieck der Dreiecke* (477–482) nicht sicher nachweisen.

In den *Nachrichten über Verschollenes* werden Zeugnisse zusammengestellt, die Hinweise auf nicht mehr auffindbare Texte oder Manuskriptteile aus der Jenaer Zeit enthalten (535–539); zum Teil wurden sie zuletzt von Rosenkranz benutzt: *1. Zur Habilitation*, *2. Aus den Jenaer Manuskripten*, *3. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *4. Vorlesung über Philosophie der Natur und des Geistes*.

Zum Anhang:

Der *Anhang* zum Editionsteil des Bandes (541–827) enthält im wesentlichen den *Editorischen Bericht*, *Anmerkungen* und ein *Personenverzeichnis*. Der *Editorische Bericht* gibt Auskünfte zur Textbeschaffenheit, Überlieferung und Entstehungsgeschichte der einzelnen Textgruppen und deren Gliedern. Er bietet weit mehr als die üblicherweise dem Leser philosophischer Textausgaben mitgeteilten Daten. Thematisiert und ausführlich erörtert werden spezielle Aspekte und Probleme, die mit der Edition und den edierten Texten auftreten. Entscheidungen über Datierung und Zusammenhänge von Manuskripten und Drucken werden auf der Grundlage eingehender inhaltlicher Analysen getroffen. Nachdem der Vf. über das „Verhältnis zwischen der formalen Beschaffenheit und den chronologischen Beziehungen zwischen den einzelnen Fragmenten" gesprochen hat, stellt er die verschiedenen Textgruppen einzeln vor und geht dabei anhangsweise auf die Entstehungszusammenhänge ein. Bei diesem Vorgehen folgt er streng der Gliederung der edierten Texte.

Die sachlichen *Anmerkungen* weisen Hegels explizite Hinweise auf zeitgenössische Publikationen und andere Autoren nach. Ein historischer Kommentar, der Quellen erschließt, deren Gedanken Hegel für seine Ausarbeitungen verwertete, wird ausdrücklich ausgeschlossen. Der Anspruch der Anmerkungen ist auf der einen Seite also eher bescheiden; zu den vielen Namen historischer Personen werden z. B. keine biographischen oder historischen Erläuterungen gegeben. Diese Beschränkung ist aufgrund des Umfangs und der komplizierten Überlieferung der Texte auch verständlich und sinnvoll. Auf der anderen Seite werden in einigen Fällen Erläuterungen z. B. zu Exzerpten gegeben, die Mißdeutungen vorbeugen sollen. Mit ihnen werden aber Sachanmerkungen deutlich zu einem interpretierenden Kommentar umgewandelt. Interpretation und Sachinformation bzw. Quellennachweise laufen zudem ineinander. Die Anmerkungen haben oft den Charakter von historisch-philosophischen Traktaten von mehreren Buchseiten. Von solchen Abhandlungen hätte die Ausstattung des Apparates entlastet werden können, um sie z. B. in einer separaten Monographie oder in einem Begleitband zusammenzufassen. Damit wäre Raum frei geworden für direkte Informationen, die ein historischer Kommentar für den Leser zum besseren Textverständnis in der Regel zu erschließen hat und die gerade für diesen Band dringend benötigt werden. Es muß doch wohl erst einmal darum gehen, die Lesbarkeit der Originaltexte zu gewährleisten, und erst danach um Fragen der Interpretation. So wie der Band aufgebaut ist, lenken die langen Kommentare vielleicht von der Lektüre der Texte ab, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf drängende Forschungsfragen zu richten. Die von Meist im *Editorischen Bericht* und in den *Anmerkungen* verfaßten Einzelstudien beeindrucken allerdings durch ein hohes Maß an Sachkenntnis und souveränem Überblick über die verwickelten Zusammenhänge der Textüberlieferung sowie ihrer Entstehungsgeschichte vor dem Hintergrund der Entwicklung des Hegelsschen Denkens in Jena und Bamberg. Die (nicht leicht verständliche) interpretierende Auswertung stellt einen wertvollen Forschungsbeitrag dar. Die Heterogenität der in diesem Band edierten Textsorten (Entwürfe, Reinschriften, Exzerpte, Vorlesungsmanuskripte, Drucke) durchbricht alle Standards von Ordnungprinzipien neuerer Editionen. Der Zusammenhang kann daher kein sachlicher sein, sondern soll durch die Chronologie hergestellt werden. D. h. die Genese des hegelschen Denkens wird in besonderem Maße hervorgehoben. Sie wird aber andererseits auch durch die Bandanordnung wieder durchbrochen. Die Inhomogenität der Materialien ist nicht das Verschulden der Herausgeber, sondern hat objektive Gründe, die wenigstens zum Teil in der Gesamtanlage der *GW* zu suchen sind, etwa in der von vornherein nicht intendierten Unterteilung in Druckschriften und handschriftlichen Nachlaß. Doch dies genauer zu beurteilen, ist nicht Gegenstand meiner Besprechung. Es kann schließlich auch nicht Aufgabe des Rezensenten sein, die problembeladene Editionsgeschichte dieses Bandes zu ergründen und zu bewerten. Wo immer die Gründe für die ungewöhnlich lange Verzögerung des Erscheinens dieses Bandes liegen und wie man sie bewertet, es ist bedauerlich, daß der Forschung dadurch so bedeutende Materialien und Beiträge

zur Entwicklung der hegelschen Philosophie über ein Jahrzehntlang vorenthalten worden sind. Wer sich nicht auf Umwegen Textkenntnis verschaffen konnte, mußte bei der Anfertigung seiner Forschungsarbeit Lücken und Unwägbarkeiten in Kauf nehmen. Fast sogar schon in Vergessenheit geraten, tritt der Band nun glücklicherweise an die gelehrte Öffentlichkeit. Der interessierte Leser kann gespannt sein auf die aus dem Studium der edierten Materialien erwachsenden Beiträge zur Erforschung der Philosophie Hegels wie auch des Deutschen Idealismus.

Werner Euler (Trier)

Thomas Kalenberg, Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels (= Hegel-Deutungen, Bd. 5), F. Meiner Verlag, Hamburg 1997, 422 S., ISBN 3-7873-1347-8.

Hegel and the Philosophy of Nature, edited by Stephen Houlgate (= SUNY series in Hegelian studies), State University of New York Press, New York 1998, 354 S., ISBN 0-7914-4144-X.

Thomas Kalenberg gliedert seine auf eine Dissertation zurückgehende Arbeit in drei Teile. Der erste Teil interpretiert die ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* einschließlich das Selbstbewußtseinskapitel. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Hegels Naturphilosophie, und zwar zunächst mit der Vorbereitung des Übergangs der Logik zur Naturphilosophie innerhalb der *Wissenschaft der Logik* und dann mit der Naturphilosophie, wie sie in der *Enzyklopädie*, in den von Hegels Schülern aus den Vorlesungen über Naturphilosophie zusammengestellten sogenannten Zusätzen und in den bisher veröffentlichten Vorlesungsnachschriften zugänglich ist. Die Naturphilosophie wird schwerpunktmäßig interpretiert: Mechanik, Licht und Farbe, Organik. Der dritte Teil untersucht die aus der Naturphilosophie resultierende Struktur des Selbstbewußtseins.

Nach Kalenberg hat die Hegelsche Naturphilosophie auch heute noch Bedeutung, weil die damaligen Voraussetzungen im wesentlichen dieselben geblieben sind, nämlich die Entzweiung von Natur und Geist, von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Diese Entzweiung, die mit einer Zerstörung der Umwelt durch die moderne Technik einhergeht, hat sich sogar noch verfestigt: „So wäre die Hegelsche Philosophie heute aktueller als selbst zu Hegels Zeiten, und vielleicht sind auch die Bedingungen der Zeit günstiger, sie zu verstehen.“ (IX) In Hegels Naturphilosophie soll der Mensch die Natur als sein Gegenbild entdecken, in der Natur soll der Geist zu sich selber kommen. Das Naturstudium wird so zur Befreiung des Geistes und zur Befreiung der Natur. Das Selbstbewußtsein erweist sich als Schlüssel zum Verständnis der Hegelschen Naturphilosophie (vgl. XI f., XXVI). Kalenberg gibt zwar hiermit Hegels Gedankengang korrekt wieder, sieht aber in keiner Weise dessen Problematik. Seine Arbeit gerät zu einer einzigen Verteidigung der Hegelschen Position gegen die neuzeitliche Naturwissenschaft und ihre Vertreter. Diejenigen, die wagen, von diesem Standpunkt aus die Hegelsche Naturphilosophie zu beurteilen, haben nach Kalenberg Hegels Naturphilosophie einfach nicht begriffen. Maßstab der Beurteilung kann seiner Meinung nach nicht die moderne Naturwissenschaft sein, sondern nur die Hegelsche Logik (vgl. 28, 321 f., XIV f.). Eine solche Position, die sich von vornherein gegen jede Kritik immunisiert hat, läßt sich nicht leicht widerlegen. Um die Gesamtproblematik allererst sichtbar zu machen, soll deshalb im folgenden der Hegelsche Ansatz zunächst vom Standpunkt des Rezensenten skizziert werden. Es bietet sich hierfür ein Durchgang durch die ersten Kapitel der *Phänomenologie* an, wie er auch von Kalenberg einleitend vorgenommen wird. Während dieser den Text lediglich pointiert zusammenfaßt, soll im folgenden eine kritische Auseinandersetzung versucht werden.

Der Standpunkt der sinnlichen Gewißheit stellt einen Versuch dar, das Individuelle des wahrgenommenen Gegenstandes auszusagen. Normalerweise halten wir es durchaus für möglich, auf einen individuellen Gegenstand zu verweisen, nämlich innerhalb eines pragmatischen Kontextes, einer gegebenen Redesituation. Wir bedienen uns dabei auch sprachlicher Ausdrücke, die naturgemäß immer etwas Allgemeines bezeichnen, mit deren Hilfe wir aber doch aufgrund des pragmatischen Kontextes in der Lage sind, auf das individuell Konkrete zu verweisen. Die von Hegel vorgestellte sinnliche Gewißheit ist nun dadurch gekennzeichnet, daß sie ein Dieses, Hier und Jetzt, ganz unmittelbar, ohne Kontextberücksichtigung aussagen will. Daß das nicht möglich ist, kann Hegel leicht nachweisen, da wir schon in der sprachlichen Artikulation beim Allgemeinen sind.

Es stellt sich die Frage, warum Hegel mit einer so merkwürdigen Bewußtseinsgestalt wie dieser sinnlichen Gewißheit beginnt und sie zudem als eigene Gestalt des Bewußtseins vor der Wahrnehmung behandelt, somit ihr eine eigene systematische Dignität zuerkennt. Es handelt sich um eine abstrakte Einstellung des Bewußtseins zum Gegenstand, die offenbar für Hegel aufgrund bestimmter systemati-

scher Absichten große Bedeutung hat. Der Verweis auf philosophiegeschichtliche Positionen kann helfen, diese Bedeutung zu eruieren. Man kann den verschiedenen Stadien der sinnlichen Gewißheit verschiedene Positionen des antiken Skeptizismus zuordnen, die Hegel schon zum Teil im *Skeptizismusaufsatz* seiner frühen Jenaer Zeit erörtert hatte.[1] Aber auch auf die Bedeutung des neueren Skeptizismus läßt sich verweisen. D. Hume vertritt die Auffassung, daß Sinneseindrücke und Vorstellungen unmittelbar aufeinander bezogen sind, so daß jedem einfachen Eindruck eine einfache Vorstellung entspricht.[2] Hier wird eine sensualistische Wahrnehmungstheorie begründet, die den Wahrnehmungsvorgang auf einzelne Empfindungen reduziert und ihn aus deren Zusammensetzung rekonstruieren will. Der Wahrnehmungsvorgang wird so zu einem ganz punktuellen Ereignis gemacht, wie er auch in Hegels Darstellung der sinnlichen Gewißheit thematisiert wird. Bei Hume wird übrigens deutlich, warum Wahrnehmung so atomistisch zerlegt wird. Im Hintergrund steht die neuzeitliche Naturwissenschaft mit ihrem Kausaldenken, die komplexe Zusammenhänge durch Reduktion auf einfache, mathematisch erfaßbare zu erklären sucht. Wir befinden uns hier an der Schwelle zur neuzeitlichen physiologischen Betrachtung der Wahrnehmungsvorgänge, die Bewußtseinsvorgänge in ihre Einzelelemente zerlegt, und dies nicht nur im Sinne eines methodischen, sondern ontologischen Reduktionismus, der die Priorität des komplexen, kontextabhängigen Wahrnehmungsvorgangs aus dem Blick verloren hat. Beachtet man diesen Zusammenhang, dann erscheint der Beginn der *Phänomenologie* mit der sinnlichen Gewißheit, die ganz unmittelbar den sinnlichen Eindruck wiedergeben will, keineswegs so abwegig, wie man zunächst vermuten könnte.

Wie überwindet Hegel nun den Standpunkt der sinnlichen Gewißheit? Er insistiert darauf, daß wir immer schon beim Allgemeinen sind, wenn wir individuell Konkretes aussagen wollen. Diese Argumentation ist zwar richtig, insofern wir es in der sprachlichen Artikulation immer schon mit dem Allgemeinen zu tun haben, trifft aber nicht das eigentliche Problem, das darin besteht, daß wir vor aller Einzelempfindung sinnliche Gegenstände unmittelbar, aber komplex, kontextabhängig erfassen. Die Zerlegung des Wahrnehmungsvorgangs in Einzelempfindungen ist ein nachgeordneter Vorgang, der seine methodische Berechtigung hat, wenn er nicht zu dem genannten ontologischen Reduktionismus führt. Auf die Bedeutung dieser Unmittelbarkeit der Wahrnehmung wurde in der Phänomenologie unseres Jahrhunderts z. B. in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* hingewiesen. Indem Hegel auf diesen Gesichtspunkt nicht aufmerksam macht, begibt er sich der entscheidenden Widerlegung des Standpunkts der sinnlichen Gewißheit.

Die im zweiten Kapitel der *Phänomenologie* behandelte Wahrnehmung erbt die Schwierigkeiten der sinnlichen Gewißheit. Die Eigenschaften an einem Ding werden als selbständige Materien (Wärmematerie, elektrische Materie usw.) vorgestellt, die – wie der einzelne sinnliche Eindruck in der sinnlichen Gewißheit – als ganz isoliert für sich bestehend gedacht werden, so daß es zum Problem wird, wie sie als solche sich ausschließende Eigenschaften an einem Ding zusammenbestehen können. Auch hier stellt sich wieder die Frage, warum uns Hegel mit einer solchen merkwürdigen Form der Wahrnehmung bekannt macht, die den Standpunkt der sinnlichen Gewißheit nicht wirklich überwunden hat. Diese Frage läßt sich wie die vorherige beantworten. Die sensualistische Reduktion des Wahrnehmungsvorgangs auf Empfindungen wird als Naturwissenschaft ausgebildet, für die Empfindungen nicht mehr je individuelle, sondern allgemeine, quantitativ erfaßbare sind. Eine individuell gesehene Farbe, ein individuell gehörter Ton werden zu allgemeinen Eigenschaften, die als solche auch anderen Dingen zukommen können. Die Eigenschaften werden zu Materien, wie Hegel im Anschluß an den damaligen Sprachgebrauch formuliert. Es geschieht dabei lediglich eine wissenschaftliche Überformung des Standpunkts der sinnlichen Gewißheit, der ontologische Reduktionismus bleibt erhalten.

Aus der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ding und Eigenschaften in der *Wissenschaft der Logik* ist zu entnehmen, daß es sich um den Kantischen Begriff des Ding an sich handelt. Den Mangel des transzendentalen Idealismus sieht Hegel nämlich darin, daß er das Ding an sich abstrakt den mannigfaltigen Eigenschaften gegenüberstellt. In Wahrheit habe das Ding an sich die äußerliche Reflexion an ihm selbst.[3] Hegel hält also im Unter-

[1] Vgl. K. Düsing, Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit, in: Hegel-Studien 8 (1973) 119–130.

[2] Vgl. L. Kreimendahl, Humes verborgener Rationalismus (Berlin/New York 1982) 32.

[3] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd 11: Wissenschaft der Logik. Erster Band, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke (Hamburg 1978) 332,18 ff.

schied zu Kant eine Erkennbarkeit der Dinge an sich für möglich.

Wie überwindet Hegel nun den Standpunkt der Wahrnehmung? Auch hier hätte er wieder die Möglichkeit gehabt, auf die spezifische Unmittelbarkeit der Wahrnehmung, ihre vorwissenschaftliche Eigenständigkeit zu verweisen. Dem Verallgemeinerungsstreben der Wissenschaft, deren quantitativer und kausaltheoretischer Betrachtungsweise könnte dabei durchaus ein methodisches Recht zugestanden werden, ohne allerdings einen Reduktionismus zu akzeptieren, der zu einer realen Verselbständigung der Eigenschaften bzw. Materien gegenüber dem Ding führt. Hegel geht diesen Weg nicht, sondern macht sozusagen aus der Not eine Tugend. Die aus der vorgeführten reduktionistischen Wahrnehmungstheorie resultierende Verselbständigung der Materien wird als Ausgangspunkt anerkannt, der allerdings immanent überwunden werden soll. Damit hat Hegel eine der folgenreichsten Entscheidungen im Argumentationsgang der *Phänomenologie* getroffen, die durch sein am Anfang der Jenaer Zeit formuliertes – man könnte sagen – Axiom motiviert ist, daß Entzweiung das Bedürfnis der Philosophie und Aufgabe der Philosophie das Denken der Antinomie ist.[4] Wie gezeigt, mußte Hegel diesen Weg nicht unbedingt gehen; es bestand durchaus eine Alternative zur Umgehung der dornigen Pfade der Dialektik, deren Verfolgung ihn nun zu gewaltsamen Lösungen zwingt.

Hegels weitere Argumentation gestaltet sich wie folgt. Die sich verselbständigenden Eigenschaften können einerseits nicht zusammen an einem Ding existieren und schließen sich aus, andererseits sollen sie an dem Ding – als negativer Einheit gedacht – zusammenkommen können. „Es [das Ding der Wahrnehmung] ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das *Auch* der vielen Eigenschafften, oder vielmehr *Materien*, β) die Negation ebenso als einfach; oder das *Eins*, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschafften, und γ) die vielen *Eigenschafften* selbst, die Beziehung der zwey ersten Momente [...]."[5] Es ist hierbei zu beachten, daß das Ausschließen der als Materien gedachten Eigenschaften in einem strikten Sinn zu verstehen ist. Auch miteinander eigentlich verträgliche Eigenschaften schließen sich aus, weil sie – ein Erbe der sinnlichen Gewißheit – ganz isoliert für sich betrachtet werden: „Es wird also von dem Dinge gesagt, *es ist* weiß, *auch* kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber *insofern* es weiß ist, ist es nicht kubisch [...]."[6] Das als negative Einheit gedachte Ding muß dann entsprechend besonders gedacht werden. Es ist nicht mehr das Ding als Träger vieler Eigenschaften, sondern ein Ding, das seine Einheit nur in Beziehung auf andere Dinge und in Ausschließung dieser konstituieren kann. Die ‚Logik des Wahrnehmens' kommt zur Erkenntnis, daß die beim Übergang von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung zur Erscheinung gekommene ‚Negativität' so gedacht werden muß, daß Einheit und Unterschied des Einen und Vielen in ein und derselben Beziehung behauptet werden müssen. Der Gegenstand ist *„in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst, für sich insofern er für anderes,* und *für anderes insofern er für sich ist"*[7]. Diese Stelle kann als der „expliziteste Beitrag der ganzen Phänomenologie zu einem Verständnis von Hegels Theorie des Widerspruchs"[8] angesehen werden. Hegel behauptet hiermit die bloß formelle Gültigkeit des Nichtwiderspruchsprinzips. Er will sicherlich nicht ein Fundamentalprinzip der Logik umstoßen, sieht sich aber doch genötigt, in den Dingen einen realen Widerspruch anzunehmen. Soll nun über einen solchen gesprochen werden – und das ist ja das Hauptanliegen der Hegelschen Logik, gelangt die dem formalen Nichtwiderspruchsprinzip notwendigerweise folgende Sprache an die Grenzen ihrer Ausdrucksmöglichkeit.

Die Kraft wird von Hegel als Einheit der sich ausschließenden Materien konzipiert. Aufschlußreich ist, wie in der *Wissenschaft der Logik* die Kraft eingeführt wird, nämlich als Realisierung des Verhältnisses von Ganzem und Teilen.[9] Es handelt sich also nicht um den Kraftbegriff der Physik (Masse x Beschleunigung), sondern eher um einen am Phänomen des Organischen orientierten Kraftbegriff. Im einzelnen unterscheidet Hegel zwischen der sich äußernden und in sich zurückgedrängten

---

[4] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 4: Jenaer kritische Schriften, hrsg. von H. Buchner u. O. Pöggeler (Hamburg 1968) 12,26; 24 ff.

[5] G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 9: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede (Hamburg 1980) 73,19–26.

[6] Ebd. 76,29–31.

[7] Ebd. 79,4–6.

[8] M. Westphal, Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung, in: Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes', hrsg. von H. F. Fulda u. D. Henrich (Frankfurt a. M. 1973) 101. – Hinzuzunehmen wäre eine Stelle im Kapitel über Kraft und Verstand: „Es ist der reine Wechsel, oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken." (G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 9, 98,32–33)

[9] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 11, 358,10.

Kraft. Damit die Kraft sich äußert, muß sie von einer anderen Kraft sollizitiert werden. Diese Bestimmung erinnert an Leibniz' Kraftbegriff.[10] Das Spiel der Kräfte eröffnet Einblick in das Innere der Dinge, das als übersinnliche, wahre Welt der Gesetze in Erscheinung tritt. An diesem Reich der Gesetze übt nun Hegel Kritik. Er richtet sich gegen Newtons Gravitationsgesetz, das irdische Mechanik (Galilei) und Himmelsmechanik (Kepler) in einer umfassenden Theorie zusammenfaßt. Wie aus der Naturphilosophie hervorgeht, insistiert er auf der Besonderheit der irdischen Verhältnisse und vertritt damit einen spekulativen Geozentrismus, der in gewisser Hinsicht die Kopernikanische Revolution wieder in Frage stellt und zum antiken Geozentrismus zurückkehrt.[11] Weiter kritisiert er, daß den Gesetzen Notwendigkeit fehle. Es werde nämlich zwischen der Kraft und ihrer Erscheinung, die in einem Gesetz ausgesprochen wird, unterschieden, so daß Gesetz und Kraft einander gleichgültig werden. Er bezieht sich dabei u. a. auf Galileis Fallgesetz, dessen Notwendigkeit er also in Frage stellt.[12] Der eigentliche Mangel des Gesetzes besteht darin, daß der innere Unterschied des Gesetzes nur in den Verstand fällt, nicht an der Sache selbst gesetzt wird, so daß es beim bloßen Erklären, beim Hererzählen der Momente des Gesetzes bleibt. Die anfängliche Unterscheidung zwischen Kraft und ihrer Erscheinung, die sich im Gesetz ausdrückt, wird schließlich gänzlich zurückgenommen, indem behauptet wird, daß die Kraft ganz so beschaffen sei wie das Gesetz.

Aus diesen Darlegungen zum Kraftbegriff ist zu entnehmen, daß Hegel Schwierigkeiten hat, seinen am Begriff des Lebens orientierten Kraftbegriff zum physikalischen Kraftbegriff in Beziehung zu setzen. Denkt man an die Anfänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft zurück, so ist es ein Verdienst des Cartesischen Dualismus zwischen res extensa und res cogitans (trotz aller sonstigen Problematik), Natur als mathematisch erfaßbare vorstellig gemacht zu haben, in der okkulte Kräfte keinen Platz haben.[13] Die neuzeitliche Naturwissenschaft unterscheidet sich von der antiken dadurch, daß die Physik zur Mechanik im philosophischen Sinn wird. Mit Hilfe einer neuen Experimentierkunst wird das natürliche Geschehen in seine Bestandteile zerlegt, durchaus in der Überzeugung, daß es sich um keine widernatürliche Verletzung der Natur handelt.[14] Dies ist der positive Sinn einer mechanischen Physik. Eine andere Sache ist, daß die so verstandene Mechanik zu einer Weltanschauung im Sinne eines ontologischen Reduktionismus werden kann. Wenn auch die neuzeitliche Naturwissenschaft vielfältiger Ergänzungen und Korrekturen bedurfte und bedarf, so bleibt doch der Ansatz gültig, Naturqualitäten soweit wie möglich auf quantitative Verhältnisse zu reduzieren. Da diesem Versuch in der Praxis Grenzen gesetzt sind, ist neben der exakt quantitativen Erfassung eine phänomenologische Beschreibung sinnvoll, die insbesondere in bezug auf das Organische praktische Bedeutung besitzt.[15] Wenn Hegel sich also eher am organischen als physikalischen Kraftbegriff orientiert, kann dies im Sinne einer phänomenologischen Naturbeschreibung als Ergänzung der ‚harten Physik' verstanden werden. So meint es aber Hegel nicht, wie aus seiner Kritik an Newtons Gravitationsgesetz und Galileis Fallgesetz zu entnehmen ist. Er stellt vielmehr das Verfahren der neuzeitlichen Naturwissenschaft im Ausgang von der andersartigen, phänomenologischen Beschreibung insgesamt in Frage, weil Kräfte nicht mehr in ihrer eigenen, qualitativen Bedeutung erfaßt werden. Diese Kritik kommt in seinem Vorwurf zum Ausdruck, daß die Kraft ganz so beschaffen sei wie das Gesetz.[16]

---

[10] Vgl. W. Bonsiepen: Artikel ‚Sollicitatio', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd 9 (Basel 1995) 1056–1058.

[11] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 9, 92,7 ff. u. R. Wahsner: Hegels spekulativer Geozentrismus, in: dies., Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis (Frankfurt a. M. 1996) 203–215 (Hegeliana Bd 7).

[12] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 9, 94 f.

[13] Vgl. W. Röd, Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus (München 1995) 119 f., 131 f.

[14] Vgl. R. Hooykaas, Das Verhältnis von Physik und Mechanik in historischer Hinsicht (Wiesbaden 1963) 10 (Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft und der Technik, Heft 7).

[15] J. F. Fries stellt neben die mathematische Naturphilosophie vermutlich erstmals eine phänomenologische Naturphilosophie. Vgl. W. Bonsiepen, Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie (Frankfurt a. M. 1997) 416 ff. (Philosophische Abhandlungen Bd 70).

[16] Newton betont, die Anziehungskraft rein mathematisch bestimmen und sich jeder Spekulation über ihr Wesen enthalten zu wollen. Hegel akzeptiert diese Betrachtungsweise auch später nicht, vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 20:

Hier wird deutlich, daß Hegel nicht zwischen einem ontologischen und methodischen Reduktionismus der neuzeitlichen Naturwissenschaft unterscheidet, also in der neuzeitlichen Naturwissenschaft bzw. in Newtons Physik als deren paradigmatischen Darstellung einen ontologischen Reduktionismus (Mechanik im schlechten Sinn) am Werke sieht.[17] Wie gezeigt, ist diese fehlende Unterscheidung im Wahrnehmungskapitel angelegt, wo Hegel die künstliche Einstellung der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung zum Gegenstand nicht dadurch aufhebt, daß er auf die spezifische Unmittelbarkeit der Wahrnehmung verweist, angesichts deren sich jene Einstellungen als unhaltbarer Reduktionismus erweisen, sondern sich auf diese Einstellungen einläßt, im Glauben, sie durch eine Dialektik überwinden zu können, die den Widerspruch denkt. Indem er auf sie in dieser Weise eingeht, werden sie zum immanenten Ausgangspunkt seiner Dialektik und erhalten eine systembedingende Funktion. Das Resultat ist eine Merkwürdigkeit: Hegel braucht die neuzeitliche Naturwissenschaft in der degenerierten Form einer Mechanik im schlechten Sinn, um seine alternative Konzeption von Naturwissenschaft zu entwickeln. Dabei wird übersehen, daß es eine Mechanik im guten Sinn gibt, die eine solche Alternative überflüssig macht.

Für die Überwindung des seiner Meinung nach falschen Gesetzesdenkens der Galileischen und Newtonschen Physik braucht man nach Hegel keinen externen Standpunkt zu bemühen. Das ruhige Reich der Gesetze bricht unter der fälschlichen Ausblendung der es konstituierenden Randbedingungen zusammen und verkehrt sich in sein Gegenteil. Aus dieser Verkehrung resultiert der neue wahre Standpunkt, der sich schon aus dem Spiel der Kräfte ergab: das Gesetz als reinen Wechsel, als Entgegensetzung in sich selbst, als Widerspruch zu denken.[18] Für diese Position wird ein bestimmter Begriff des Unendlichen in Anspruch genommen, der alles andere als klar ist. Hegels Erklärung, daß es sich um den absoluten Begriff, das Leben, die Seele der Welt handele, ist wenig erhellend. Er sieht sich denn auch genötigt, auf die *Wissenschaft der Logik* zu verweisen, der die Exposition des Begriffs der Unendlichkeit angehöre. Das so gedachte Unendliche als Leben ermöglicht jedenfalls Hegel, den Übergang zum Selbstbewußtsein zu machen, das wie das Leben ein Unterscheiden des Ununterschiedenen bedeutet.[19]

Aus den vorstehenden Darlegungen ist zu entnehmen, daß Hegels Versuch, Schritt für Schritt von der sinnlichen Gewißheit zum Selbstbewußtsein überzugehen und diesen Gang als notwendige Abfolge zu konstruieren, mißlingt. Der Bruch in der Argumentation läßt sich klar bezeichnen. Die Überwindung der sich ausschließenden Eigenschaften bzw. Materien an einem Ding durch das Denken des Widerspruchs überzeugt nicht, ist gewaltsam. Ein ontologischer Reduktionismus, der die Beziehung zu dem kontextorientierten ursprünglichen Wahrnehmungsvorgang verloren hat und wie die sinnliche Gewißheit ganz isoliert die Eigenschaften an einem Ding betrachtet, soll dadurch überwunden werden, daß das Ding als Wesen, als Totalität, Kraft und Leben gedacht wird. Vereinfacht läßt sich dieser Vorgang so verdeutlichen: Eine abstrakte Objektivität – das isolierende Betrachten der sinnlichen Gewißheit – soll durch eine ebenfalls künstlich konstruierte Totalität, die dann als Selbstbewußtsein, Subjektivität, gedeutet wird, überwunden werden.

Man sieht hier übrigens, wie Hegel die in der Jenaer Zeit intendierte Verschmelzung seiner Logik und Metaphysik durchführen will.[20] Logisch gesehen muß er die Dialektik von Vielheit (Materien) und Einheit (Ding) spekulativ in Weiterführung der entsprechenden Dialektik des Platonischen *Parmenides* deuten, auf den er sich lobend in der *Phänomenologie*, aber auch schon früher, im *Skeptizismusaufsatz*, bezieht.[21] In der *Jenaer Logik* (1804/05) wird diese Problematik bei der Behandlung des Verhältnisses von numerischem Eins und Vielem sowie bei der Erörterung des Unendlichen thematisiert.[22] Metaphysisch gesehen muß er Kraft

---

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. von W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas unter Mitarbeit von U. Rameil (Hamburg 1992) 260.

[17] Vgl. R. Wahsner, Naturwissenschaft zwischen Verstand und Vernunft, in: M. Buhr/T. I. Oiserman (Hg.): Vom Mute des Erkennens. Beiträge zur Philosophie G. W. F. Hegels (Frankfurt a. M. 1981) 193: Newtons und Lockes Philosophie versteht Hegel als metaphysizierenden Empirismus.

[18] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 9, 96,17–18; 98,32–33.

[19] Vgl. ebd. 99,30–31; 101,27 ff.

[20] Vgl. zu diesem Programm Hegels W. Bonsiepen, Einleitung, in: G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, neu hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont (Hamburg 1988) XXIV ff.

[21] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 9, 48,34–35; ders., Gesammelte Werke Bd 4, 207,15 ff.

[22] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 7: Jenaer Systementwürfe II, hrsg. von R.-P. Horstmann u. J. H. Trede (Hamburg 1971) 10, 29 ff.

und Leben spekulativ deuten, d. h. entgegen Kants Auffassung Kraft als ursprünglichere Kategorie als die Kausalität denken. Für Kant stellt der Kraftbegriff lediglich einen Reflexionsbegriff dar; Kraft ist ein abgeleiteter apriorischer Begriff, eine Prädikabilie zur Kategorie der Kausalität. Diesen seinen Kraftbegriff thematisiert Hegel schon in der *Jenaer Logik*, in der sich also bereits die Verschmelzung von Logik und Metaphysik anbahnt.[23] Hegels spekulative Logik ist somit von ihrem Prinzip her Onto-Logie, insofern sie metaphysische Inhalte bewußt aufnimmt.

Diese Überlegungen zu Hegels Vorgehen ermöglichen nun eine kritische Auseinandersetzung mit Kalenbergs Interpretation. Da es Hegel nicht gelingt, den Übergang von der sinnlichen Gewißheit zum Selbstbewußtsein als stringente Abfolge zu konstruieren, läßt sich Kalenbergs Hauptthese, daß der Mensch die Natur als sein Gegenbild entdeckt bzw. in der Natur der Geist zu sich selber kommt, so nicht mehr aufrecht erhalten. Diese Sichtweise, die die spekulative Naturphilosophie Schellings[24] und Hegels der romantischen Naturphilosophie verdankt, erledigt sich durch die neuzeitliche Naturwissenschaft, die notwendig reduktionistisch verfährt, da sie die Natur quantifizierend betrachtet. Nur in einer rein ästhetischen Naturbetrachtung ließe sich jenes Naturverständnis verwirklichen. Ein methodischer, nicht ontologischer Dualismus zwischen Mentalem und Naturalem bleibt weiterhin unverzichtbar, wenn man überhaupt Naturwissenschaft betreiben will.

Entsprechend ist Kalenbergs bzw. Hegels Kritik an einzelnen Positionen der modernen Naturwissenschaft zurückzuweisen. In seiner Kritik an der modernen, nachdarwinistischen Evolutionstheorie vermag Kalenberg in Hegels Naturphilosophie, in der die Stufenfolge der Natur nur durch den Begriff erfaßt werden kann, keine überzeugende Alternative aufzuzeigen (vgl. 334 f.). Faktisch führt Hegels Ablehnung der damals aufkommenden neuen Evolutionstheorie zur Restitution des alten Stufenleitermodells des Seins, das in der Abfolge von Anorganischem über Organisches und Mensch bis zu Gott die Struktur des Universums erfaßt zu haben glaubt. Hätte Kalenberg sorgfältig zwischen einer phänomenologischen und einer mathematischen Naturphilosophie unterschieden[25], hätte er einerseits die Berechtigung der modernen Evolutionstheorie anerkennen und andererseits auf der Notwendigkeit einer nur beschreibenden Methode, die wie die vergleichende Anatomie vorgeht (vgl. 332), insistieren können. Jene Unterscheidung trägt dem Umstand Rechnung, daß wir in vielen Bereichen der Naturwissenschaft, insbesondere bei der Analyse des Organismus, mit der exakt quantifizierenden Methode der ‚harten Physik' an Grenzen stoßen und uns dann nur die bloße Beschreibung übrig bleibt, die gleichwohl weiterhilft. Dennoch wird gemäß dieser Konzeption daran festgehalten, daß es – innerhalb eines methodischen Reduktionismus – sinnvoll ist, die mechanische, d. h. physikalisch-chemische Erklärung der Lebensvorgänge so weit wie möglich voranzutreiben. Es ist diese fehlende Differenzierung, die Kalenbergs bzw. Hegels Sicht problematisch macht. Einerseits argumentiert Kalenberg ganz im Sinne jener phänomenologischen Naturphilosophie, die gar nicht in Konkurrenz zur neuzeitlichen Naturwissenschaft treten will (vgl. XXIV, 231), andererseits polemisiert er mit Hegel gegen diese.

Phänomenologisch gesehen kann man versuchen, die spezifische Wechselwirkung, die in einem Organismus herrscht, zu beschreiben. Man kann dann zu Formulierungen kommen wie diese, daß das Leben als Kreis von Ursache und Wirkung das zeitliche Nacheinander aufhebt oder daß es eine causa sui darstellt oder daß die gesetzmäßige Wirkungsweise der Ursache ihre Zweckmäßigkeit ist (vgl. 308, 301 f., 304). Solche im Dienste einer bloßen Beschreibung eines Phänomens stehenden Formulierungen erklären aber nichts, sie müssen durch die kausalmechanische, quantifizierende Betrachtung der Naturwissenschaft ergänzt werden, ohne daß diese zum bloßen „Kammerdiener des Lebens" (309) herabgewürdigt werden müßte. Diese Abqualifizierung der Naturwissenschaft durch Kalenberg bzw. Hegel ist völlig unnötig. Man muß nicht bestreiten, daß der Blutkreislauf durch äußere Ursachen angetrieben wird, und nicht dazu übergehen, das Leben mit dem freien Willen zu vergleichen (vgl. ebd.). Solche Äußerungen können nicht anders als Verteidigung eines Vitalismus gedeutet werden (vgl. 297).

Ähnlich wäre im Streit um die Farbenlehre zwischen Goethe und Newton zu unterscheiden gewesen. Wie W. Heisenberg mit Recht feststellt, handeln Newton und Goethe im Grunde von verschiedenen Dingen (vgl. 240, 283). Einmal geht es um eine physikalische, einmal um eine phänomenologische Betrachtungsweise. Goethe und mit ihm Hegel anerkannten aber nicht das Recht der physikalischen Interpretation Newtons. Darin irr-

[23] Vgl. ebd. 51,21–22.

[24] Zu Schelling vgl. W. Bonsiepen, Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel, 177.

[25] Vgl. oben Anm. 15.

ten sie, und das hätte Kalenberg bei seinem Versuch, Goethes Theorie möglichst stark zu machen, auch herausstellen müssen. Für Kalenberg hingegen ist Goethes Beschreibung der Farben eine objektive, die Betrachtungsweise der mathematischen Naturwissenschaft eine bloß subjektive – ja, ihr Bedürfnis mathematischer Erfassung wird geradezu als außerwissenschaftliches bezeichnet (vgl. 283, 272).

Welche Bedeutung hat noch eine mathematische Naturwissenschaft für eine Naturphilosophie, die dort beginnt, wo für die Naturwissenschaft die Wissenschaft aufhört, nämlich mit der Besonderheit des Lebens (vgl. 409)? Die moderne Naturwissenschaft ist nur in den wenigen Paragraphen der endlichen Mechanik (§§ 263–266) vertreten (vgl. 369). Daß dieser Teil für Hegel dem bloß formellen Denken angehört und der Begriff hier der Sache nur äußerlich ist, befremdet in der Tat das heutige Bewußtsein am meisten (vgl. 113). Gleichwohl ist es für Hegel nicht so, daß Galilei, Kepler, Newton keine Bedeutung besäßen (vgl. 151 f., 174 f., 187). Seine spekulative Naturphilosophie setzt die moderne Naturwissenschaft in einem bestimmten Sinn voraus. Wie gezeigt, geht Hegel im Wahrnehmungskapitel der *Phänomenologie* von einer extrem reduktionistisch verfahrenden Naturwissenschaft, die die Materien an einem Ding ganz isoliert voneinander betrachtet, zu einer solchen über, die sich am Phänomen des Lebens orientiert. Ohne zwischen einem ontologischen und methodischen Reduktionismus zu unterscheiden, wird für ihn die Naturwissenschaft zum Ausgangspunkt seiner Dialektik, die den gegnerischen Standpunkt ‚aufhebt'. Auch wenn sie immanent überwunden werden soll, wird die Naturwissenschaft doch als Ausgangspunkt anerkannt. In diesem Sinn, als Ansatzpunkt für die bestimmte Negation (vgl. XVIII-XXII), setzt die Naturphilosophie die moderne Naturwissenschaft voraus. Hegels und damit Kalenbergs Vorgehen scheitert jedoch wiederum an der fehlenden Differenzierung. Eine Naturwissenschaft, die lediglich methodisch reduktionistisch verfährt, muß nicht ‚aufgehoben' werden, jedenfalls nicht in Hegels Sinn. Die Philosophie kann sich gegenüber einer solchen Wissenschaft darauf beschränken, wie in Kants Philosophie gewisse kategoriale Voraussetzungen aufzudecken (Kausalität, Substantialität, Wechselwirkung).

Entgegen Kalenbergs Auffassung (vgl. XXIV, 139 f., 231) muß Hegels ‚Aufhebung' der modernen Naturwissenschaft eine alternative Naturwissenschaft entwickeln, die faktisch in Konflikt mit jener gerät. Dies wird angesichts von Hegels Kritik am Trägheitsgesetz deutlich. Dieses Gesetz ist für Hegel Ausdruck des Identitätsdenkens des abstrakten Verstandes; die Materie ganz abstrakt gedacht ist die träge Materie (vgl. 136 f.). Nach Kalenberg ist hier zu beachten, daß die träge Materie für Hegel eine notwendige Gestalt der Natur darstellt und Hegel keine bessere Mechanik entwickeln will (vgl. 139 f.). Demgegenüber ist zu betonen, daß für Hegel die träge Materie nur in dem Sinn eine notwendige Gestalt der Natur darstellen kann, als sie das Moment der abstrakten Äußerlichkeit zum Ausdruck bringt, das ‚aufzuhebender' Ausgangspunkt der bestimmten Negation ist. Die partielle Anerkennung mit gleichzeitiger Negation führt faktisch zur Ablehnung dieses Gesetzes als Gesetz (vgl. 177). Daß Hegel dann Schwierigkeiten beim Verständnis des Galileischen Fallgesetzes und Newtons Erklärung der Planetenbewegung hat, ergibt sich notwendig. Konsequenterweise entwickelt er dann eine in seinem Sinn bessere Mechanik, die den freien Fall als Selbstbewegung der Materie deutet, als Schritt der Natur zum Leben (vgl. 143 f.). Im Zuge einer nicht-kausalen Betrachtung der Planetenbewegung definiert er den Begriff der Schwerkraft neu: als Selbstbewegung der freien Himmelskörper (vgl. 186 f.).

Der von Stephen Houlgate herausgegebene Sammelband geht auf Vorträge zurück, die auf dem 13. Treffen der Hegel Society of America an der Catholic University of America in Washington vom 30. 9. bis 2. 10. 1994 gehalten wurden. Ähnlich wie Kalenberg beurteilt Houlgate die Bedeutung der Hegelschen Naturphilosophie positiv. Er bedauert die Ignoranz gegenüber Hegels Philosophie und speziell seiner Naturphilosophie. Diese lobt er als eine der reichsten philosophischen Darstellungen der Natur. Nach seiner Ansicht zeigen die Aufsätze, daß Hegels Naturphilosophie bleibende Bedeutung für die Naturwissenschaften hat (vgl. XII-XV). Auch dieser positiven Einschätzung soll im folgenden widersprochen werden.

Von verschiedenen Autoren des Bandes wird das Problem des Verhältnisses zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft angesprochen. Wie Houlgate bemerkt, besteht bezüglich dieses Verhältnisses bei den Hegel-Interpreten keine Einigkeit. Für einige wird der philosophische Rahmen a priori entwickelt, für andere bestimmen die Entdeckungen der Wissenschaften den Rahmen, der von Hegel dann flexibel gehandhabt wird (vgl. XIII f.). Nach *W. Maker (The very idea of the idea of nature, or why Hegel is not an idealist)* muß das sich selbst bestimmende Denken der Logik sich begrenzen, und zwar radikal durch die Andersheit der Natur. Deshalb ist Hegel nur methodischer, nicht metaphysischer Idealist. Insofern werden die

empirischen Wissenschaften für ihn wichtig (vgl. 3 f.). Nach *E. Halper (The logic of Hegel's ‚Philosophy of Nature': nature, space and time)* werden die materiellen, der Logik äußerlichen Bestimmungen in der Naturphilosophie sukzessiv so bestimmt, daß sie zum Ausdruck der absoluten Idee werden. Hegel will zeigen, daß die Gesetze des Universums diesem inhärent sind (vgl. 46). Während von Maker und Halper eher nur das Programm der Hegelschen Naturphilosophie, die notwendig auf Andersheit und empirische Bestimmungen bezogen ist, skizziert wird, benennt *R. D. Winfield (Space, time and matter: conceiving nature without foundations)* die damit gegebenen Probleme schärfer: 1. Eine Philosophie der Natur kann nicht von etwas in der Realität Gegebenem ausgehen, da ein solches immer ungewiß ist. 2. Sie darf nicht von einem bestimmten (transzendentalen) Konstruktionsrahmen für die Interpretation der Natur ausgehen, da dieser immer relativ wäre bzw. dogmatisch vorausgesetzt werden würde. 3. Hegels Lösung besteht nun darin, den Übergang von der Logik zur Natur als freie Selbstentäußerung zu denken. Hier wird weder etwas in der Natur Gegebenes noch ein logischer Rahmen vorausgesetzt. Eine Interpretation der Hegelschen Naturphilosophie hat dann zu sehen, wie die Äußerlichkeit der Natur immanent, d. h. durch bestimmte Negation bzw. Denken der Selbstentwicklung der Natur überwunden wird (vgl. 51, 54). Auch Kalenberg war auf die Problematik der freien Selbstentäußerung der Idee zur Natur eingegangen. Er verweist darauf, daß der Übergang zur Unmittelbarkeit der Natur durch verschiedene Formen des Rückgangs auf Unmittelbarkeit in der Logik selbst vorbereitet wird. Am Schluß der Logik kehrt die Idee zu ihrem Anfang zurück, zur Unmittelbarkeit des Seins, das im Übergang zur Natur allerdings einseitig gefaßt wird (vgl. a. a. O. 97 ff.). Wie gezeigt, beginnt die sinnliche Gewißheit der *Phänomenologie* mit einer analog einseitig gefaßten Unmittelbarkeit des Seins, auf die das Bewußtsein noch in der Wahrnehmung fixiert ist und von der es sich erst durch das Denken des Widerspruchs im Übergang zu Kraft und Leben befreit. Es hatte sich gezeigt, daß der Beginn mit der Unmittelbarkeit des Seins äußerst voraussetzungsbeladen und problematisch ist, weil Hegel einen ontologischen Reduktionismus zum bestimmenden Ausgangspunkt macht. Es ließe sich im einzelnen zeigen, daß der Beginn der Naturphilosophie mit Raum und Zeit von einer ebenso problematischen Unmittelbarkeit des Seins ausgeht. Insofern muß man gegen Winfield festhalten, daß Hegel in massiver, wenn auch subtiler Form einen logischen Rahmen beim Übergang zur Natur voraussetzt. Die von Winfield angesprochene immanente Überwindung der Äußerlichkeit der Natur geschieht dann analog zur aufgezeigten problematischen ‚Aufhebung' der selbständigen Materien an einem Ding. *B. Falkenburg (How to save the phenomena: meaning and reference in Hegel's Philosophy of Nature)* betont wie Winfield, daß Hegel keine apriorische Theorie der Natur anstrebt. Er gehe phänomenologisch vor, bestimme aber die Phänomene gemäß den in der Logik entwickelten begrifflichen Strukturen (vgl. 98). Wie in der Auseinandersetzung mit Kalenbergs Interpretation ausgeführt wurde, geht Hegel in der Tat phänomenologisch vor, insofern für ihn eine beschreibende Darstellung Vorrang vor einer physikalischen, quantifizierenden hat. Wie gezeigt, versteht er aber nicht jene als Ergänzung zu dieser, sondern sucht sie als die maßgebende Methode durch bestimmte Negation einer extrem reduktionistisch verfahrenden physikalischen Einstellung zu entwickeln. Dieser Zusammenhang wird bei Falkenburg nicht deutlich. Auch die Problematik der Hegelschen Newton- und Kant-Kritik wird nicht angegangen. Wenn resümiert wird, daß für Hegel Newtons Physik in falscher Weise nach Vollständigkeit strebt und Hegel eine nicht-reduktionistische Strukturbestimmung intendiert, die die Verschiedenheit der Phänomene berücksichtigt, dann wäre doch kritisch zu fragen gewesen, ob man wie Hegel gegen Newton wieder eine Differenz zwischen irdischer und himmlischer Mechanik annehmen müsse (vgl. 114, 102). Auch zu Hegels Kant-Kritik wäre vieles kritisch anzumerken gewesen, so insbesondere bezüglich Hegels Ablehnung von Kants epistemologischer Auflösung der Antinomienlehre zugunsten der Annahme realer Widersprüche (vgl. 122 ff.).

K. R. Westphal (On Hegel's early critique of Kant's ‚Metaphysical foundations of natural science') macht Hegels Kant-Kritik zum Gegenstand seines Beitrags. Er verweist auf eine frühe, in der Regel unbeachtete Kritik, in der Hegel Kants mathematische Konstruktion der Grundkräfte der Materie kritisiert und Kraft anders als Kant, nämlich als etwas dem Selbstbewußtsein Verwandtes, interpretiert (vgl. 137 ff.).[26] Diese Phoronomie-Kritik wurde auch von anderen Kritikern Kants vorgetragen; der späte Kant macht sie sich interessanterweise zu eigen und arbeitet eine neue Dynamik der Grundkräfte aus. Es ist die Frage, ob man nun wie Westphal den späten Kant als Autorität anführen darf. Denn Kants Phoronomie kann man als

[26] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 4, 69,34–70,1 ff.

Begründung einer Dynamik auch – gegen den späten Kant und Hegel – einen guten Sinn abgewinnen.[27] Schwer nachvollziehbar ist Westphals Behauptung, daß Kants Widerlegung des Hylozoismus mißlingt (vgl. 146 ff.). Die Einführung von lebendigen Kräften – eine Vorstufe der Leibnizschen Monaden – hält er für legitim. Dies wäre allerdings eine wichtige Verteidigung der Hegelschen Naturphilosophie im Vorfeld – man denke an Hegels Kraftbegriff! Demgegenüber ist aber an die zweite Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* und an die Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe zu erinnern, welche Lehrstücke eine ernst zu nehmende Kritik an der Leibnizschen Monadologie enthalten.

Auf Hegels Stellungnahme zur modernen Evolutionstheorie gehen *D. O. Dahlstrom* (*Hegel's appropriation of Kant's account of teleology in nature*) und *E. E. Harris* (*How final is Hegel's rejection of evolution?*) ein. Dahlstrom vergleicht Hegels und Kants Kritik. Während Hegel die moderne Evolutionstheorie grundsätzlich kritisiert, weil sie seiner Meinung nach unwissenschaftlich sei, lehnt Kant sie ab, weil ihr empirische Evidenz fehle (vgl. 179 f.). Dahlstrom verweist auf neuere Untersuchungen, die zeigen, daß die Zellen bestimmen können, welche Mutationen eintreten werden. Will man Hegels Sicht mit der modernen Evolutionstheorie verbinden, müßte man gewillt sein, „to consider the possibility that some organic behaviors and, indeed, some mutations are based upon the purposive nature of the cell and not solely a matter of chance." (182) Nach Harris wäre eine Theorie der Evolution, die den Ursprung der Arten erklären könnte, gut mit Hegels dialektischer Methode vereinbar gewesen. Jedoch bleibt die Frage, ob die heutige Evolutionstheorie Hegel befriedigen würde, da die neodarwinistische Erklärung die Komplexität des Lebens nicht ausreichend zu erklären vermag. Die heutige Evolutionstheorie bedürfte einer Ergänzung, die das Streben nach dem Ganzen in der Natur berücksichtigt und Evolution als dialektischen Prozeß begreift (vgl. 197, 204 ff.). Gegen Harris wäre auf die bei der Besprechung von Kalenbergs Arbeit genannten grundsätzlichen Differenzen zwischen Hegels und dem neodarwinistischen Evolutionsbegriff hinzuweisen. In einem andern Punkt weist Harris aber zu Recht auf eine Nähe Hegels zu modernen Ansichten hin. Wie für J. D. Barrow und F. J. Tipler, die eine Theorie des anthropischen kosmologischen Prinzips entwickelten, besitzt für Hegel die Erde eine besondere Stellung unter den Planeten (vgl. 199 ff.).

Auf Hegels berühmt-berüchtigte Dissertation über die Planetenbahnen geht *O. Depré* (*The ontological foundations of Hegel's Dissertation of 1801*) ein. Nachdem lange diese Schrift als Zeugnis der Absurdität der Hegelschen Naturphilosophie galt, da Hegel hier angeblich aus rein spekulativen Gründen die Existenz des gerade entdeckten Asteroiden Ceres hinwegphilosophierte, haben die Forschungen der letzten Zeit die Unhaltbarkeit dieser Kritik dargelegt. Man konnte zeigen, daß zur Zeit der Abfassung der *Dissertatio* die Existenz der Ceres für die Astronomie noch nicht gesichert war. Auch Hegels Ablehnung der Titius-Bode-Reihe, eine von vielen damaligen Astronomen anerkannte mathematische Konstruktion zur Festlegung der Planetenabstände, erscheint heute nicht so abwegig. Gleichwohl bleibt Hegels Schrift keineswegs unproblematisch, da der Standpunkt, von dem aus Hegel Kritik übt, dem naturwissenschaftlichen in vielem fremd ist. Er lehnt die Titius-Bode-Reihe ab, weil sie auf der Willkür des Verstandes und nicht auf der Vernunft beruht. Ihm geht es um eine Wissenschaft, die nicht die Natur unterdrückt, sondern in der sich die Vernunft frei realisiert. Die Natur soll nicht der fremden Autorität der Mathematik, sondern der Vernunft unterworfen werden, die von der Natur selbst ausgeht (vgl. 260, 265 f.). Dieser Versuch, eine qualitative Physik zu etablieren, führt zu Merkwürdigkeiten. Die Trägheit wird fälschlich als universale Kraft interpretiert, die als äußere Kraft auf die Planeten einwirkt. Wie Kepler und Leibniz sieht Hegel in der Trägheit eine Tendenz zur Ruhe, einen Widerstand gegen Bewegung (vgl. 272). Außerdem ist für Hegel die Materie wesentlich schwer. Die Schwere ist reine Identität, die nicht vermehrt oder vermindert werden kann, und die Planetenbewegung wird allein durch diese eine Kraft der Schwere verursacht (vgl. 274 f.). Die *Dissertatio* ist auch entwicklungsgeschichtlich gesehen interessant. Die Jenaer Periode beginnt nicht nur mit der im Jahre 1801 publizierten Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, sondern auch mit der fast zur gleichen Zeit eingereichten *Dissertatio,* die Hegel nur deshalb in so kurzer Zeit abfassen konnte, weil er sich auf umfangreiche diesbezügliche Studien aus der Frankfurter Zeit stützen konnte. In dieser Zeit entwickelt Hegel im Zusammenhang seiner religionsphilosophischen Studien eine Philosophie des Lebens, die die spekulativen Überlegungen der *Dissertatio* prägt (vgl. 258 f.). Ob man allerdings so

[27] J. F. Fries sieht eine positive Möglichkeit, Kants Phoronomie zu rekonstruieren, vgl. W. Bonsiepen, Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel, 436 f.

weit gehen darf wie Olivier, Hegels frühe Logik zu Anfang der Jenaer Zeit als Resultat seiner Newton-Kritik zu sehen (vgl. 269, 275), bleibt fraglich. Festzuhalten ist aber, daß der Einfluß der Hegelschen Naturphilosophie auf die Systementwicklung in der Hegel-Forschung unterschätzt worden ist.

Abschließend sei noch auf die Beiträge von *L. S. Stepelevich* (*Hegel's geometric theory*), *D. P. Verene* (*Hegel's Nature*), *M. N. De Vincentis* (*Hegel's worm in Newton's apple*) und *C. Ferrini* (*Framing Hypotheses: numbers in nature and the logic of measure in the development of Hegel's system*) kurz eingegangen. Stepelevich sieht die moderne Unterscheidung zwischen mathematischer und physischer, d. h. nicht-euklidischer und euklidischer Geometrie bei Hegel vorgebildet. Er muß jedoch zugestehen: „However, to say that either Einsteins' General Theory or the recent ‚superstring' theory can find justification in Hegel's speculative geometry must remain here only as a suggestion for a future project." (90) Verene konstatiert mit B. Brecht, daß man Humor haben müsse, um Hegels Logik zu verstehen (vgl. 220). Für das Verständnis des Übergangs der Logik zur Naturphilosophie ist ‚ingenium' erforderlich, Verständnis für das Ungewöhnliche, Humor (vgl. 223). De Vincentis will zeigen, daß Hegels Kritik an Newtons Beweis des zweiten Keplerschen Planetengesetzes (Flächensatz) berechtigt ist (vgl. 232). Wie schon D. Whiteside dargelegt hat, ist Newtons Beweis in der Tat nur unter der Voraussetzung gültig, daß mit Infinitesimalen zweiter Ordnung gearbeitet wird. Ferrini sucht die Gründe dafür aufzufinden, warum Hegel im Unterschied zur ersten Auflage der *Enzyklopädie* (1817) in der zweiten (1827) und dritten Auflage (1830) die Selbstdistanzierung von der *Dissertatio* (1801) fallen gelassen hat. In der ersten Auflage erklärt Hegel bekanntlich seine früheren Angaben über die Planetenabstände für unbefriedigend.[28] Nach Ferrini liegt dem ein Wandel in Hegels Beurteilung des Verhältnisses zwischen Spekulation und Empirie zugrunde, der sich durch einen Vergleich zwischen der ersten (1812) und zweiten Auflage der Seinslogik (1832) angeben läßt. Im Unterschied zur ersten integriert die zweite Auflage das Empirische stärker in den Begriff und ist deshalb der frühen Spekulation der *Dissertatio* nicht so abgeneigt. Da die erste Auflage der *Enzyklopädie* den eher empirisch ausgerichteten Standpunkt der ersten Auflage der Seinslogik teilt, muß sich Hegel in ihr von seiner frühen Spekulation in der *Dissertatio* distanzieren (vgl. 299 ff.). Gegen diese Interpretation Ferrinis läßt sich einwenden, daß Hegels stärkeres Bewußtsein der Problematik einer philosophischen Mathematik in den späteren Auflagen der *Enzyklopädie* (vgl. 288) gerade eine stärkere Distanzierung von der frühen Spekulation erwarten läßt.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß sowohl Kalenbergs Arbeit als auch die Beiträge des Sammelbandes deutlich machen, daß Hegels Logik und Naturphilosophie stark miteinander verklammert sind, so daß das eine nicht ohne das andere studiert werden kann. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß die Ausarbeitung der Naturphilosophie für die Entwicklung des Hegelschen Systems relevant wurde. Diese Bedeutung der Naturphilosophie wieder bewußt gemacht zu haben, ist ein Verdienst der neueren Arbeiten über die lange vernachlässigte Naturphilosophie Hegels. Wie zu zeigen versucht wurde, sollte diese aber kritisch rezipiert werden. Dabei können Grundfragen des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Lebenswelt durchaus neu in den Blick kommen.

Wolfgang Bonsiepen (Bochum)

Paolo De Lucia, Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica, Riccardo Bonomi Editore, Pavia 1999, ISBN 88-86631-17-0.

Dem Denken des italienischen Philosophen und Theologen Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) ist keineswegs entsprochen, wenn man es vorschnell als ‚Generalangriff gegen Kant und den Deutschen Idealismus mit den Waffen der Scholastik' abstempelt. In hohem Maß nimmt er nämlich das neuzeitliche, v. a. kantische, Denken auf, was in besonderer Weise an seiner Anthropologie abzulesen ist.

De Lucia trifft mit seiner Abhandlung über „Sein und Subjekt" bei Rosmini genau in das Zentrum seines Denkens. Für Rosmini ist der *Mensch* als Subjekt und Person stets bleibender Bezugspunkt seines Philosophierens. Und gerade an seinen anthropologischen Überlegungen wird dessen philosophisches *proprium* besonders deutlich. Dabei führt ihn die Frage nach dem Menschen unweigerlich zur Frage nach der *Seele (anima)* als „unifikatorisches und ordnendes Prinzip des inneren menschlichen Subjekts" (40). Dieses kann der Mensch, der sich immer schon sinnlich, reflexiv und perzipierend vorfindet, nur in Abstraktion von ebendiesen Potenzen aufspüren (40.58). So ge-

[28] Vgl. G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd 13: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), hrsg. von W. Bonsiepen u. K. Grotsch. Unter Mitarbeit von H.-Ch. Lucas u. U. Rameil (Hamburg 2000) 138,7–11.

langt er zum *sentimento fondamentale* („Grundempfinden"), dem *sensus sui* gewissermaßen, jenem Sich-Grundlegen des menschlichen Geistes als dem Wesen der menschlichen Seele (59). In der Selbstaffirmation faßt das Subjekt in das Wort „Ich" genau „die Perzeption, welche die Seele von sich hat als perzipierendes und mit sich identisches Seiendes" (58). Das Grund-Wahrnehmen der Seele ist dabei sowohl sinnlicher als auch geistiger Natur. Dabei unterscheidet Rosmini nochmals zwischen der *äußeren* und der *inneren* Sinnlichkeit: erstere ist das Grundwahrnehmen des eigenen Körpers *(sentimento fondamentale corporeo)*, letzteres das einfache (d. h. nicht-reflexive) Wahrnehmen des eigenen „Ich". Die intellektive Potenz jedoch wird von jenem *Wahrnehmen* konstituiert, welches die *Idee des Seins* perzipiert (43). Geistigkeit und Leiblichkeit des Menschen werden von Rosmini also in der grundlegenden wahrnehmenden Natur der Seele zusammengeführt.

Diese Grundwahrnehmungen sind dabei nicht als kausale Wechselwirkungen zwischen verschiedenen individuellen Entitäten zu denken, sondern verdanken sich einer Prinzip-Ziel-Struktur *(principio – termine)*. Diese Struktur wohnt als ontologische Grundrelation allem Seienden als inneres Konstitutivum inne (65f, Anm. 5). Die triadische Potenz-Struktur der menschlichen Seele zielt dabei auf einen (a) geistigen und einen (b) sinnlichen *termine* (56); die Seele ist gleichzeitig intellektiv und sensitiv, „anders gesagt, die menschliche Seele kann als permanenter Akt qualifiziert werden, mittels welchen das Subjekt einerseits den eigenen Körper, andererseits das ideale Sein aufnimmt; indem sich dieser Akt selbst wahrnimmt, konstituiert er sich *ab origine* als substantialer Akt, als permanente Selbstwahrnehmung" (57), mithin als Grundlegung des eigenen Geistes, des eigenen Körpers und des idealen Seins. Die Seele selbst ist dabei einfacher Natur, also immateriell-geistig (58).

An dieser Stelle involviert die rosminianische Anthropologie in ihrer Frage nach dem Zusammenhang von Geist und Materie zweifelsohne die Gnoseologie (17): Erkennen vollzieht sich nach Rosmini dadurch, daß der menschliche Verstand *(ragione)* die Synthese aus den sinnlichen Erfahrungsdaten und der der Vernunft *(intelletto)* vorgegebenen, apriorisch-formalen Seinsidee *(idea dell'essere)* bildet. Die sinnliche Information ergibt sich dabei aus einer Modifikation des *sentimento fondamentale corporeo*, welches gemäß der sinnlichen Einflüsse verändert wird. Indem also der Mensch der empirischen Erfahrungsdaten nur durch Veränderungen der eigenen körperlichen Grundwahrnehmung gewahr wird, stellt sich diese immer nur als subjektive, zwar „von außen" konditionierte, und daher „außer-subjektive" *(extrasoggettivo)* dar. Der drohenden Versubjektivierung der menschlichen Erkenntnis wirkt dann die objektive Seinsidee entgegen, durch deren Applikation auf die sinnlichen Daten die Dinge als Verwirklichungen des Seins erkannt werden können (10–17). Objektivität erlangt die Wirklichkeit letztlich also nur durch das menschliche Bewußtsein.

Beide Potenzen, Sinnlichkeit und Intellekt, konkretisieren sich sowohl in Aktivität als auch in Passivität. So ist die Sensitivität zunächst passiver Natur – durch sie empfängt die Seele die Sinnesdaten des eigenen und der fremden Körper. Gleichwohl eignet ihr im *Instinkt* auch eine aktive Komponente (60–62). Der Intellekt verhält sich bezüglich der Intuition der Seinsidee rezeptiv – seine aktive Komponente realisiert sich im *Willen* (62). Die Funktion, die die Vernunft *(ragione)* dabei ausübt, ist für die Anthropologie von höchster Bedeutung: das Erkennen des extra-subjektiven Dinges in der Synthese aus Sinnlichkeit und Seinsidee (*percezione intellettiva*; 60.71) weist zurück auf ein originäreres Erfassen, nämlich das der leibhaft-geistigen Einheit des *Subjektes* in der *Grundlegenden Perzeption (percezione fondamentale)*. Diese leibgeistige anthropologische Einheit präsentiert sich somit als Grundlage jedes Erkenntnisvollzuges. Die *percezione fondamentale* besteht letztlich in der Applikation der Seinsidee auf die körperliche Grundwahrnehmung seitens des Intellekts (71f). M. a. W. besteht diese fundamentale Perzeption in der intellektiven Selbstperzeption des *sentimento fondamentale*, sie ist das *sentimento fondamentale oggettivato* (73).

Das Zentrum rosminianischer Anthropologie kreist letztlich um jenes Sein, welches als Seinsidee der menschlichen Vernunft leuchtet. Jenes ist es, welches ein Subjekt letztlich zur Person macht (78). Es ist das Prinzip, welches in unser Erkennen und Handeln die Objektivität einstiftet und somit erst Freiheit und Wille menschlich qualifiziert (79f). So kann De Lucia nach der rosminianischen Analyse menschlicher Sinnlichkeit bzw. Geistigkeit die These der „reziproken Zugehörigkeit von Sein und Person" formulieren (69). Seine Anthropologie ist *ontologisch fundiert* (10), wodurch sich Rosmini vor zweierlei Einseitigkeiten bewahrt: einerseits kann er die platonische Konzeption einer Seelenintelligenz, welche sich der Organe lediglich „bedient", ablehnen – diese These wurde u. a. von Rosminis Zeitgenossen Bonald vertreten – und andererseits auch das aristotelisch-scholastische Modell kritisieren. Gegen letzteres wendet er v. a. ein, es „erkläre nicht die Willensnatur des Menschen", „definiere

den Menschen durch die Vernunft“ statt durch den Intellekt und lege letztlich den Eindruck nahe, der Mensch sei wesentlich ein Tier, dem die Vernunft nur akzidentell zukomme (70). Diese Einwände haben ihren inneren Grund darin, daß Rosmini in einem zentralen Punkt von der aristotelisch-scholastischen Sichtweise vom Menschen abrückt: daß er nämlich den Menschen nicht vom Materie-Form-Prinzip her konstituiert sein läßt, sondern das Binom von *principio* und *termine* zugrunde legt. Man findet bei ihm keine hylemorphischen Anklänge – es ist die *percezione fondamentale*, welche die innere Einheit des Menschen begründet (47). Für Rosmini ist der Mensch das animalisch-intellektiv-volitive Subjekt – ausgestattet mit der Intuition der Seinsidee und der Perzeption des eigenen körperlichen Grundempfindens, agierend gemäß seiner Animalität und Intelligenz (71).

Von hier aus schließen sich die Überlegungen über den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens an, welche einmal mehr die enge Verbindung von Sein und Person veranschaulichen (105f).

De Lucia vermag in engstem Rahmen das Zentralthema Rosminis, in dem sich sein philosophisch-theologisches Denken fokussiert, pointiert darzulegen und in seiner ganzen Komplexität aufzuzeigen. Zudem führt er kurz in die Forschungsgeschichte ein und erklärt eigens die Grundbegriffe rosminianischer Anthropologie. De Lucia stellt in diesem Band deutlich das unverwechselbare Profil der Anthropologie Rosminis heraus, wodurch diese innerhalb des neuzeitlichen Denkens einen eigenen Stellenwert verdient.

Markus Krienke (München)

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1999, 328 S., ISBN 3-465-03023-0.

Obwohl Heideggers Denken von früh an der Sprache Aufmerksamkeit zollte, von der Rezeption der klassischen Rhetorik bis zu den Paragraphen zu Rede und Gerede in *Sein und Zeit*, so wird doch erst nach der Hinwendung zur philosophischen Befragung der Dichtung in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre die Sprache als *via regia* zum Sein gesehen. Heideggers Nachdenken über die Dichtung grenzt sich allerdings gegen zwei konkurrierende Denkmodelle ab, die für ihn beide das Wesen der dichterischen Sprache verfehlen. Das erste ist die philosophische Ästhetik, die das Kunstwerk zum Bestand herabwürdigt; das zweite die Literaturwissenschaft, die mit der Alternative wissenschaftlich-unwissenschaftlich ebenso die Leistung der Dichtung verfehlt. Heideggers eigenem Ansatz dagegen geht es um „die zarte, aber helle Differenz“ von Dichten und Denken.

Der vorliegende Band von Friedrich-Wilhelm von Herrmann ist denn auch weniger eine Untersuchung zur George-Rezeption bei Heidegger, sondern ein Versuch, das schwierige und sich im Verlauf der Jahre häufig umgewichtende Verhältnis von Dichten und Denken zu bestimmen. Erstens tut von Herrmann dies durch eine überaus geduldige und sorgsame Lektüre des Aufsatzes *Vom Wesen der Sprache*; zweitens durch die ständige Bezugnahme in Diskussion und Explikation auf die nachgelassenen und erst seit 1989 im Druck zugänglichen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Die eigentliche George-Lektüre Heideggers macht dabei nur einen Teil der Darstellung von Herrmanns aus, der umfangreichere Part diskutiert die umgreifendere Frage nach dem Verhältnis von Dichten und Denken, die nicht nur anhand von George-Gedichten angegangen wird. Ebenso viel Raum wie George wird daher – erfreulicherweise – auch Hölderlin zugemessen. Was für die Darstellung notwendig und angemessen ist, läßt allerdings den Untertitel des Buches etwas fragwürdig und ungewollt irreführend erscheinen.

Überzeugend argumentiert von Herrmann, daß die Prämissen von Heideggers George-Interpretation sich im seinsgeschichtlichen Denken der späten dreißiger Jahre finden, das das fundamentalontologische Denken ablöst. Zum zentralen Begriff wird, wie der parenthetische Untertitel des großen Skizzenbuchs von 1936–38 das mit der spielerischen Geste des Verbergens ausspricht, das Ereignis. Das Dasein wird nicht mehr verstanden als charakterisiert durch das Transzendieren des Seienden auf das Sein hin, sondern durch seine Einsicht in das Ereignis. Das Ereignis faßt Heidegger als den geschichtlichen Zuwurf des Seins, der das Dasein bedingt und dem es im antwortenden Entwurf seiner selbst entspricht. Dieses Entsprechen ist durchaus sprachlich, wenngleich nicht jedes Sprechen dem Ereignis entspricht.

Im alltäglichen Sprechen bleibt das Ereignis als eine Seinserfahrung ungenannt, obschon anwesend als das, was die Erfahrung des Seienden ermöglicht. Damit aber das Seiende im sprachlichen Austausch unsere Aufmerksamkeit gewinnen kann, darf das Wesen der Sprache selbst den Blick nicht auf sich ziehen. „Im Sprechen über dieses und jenes hält das Wesen der Sprache an sich, hält es sich zurück. Das Ansichhalten des Wesens der Sprache ist die Ermöglichung des Reichtums unse-

res Sprechens über das, was ist." (58) Dennoch gibt es zwei Möglichkeiten, zur Erfahrung des Wesens der Sprache zu gelangen, die nicht mehr das Sprechen über ein konkretes Seiendes ist, sondern Ausdruck des Ereignisses: Dichten und Denken. Das Denken, das sich der vor-theoretisch erschlossenen Lebenswelt zuwendet, und das Dichten, dem das Ergreifen des Worts selbst Thema wird, wie das exemplarisch in Georges Gedicht „Das Wort" geschieht, finden sich dann im „*selben* sachlichen Feld" (195). Damit wird jene Divergenz von Philosophie und Kunstwissenschaft überwunden, die erstere als Freilegung rationaler Wirklichkeitsstrukturen und letztere als die Analyse des Ausdrucks der sinnlichen Erfahrungswelt festlegt. Erst im nachbarschaftlichen Miteinander von Denken und Dichten wird das Wesen der Sprache erfahrbar.

Nun argumentiert von Herrmann mit Heidegger, daß Georges dichterische Leistung an eine Grenze stößt, da diesem Dichter das Wort für das Wesen der Sprache verwehrt bleibt (151). Erst in der hermeneutischen Zuwendung zu den Gedichten Hölderlins gelingt es Heidegger, eine Erfahrung vom Wesen der Sprache aufzuzeigen, die ursprünglicher ist als die Georges (232). Damit ist der letzte notwendige Schritt zum Verständnis der Sprache gemacht, wie sie sich aus dem Ereignis her eröffnet. Denn was für George Geheimnis der Herkunft des dichterischen Wortes blieb, enthüllt sich als „das Geläut der Stille". Die abschließende Diskussion von Herrmanns ist daher einer Explikation des Gevierts gewidmet, von dem her Sprache nicht länger als lautliche Aussage gedacht werden muß, sondern das umgekehrt den „Laut" als ein Seindes unter anderem Seienden „zerbricht". Alle Sprache kann dann verstanden werden als der Stille, dem Geläut des Gevierts, entspringend. Das Schweigen ist die Teilnahme des Daseins an der Stille, die aus der Versammlung von Göttern und Sterblichen, Himmel und Erde entsteht. Ein großes Thema der Dichtung und Musik der Moderne findet sich damit denkerisch begleitet von den Ausführungen Heideggers, die damit aber deutlich demonstrieren, daß sich Dichten und Denken zwar im selben Feld ansiedeln, aber daß „die ‚eigentliche' Erfahrung mit der Sprache selbst die denkende Erfahrung im Unterschied zur dichtenden Erfahrung" ist (110).

Von Herrmanns Studie zu Heideggers Auseinandersetzung mit George, Hölderlin und der Frage nach dem Verhältnis von Dichten und Denken ist in den Grundzügen und den Details durchaus überzeugend. Die ständige Bezugnahme auf die *Beiträge* führt zu einem Verständnis dieses Problemkomplexes, wie er sich aus der ausschließlichen Bezugnahme auf die von Heidegger selbst publizierten Texte nicht ergeben könnte. Zu dieser Darstellung ist denn auch nur weniges kritisch anzumerken. Von Herrmanns These, daß Heidegger „erstmals die Dichtung zum gleichgeordneten Gesprächspartner der Philosophie in ihrem Range einer Ersten Philosophie werden läßt" (3), ist mit Hinblick auf die Romantik nur schwer haltbar. Aber gerade Heideggers Kontinuität romantischen Denkens, insbesondere bezüglich Fragen der Kunst, wird ja oftmals vernachlässigt, vielleicht weil es dessen Originalität zu schmälern scheint. Daß eine ordentliche Portion Schelling in Heidegger steckt, kann aber wohl nur schwerlich übersehen werden.

Die Darstellung von Welt und Erde als Momente des Gevierts erscheint mir bei von Herrmann ein wenig zu naturalistisch. Erde vornehmlich als das Tragende der Natur und Himmel als Sonnenlauf, Witterung etc. zu begreifen, wirkt zu einengend. Gerade mit Blick auf die Kunst bieten sich Welt und Erde eher als die Momente von Entbergung und Verhüllung dar, die die Kunst von der Transposition in den Begriff bewahren, insbesondere da nicht alle Künste auf ein Naturhaft-Tragendes oder das Licht als die Erscheinung Ermöglichendes angewiesen sind.

Von Herrmanns Darstellung der „zarten, aber hellen Differenz", die Heidegger zwischen Dichten und Denken ausmacht, ist selbst durch Zartheit der Argumentation und Helligkeit der Explikation gekennzeichnet. Hier regiert zwar nicht der Blitz, sondern das nördlich-gemäßigte Licht des Kommentars. Hell aber wird es allemal.

Kai Hammermeister (Columbus)

Reinhold Esterbauer, „Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott", Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 296 Seiten, ISBN: 3-17-014419-7.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, einen Beitrag zum Verhältnis von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften zu leisten. Er greift damit in eine hochaktuelle, insbesondere in den letzten Jahren sehr intensiv von diesen Wissenschaften geführte Diskussion ein. Ihr Ertrag wird nicht zuletzt von einem differenzierungsfähigen Methodenbewußtsein und von Begriffsstrenge abhängen. Esterbauer ist sich dieser Tatsache bewußt. Dadurch ist er der komplexen Thematik, zu der er in seiner im Buchtitel aufgestellten Hauptthese eindeutig Stellung bezieht, in jeder Hinsicht gewachsen. Folglich weist der Verfasser bereits in der Einleitung darauf hin, daß er sein Urteil über die

Verhältnisbestimmung der genannten Wissenschaften von einer Methodenreflexion und von der Überprüfung möglicher Kategorienfehler abhängig machen wird (Seite 10 f.). So heißt es ferner im Kapitel ‚Problemstellung' des formal und inhaltlich klar aufgebauten Buches: „Es ist zu prüfen, ob Naturwissenschaftler und Theologen dasselbe meinen, wenn sie Begriffe wie ‚Geschichte', ‚Natur', ‚Zeit' ... ‚Gott', ‚Geist', ‚Materie' u. a. gebrauchen" (23).

Esterbauer läßt sich nicht vorschnell von einheitswissenschaftlichen Tendenzen, wie sie heute gang und gäbe sind, beeindrucken, sondern bleibt auch methodisch kritisch. Denn „der Anspruch, philosophische und theologische Themen mit den Mitteln naturwissenschaftlicher Forschung in den Blick zu nehmen, ist nicht schon dadurch gerechtfertigt, daß er erhoben wird ... Zum anderen kann es nicht von vornherein als ausgemacht gelten, daß Schöpfungstheologen die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung ohne Zögern zu Argumentationshilfen ... ihrer eigenen theologischen Entwürfe machen" (ebd.).

Die in diesem zentralen Punkt des Diskussionsstandes verdeutlichte Zurückhaltung gegenüber einer allzu schnellen fachspezifisch-einzelwissenschaftlichen Vereinnahmung von Theologie und Philosophie bestimmt den Inhalt der beiden nächsten Hauptkapitel. Denn es geht hier um die Beziehung zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften aus wechselseitiger Sicht (25–98 und 99–204). Am Leitfaden der Zeit als eines aus der Sicht beider Wissenschaftsblöcke möglicherweise verbindenden Begriffs (10, 88) werden gegenwärtige schöpfungstheologische und naturwissenschaftlich-kosmologische Entwürfe und Konzepte unter dem Gesichtspunkt ihrer etwaigen Brauchbarkeit für eine Verhältnisbestimmung von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften präzise referiert und kritisch kommentiert. Esterbauer kommt dabei zu folgenden wichtigen Ergebnissen: Methodenbedingt ist das Wirklichkeitsverständnis der Einzelwissenschaften im Sinne eines ontologischen Reduktionismus eingeschränkt (89, 199, 203). Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften trennt nicht nur eine strikte Methodendifferenz, sondern auch ein unterschiedlicher Wirklichkeitsbegriff und im Falle der Theologie zusätzlich die offenbarungstheologische Frage (89, 213). Die Bedeutung der (Natur)Philosophie liegt darin, die immer schon von der naturwissenschaftlichen Forschung vorausgesetzten, aber unreflektierten methodischen und inhaltlichen Rahmenbedingungen ihres empirischen Ansatzes zu thematisieren, um sie vermittelnd für eine theologische Rezeption fruchtbar zu machen (95 f.). Ein polyvalenter Zeitbegriff – hier Quantifizier-, Analysier- und Dokumentierbarkeit von (astro) physikalischen, chemischen und (evolutions)biologischen Prozesse sowie Singularitäten, dort Freiheitsgeschichte des Menschen, Wirkmächtigkeit Gottes und Heilsgeschichte – verbietet eine Vereinheitlichung der Disziplinen im Hinblick auf eine Einheitswissenschaft (96 f.). Der Preis für eine Einheitswissenschaft aus Theologie und Naturwissenschaften ist die Sinnentleerung des Gottesbegriffs, die „Verunkenntlichung" von Theologie und Philosophie wegen ihrer Beerbung durch die Erfahrungswissenschaften (201) sowie die szientistische Einebnung des Zeitbegriffs (203 f.).

Folgerichtig wendet sich der Verfasser einer Methodenreflexion zu, um die Unterschiede im theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Denken, aber auch in ihrem Wirklichkeits- und Weltverständnis auf der Verfahrensebene deutlicher herauszuarbeiten. Nicht grundlos wirft er den Erfahrungswissenschaften vor, unter Begehung eines Kategorienfehlers empirische Aussagen universalwissenschaftlich anzureichern. Dies geschieht nach Esterbauer einerseits dadurch, daß auf nicht-naturwissenschaftliche Fakten voraussetzungslos zurückgegriffen wird, und andererseits, indem methodisch gegenstandsfremde Gebiete entweder als naturwissenschaftlich ausgewiesen, erfahrungswissenschaftlich vereinnahmt oder als irrelevant und gegenstandslos verworfen werden (209 f.).

Daß unleugbar sowohl eine methodische als auch eine wirklichkeitsbegriffliche Differenz zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften trotz des Bemühens um Einheit besteht, bezeichnet Esterbauer als „das Dilemma" (212 f.). Doch dieses soll und muß um der Tatsache willen, daß es beiden Wissenschaftsblöcken um dieselbe Welt geht, überwunden werden. Dabei erkennt der Verfasser durchaus eine Bringschuld der Theologie gegenüber den Naturwissenschaften, aber auch ein angeschlagenes Selbstverständnis der Theologie, das es konsequent zu überwinden gilt: „Es ist die Relevanz der Theologie für die moderne technisierte Welt ebenso gefordert wie die Abschaffung der Immunität der Theologie den naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen gegenüber" (213).

Als Lösung bringt Esterbauer unter Wiedergabe des aktuellen Forschungsstandes zunächst mehrere Vermittlungsmodelle ins Spiel. „Gott als Klammer" (215 ff.), „der Naturwissenschaftler als Klammer" (217 ff.), eine „Verankerung im Dritten" (220 ff.), d. h. in der Hermeneutik und „sekundäre Sinnaufladung" (223 ff.) durch Sinnerschließung und

Sinnerfüllung werden kritisch auf ihre mögliche Vermittlerrolle hin überprüft und führen zu einem vom Verfasser selbst vorgebrachten Lösungsvorschlag. Dieser setzt an der Interdependenz von Methode und Wirklichkeitsbild, d. h. daran an, daß die Wahl der Methode zugleich den Wirklichkeitsbegriff bestimmt (227 ff.). Auf dieser Wechselbeziehung beruht auch das naturwissenschaftliche Weltverständnis. Doch ob dieses die gesamte Wirklichkeit erfaßt oder nur eine Perspektive daraus erhellt, verweist auf einen Fragenzusammenhang, der trotz oder auch gerade wegen einer naturwissenschaftlichen Welterklärung weiterhin bestehen bleibt und als Interpretationsproblem der Wirklichkeit außerhalb des empirisch-methodischen Zugriffs liegt. Die methodische Grenze erfahrungswissenschaftlicher Welterschließung kommt also erst methodologisch und d. h. von einem außernaturwissenschaftlichen Standpunkt in den Blick. Demnach können die Naturwissenschaften nur ein eingeschränktes Weltbild vermitteln (228 ff.).

Esterbauer hält richtigerweise an einem genuin theologischen und philosophischen Wirklichkeitsentwurf ohne Inanspruchnahme einer „geborgten" Wissenschaftlichkeit fest. Es gibt für ihn keine Einheitswirklichkeit, wohl aber die eine Wirklichkeit und die eine Wahrheit (232). Auch für die Naturwissenschaften kommen beide dort zur Sprache, wo unter Absehung einer wie auch immer fach- und gegenstandsspezifisch definierten Methodik auf das vorwissenschaftliche Wirklichkeitsverständnis rekurriert wird, das jede Wissenschaft fundiert. Der Theologe, der Philosoph und der Naturforscher ist als Wissenschaftler auch immer in einen lebensweltlichen Kontext eingebunden, der wissenschaftskonstituierend ist. Dieses Konstituens kann nicht nur „logisch und im Sinne von sachlicher Fundierung gemeint [sein]" (233), sondern ist auch ontologisch zu verstehen.

In der Lebenswelt findet sich also ein gemeinsamer Wirklichkeitsbezug, weil ‚Wirklichkeit' dort wissenschaftlich noch undifferenziert ist (234). Differenzierung heißt Spezialisierung, und zwar in methodischer und thematischer Hinsicht mit dem Ziel der Operationalisierung, Metrisierung, der Analyse, des nomologisch-deduktiven Erkenntnisgewinns, um die sinnliche Welt nach Sach- und Fachgebieten zu ordnen. „Nimmt man den Wirklichkeitsbegriff der Naturwissenschaften ernst ..., so kann etwa nicht mehr sinnvoll versucht werden, das physikalische Gesetzesdenken mit Metaphysik zu koppeln" (236), und „Versuche, einheitswissenschaftlich die Verschiedenheit der Wirklichkeitsverständnisse zu verwischen, kommen folglich nicht umhin, mit denselben Begriffen Verschiedenes zu bezeichnen und dadurch Bezüge herzustellen, die gleichsam auf Etikettenschwindel basieren" (237).

Einer solchen Präzisierung und Klarstellung bedarf nach Esterbauer auch der Wissenschaftsbegriff. Danach ist „die Differenz zwischen naturwissenschaftlicher und an der Lebenswelt ausgerichteter Zuwendung zu Wirklichkeit ... nicht die zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft, sondern eine Differenz im Begriff der Wissenschaft" (238). (Natur)Philosophie ist danach zwar eine Wissenschaft, die aber im Gegensatz zu den Naturwissenschaften von einem Formalobjekt absieht, um in methodischer Offenheit die Uneingeschränktheit ihres Fragens aufrechtzuerhalten. Insofern ist die Philosophie eine Universal- und Fundamentalwissenschaft.

Eine ähnlich eigenständige und ganzheitliche Bedeutung mißt der Verfasser der Theologie bei (240 ff.). Theologische Rede über die Natur knüpft an philosophische Deutungen an, ist als natürliche Theologie mit Philosophie identisch, übersteigt diese als Offenbarungstheologie jedoch wegen der soteriologischen und schöpfungstheologischen Bedeutsamkeit des Naturbegriffs. Hier kommen Qualitäten ins Spiel, die maßgeblich den Wissenschaftsbegriff von Philosophie und Theologie und sein Verhältnis zum empirischen Wissenschaftsbegriff charakterisieren und Differenzen markieren, die auch wissenschaftsabhängig unterschiedliche Zeitbegriffe beinhalten (siehe Abschlußkapitel, 252–277).

Wiederholt stellt sich hier die Frage nach Überwindung des oben bezeichneten Dilemmas. Die Antwort darauf setzt nach dem Verfasser dort an, wo fachwissenschaftliche Daten dem Versuch einer Integration in die Lebenswelt unterworfen werden. „Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung sind philosophisch oder theologisch dann relevant, wenn sie den bloß einzelwissenschaftlichen Kontext verlassen und vor dem lebensweltlichen Sinnhorizont Bedeutsamkeit erlangen" (247 f.). Dies bedeutet nichts anderes, als daß sich Theologie und Philosophie mit dem universellen Explikationsanspruch der empirischen Methode und mit der existentiellen Unverbindlichkeit naturwissenschaftlicher Resultate nicht abfinden. Denn sie begegnen dieser Sichtweise mit einer Schrittfolge wachsender Sinngebung. Dabei wird vom verkürzten Sinn erfahrungswissenschaftlicher Forschung ausgegangen. Dieser wird um eine lebensweltlich-anthropologische Dimension erweitert. Doch es geht hinsichtlich der Natur nicht darum, wie diese durch den Menschen „fremdsinnbestimmt" wird, sondern darum, was das Telos, das Selbstverständ-

nis und der Selbstwert der Natur ist. Diese lebensweltliche Frage kann endgültig jedoch erst offenbarungstheologisch im Schöpfungshorizont beantwortet werden.

Der Verfasser sieht in der Lebenswelt das Verbindungsglied, aber auch den Puffer zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie. Daraus ergeben sich für den Rezensenten die nachstehenden, wichtigen Konklusionen: Die Lebenswelt wird zum Fundierungs- und Reflexionsort sowie zum Ausgangspunkt, aus dem sich die verschiedenen Wissenschaften herausdifferenzieren. Sie wird aber zugleich zum Bezugsrahmen, innerhalb dessen und der Endpunkt, an dem sich diese Wissenschaften immer begegnen und austauschen können. Dies soll nach dem Maß eines Wirklichkeitsverständnisses geschehen, das Wirklichkeit ohne Sinngebung, ohne Selbstand und Eigenwert des jeweils Vorfindlichen nicht gelten läßt. Unter dieser Bedingung können diese Wissenschaften zwar nicht bis zur Unkenntlichkeit wie im Identitätsmodell entdifferenzieren. Sie können aber auch kein bis zur Gleichgültigkeit oder womöglich bis zur Feindschaft zerstrittenes Eigenleben wie im Differenzmodell führen. Statt dessen bekommt jede Wissenschaft ihren Platz nach dem Grad ihres Sinngebungsvermögens zugewiesen. Dies sichert den Naturwissenschaften die Eigenständigkeit und Bedeutung ihrer Forschung und ermöglicht ihnen die Integration ihrer Daten in die Fülle der Lebensbezüge. Die Unabweisbarkeit und Zeitlosigkeit menschlichen Fragens nach Grund, Zweck und Ziel des je eigenen Lebens, aber auch die Fragen nach dem Sinn von Wissenschaft, Technik und ihren weltverändernden Errungenschaften bestätigen die Philosophie in ihrem Bemühen, fundamentalontologische und metaphysisch-erkenntnistheoretische Fragen nicht als unzeitgemäß und erledigt abzutun. Die Tatsache, daß der Mensch Person, ein ens metaphysicum et religiosum und ein auf Heil angesprochenes Wesen ist, rechtfertigt die Theologie in ihrem Bemühen, die gesamte Lebenswelt unter Einschluß aller (natur)wissenschaftlichen, philosophischen und existentiellen Aspekte vor dem Horizont des dreieinigen Schöpfer- und Heilsgottes zur Sprache zu bringen.

Daß es dazu maßgeblich des Glaubens bedarf, ist unbestreitbar und wird vom Verfasser auch nicht zur Disposition gestellt. Stärke, Überzeugungskraft und Originalität der Esterbauerschen Verhältnisbestimmung der Wissenschaften liegen nicht zuletzt in folgendem: Der lebensweltliche Kontext als Integrationsbasis kommt ohne entscheidenden Rückgriff auf lebensphilosophische, hermeneutische oder holistische Bezüge aus. Die Hervorhebung und Begründung seiner integrativen Bedeutung gelingt auch ohne eine gegenwärtig allzu leicht als provokant verstandene Rede von Metaphysik, was nach dem Verständnis des Verfassers dennoch nicht ihre Unverzichtbarkeit einschließt.

Wenn der Begriff ‚Einheit' nicht im Sinne einer Vereinheitlichung und Nivellierung, sondern in der Bedeutung eines verweisenden Mit- und Zueinander der Wissenschaften interpretiert werden kann, so ist dies das Verdienst des Verfassers, dessen Ansatz man als interdisziplinär-lebensweltliches Dialogmodell mit ontologisch-soteriologischem Fundierungscharakter bezeichnen könnte.

Reinhard Zecher (Mainz)

Heinz Kimmerle: Philosophien der Differenz. Eine Einführung, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, 244 S., ISBN 3-8260-2000-6.

Die historische Distanz von mehr als einem Menschenalter zum Denken der sogenannten 68er-Generation, das auch als ‚nouvelle philosophie' oder ‚Postmoderne' bekannt ist, läßt etliche Aspekte dieser Philosophie anders erscheinen als in unmittelbarer geschichtlicher Gegenwart und Zugehörigkeit. Dies gilt insbesondere für die Etikettierung dieser Philosophie durch den epochen- und kulturhistorischen Terminus ‚Postmoderne', der insinuiert, daß es sich um eine Philosophie nach der Moderne und in Absetzung von ihr handelt. So wurde auch Jean-François Lyotard durch die provokative Kennzeichnung seiner Philosophie als postmodern weltberühmt. Nach Ansicht von Kimmerle ist diese Etikettierung irritierend, da es sich bei der fraglichen Philosophie mit ihren Vorläufern Nietzsche, Adorno, Heidegger sowie den Strukturalisten de Saussure, Lévi-Strauss und dem Psychoanalytiker Freud um die Introduktion eines ganz neuen Denktyps handelt, der sich nicht gegen die ‚Moderne' richtet, sondern kritisch auf den Gesamtzusammenhang der westlichen Philosophie seit der Antike bis Hegel (vgl. S. 16) bezieht. In Übernahme der universalgeschichtlichen Entwürfe der französischen Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts (Voltaire, de Condorcet, Turgot), welche die politische Geschichte des Abendlandes mit der Weltgeschichte schlechthin identifizierten unter weitgehender Ausklammerung der außereuropäischen Geschichte und die Philosophiegeschichte als deren innersten Kern betrachteten (S. 19), wird westliche Philosophie, angefangen von Parmenides, Platon, Aristoteles bis zu ihrer Kulmination in Hegels Totalitätskonzept, generell als Einheits- und Systemphilosophie interpretiert

mit der Dominanz der Identität, welche Differenz, Einzelheit, Besonderheit, Andersheit u.ä. nur im Rahmen der Allgemeinheit, Einheit und Identität zu denken erlaubt, ohne sie als solche, als Nicht-Identität, Besonderheit, Einzelheit ernstzunehmen. Hiergegen hat sich nach Kimmerle die neue Philosophie als ‚Differenzdenken' abgesetzt.

Mit dieser Interpretation der Geschichte der abendländischen Philosophie schließt sich der Autor einem allgemeinen Vorurteil an (das man so auch bei Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, findet, ebenso im Selbstverständnis der Postmodernisten), das sich bei einem tieferen Verständnis der Geschichte nicht bestätigen läßt. Nicht nur daß Identitäts- und Differenzbegriff interdependieren und Platons Konzept einer Symplokè tôn genôn – einer Vernetzung gleichursprünglicher und gleichrangiger Begriffe – die Entwicklung sowohl einer Identitäts- wie einer Differenzphilosophie, einer Einheits- wie einer Vielheitsphilosophie, einer Ontologie wie einer Meontologie usw. erlaubt, auch Platons Sonnengleichnis in der *Politeia*, das den Ursprung des Transzendenzgedankens bildet, ist Ausgang großer Strömungen wie der negativen Theologie und negativen Metaphysik wie auch der Mystik des Mittelalters geworden. Zudem wird das von ihm im *Parmenides* in der 7. Position („Wenn Eines nicht ist, was ist dann das Andere"?) entwickelte Konzept des Anderen, das ohne jede Einheit und Identität gedacht wird, von der postmodernen Philosophie noch nicht einmal erreicht. Darüber hinaus läßt sich Fichtes späte *Wissenschaftslehre*, etwa die von 1804, mit ihrem Ringen um das Verhältnis von Absolutem und absolutem Wissen, Sein und Dasein, von denen das erstere seitens des letzteren immer nur objektiviert werden kann, während es selbst in Form des *esse in mero actu* im Seienden gegenwärtig ist, als Vorwegnahme von Heideggers ontologischer Differenz interpretieren, die dessen These von der angeblichen Seinsvergessenheit der traditionellen Metaphysik widerlegt.

Nach einer Darstellung der Vorläufer des Differenzdenkens, Nietzsche mit seiner These vom absoluten Nihilismus und der Umwertung aller Werte, Adorno mit seiner negativen Dialektik und dem Versuch, Hegels positive Dialektik von innen her aufzubrechen, und Heidegger mit seiner These der ontologischen Differenz sowie der Beschreibung des Verhältnisses von Lichtung und Verbergung, geht Kimmerle auf drei eminente französische Philosophen der sogenannten Postmoderne ein, auf Deleuze mit seinem Denken der reinen oder puren Differenz und komplexen Wiederholung, auf Jean-François Lyotard und seinen nicht schlichtbaren Widerstreit (‚le différand') sowie auf Derridas Explikationen zum Problem der ontologischen Differenz im Begriff der ‚différance'. Die Kapitel mit diesen Philosophen enthalten eine Fülle von Material, Hinweisen auf deren Schriften sowie deren Einflußnahmen und Beeinflussungen durch andere Autoren. Auch wenn Kimmerle der Meinung ist, daß das Denken der Differenz durchaus different sei und nicht einheitlich-systematisch, sondern bei den diversen Philosophen jeweils anders ausfalle, hätte man sich eine Typologie des Differenzdenkens gewünscht; denn es ist etwas anderes, ob Lyotard von Widerstreit und damit von Inkommensurabilität und Inkompatibilität spricht, wofür es Beispiele sowohl in der Physik, etwa im Komplementaritätsgedanken von Quanten- und Feldnatur, wie in der Politik und gesellschaftlichen Praxis gibt, etwa bei unvereinbaren Ansichten, Staatsgebilden, Kulturen usw., oder ob wie bei Derrida die Untersuchung im Kontext der Ursprungsphilosophie und des Antigrunddenkens gehalten ist und angesichts der Unbestimmbarkeit des Ursprungs das Hervorgehen von Differenten den medialen Begriff von ‚différer' erfordert.

Das eigentliche Verdienst dieser Arbeit liegt zum einen in der Konkretisierung des rein theoretischen Differenzdenkens, seiner Anwendung auf den Bereich des geschlechtsspezifischen Denkens, wie es von den Philosophinnen Luce Irigaray und Julia Kristeva betrieben wird, und zum anderen in der Ausweitung der Theorie auf die Praxis in Richtung von Multi- und Interkulturalität, wobei die sonst fast durchgängig vernachlässigten und ignorierten Philosophien Afrikas mit einbezogen werden. In den Kapiteln 7 und 8 geht Kimmerle ausführlich auf die Thesen der genannten beiden Philosophinnen ein, die in ihrem kritisch emanzipatorischen Bestreben das andere Geschlecht nicht als die Gegenseite und das Umgekehrte des männlichen Geschlechts interpretieren, sondern als das in sich Vielfältige und Differente. „Die Geschlechtsdifferenz ist radikaler: *das weibliche Geschlecht* lässt sich nicht nur nicht zureichend dadurch bestimmen, dass es die Gegenseite von etwas ist; es ist auch nicht *ein* Geschlecht, das in einem Verhältnis, welcher Art auch immer zu einem anderen steht. Denn es *ist in sich vielfältig*, das heißt different. Eins zu sein, ist selber Teil der männlichen Denk- und Handelweise, ebenso: dem Einen ein Anderes gegenüberzustellen. Durch die interne Vielfalt des weiblichen Geschlechts ist eine weitergehende Differenz zum männlichen Geschlecht und seinem Einsseinwollen ausgedrückt" (S. 44).

Gegenstand des 9. Kapitels ist die Auswirkung des Differenzdenkens auf die interkulturelle Phi-

losophie, wobei dem Ethnozentrismus und Eurozentrismus der westlichen Philosophie durch Einbezug anderer Philosophien eine Absage erteilt wird. Schon R. A. Mall spricht von den drei Geburtsorten der Philosophie, in Europa, China und Indien (siehe den gleichlautenden Titel *Die drei Geburten der Philosophie*, Bonn 1989). Kimmerle selbst bezieht vor allem die afrikanische Philosophie mit ein und stützt sich hier auf sein früheres Buch *Die Dimension des Interkulturellen*, Amsterdam 1994. Ob allerdings die Heterogenität der Kulturen, auch wenn man ihre Verschiedenheit nicht als „spannungslos", sondern als „bereichernd" erfährt (S. 229), dem Antagonismus entgeht, ob, um mit Lyotard zu sprechen, sich der unversöhnliche Widerstreit immer in einen schlichtbaren Rechtsstreit nach bestimmten Kriterien auflösen läßt, bleibt fraglich. Die These Kimmerles: „Diese Dialoge können dazu beitragen, antagonistische Widersprüche zwischen einzelnen Menschen, gesellschaftlichen Gruppen und Staaten oder Staatsgruppen in nicht-antagonistische oder differentielle Verhältnisse zu überführen, in denen Menschen sich nicht nur zu tolerieren, sondern als gleichrangig zu achten lernen" (S. 231) scheint mir eine schöne Utopie zu sein, deren Realisierbarkeit manchen Konflikt bis hin zum Krieg vermeiden ließe.

Das Buch ist im Auftrag des Philosophischen Instituts der Fernuniversität – Gesamthochschule Hagen als Unterrichtsmaterial für das Fernstudium geschrieben. Entsprechend dieser Einführung und Propädeutik muß es auch gewertet werden. Es enthält eine schematische Darstellung der genannten Philosophen einschließlich weiterer mit einer Vielzahl von Hinweisen und Verbindungslinien. Es gestattet einen ersten Überblick über diese Philosophieepoche, enthält im Literaturverzeichnis eine Zusammenstellung der wichtigsten Primär- und Sekundärwerke und erlaubt somit eine erste Bekanntschaft mit dieser Art von Philosophie.

Karen Gloy (Luzern)

Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry, (Heythrop studies in contemporary philosophy, religion and Theology), hg. von L. P. Hemming, Ashgate, Aldershot / Burlington (USA) / Singapore / Sydney 2000, 179 S., ISBN 07546–1293–7.

1999 erschien die Aufsatzsammlung „Radical Orthodoxy: A New Theology"[1], in welcher sich eine Reihe anglikanischer und katholischer Theologen zusammengefunden haben, um gleichsam ein Manifest einer neuen theologischen Bewegung dem Publikum vorzustellen.[2] John Milbank, Katherine Pickstock, Graham Ward u. a. lösten in der angelsächsischen Theologie eine sehr kontrovers geführte Diskussion aus. *Laurence Paul Hemming* – selbst Beiträger des Bandes „Radical Orthodoxy" – stellte mit „*Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*" seinerseits eine Aufsatzsammlung zusammen, die sowohl Verdeutlichungen der Chef-Denker der Radical Orthodoxy (im Weiteren R. O.) als auch ausführliche Kritiken vorwiegend katholischer Theologen und Philosophen enthält.

In einem ersten einleitenden Teil arbeitet *Laurence Paul Hemming* „Radical Orthodoxy's Appeal to Catholic Scholarship" heraus. Und der amerikanische Theologe *David B. Burrell CSC* gibt daneben einen Überblick über die Situation der katholischen Theologie in den USA.

Der zweite Teil trägt den Titel: „The programme of Radical Orthodoxy". *John Milbank* selbst stellt in seinem gleichnamigen Aufsatz sein Projekt vor. Formal wird die R. O. sowohl als die Vermittlung („mediation") von Extremen als auch als eine neue Radikalisierung charakterisiert. Sowohl römischer Katholizismus als auch Protestantismus, Barthianismus und natürliche Theologie, reine Vernunft und reiner Glaube, Ansprüche konfessionellen Erlösungsmonopols und Indifferenz gegenüber der Kirche, Papalismus und selbstreferentielle theologische Diskurse werden als Einseitigkeiten bezeichnet, die der Vermittlung bedürfen. „In these senses it [R. O.] is a *via media*" (33). Milbank behauptet, dass die erwähnten Extreme innerlich verwoben seien und der Zerfall in die Extreme seinen Ursprung letztlich in der Moderne selbst habe. „By contrast, Radical Orthodoxy, re-invoking premodern positions (which already began to fade in the late Middle Ages), does not consider there to be any secure reason without reference to our remote and uncertain vision of the divine [...]" (34). Milbank stellt seinen sehr weiten Modernebegriff vor, der

[1] J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (Hgg.), Radical Orthodoxy: A New Theology (London 1999).

[2] Die Kernthese lautet: Seit dem Spätmittelalter ist es zu einem Auseinandertreten von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie gekommen. Diese Geschichtsphase – Moderne genannt – führe schließlich zum Nihilismus der Gegenwart. In der Post-Moderne werde aber eine Rückkehr zu einem vormodernen Denken möglich. Dieses sei gekennzeichnet durch die Teilhabe allen Wissens und Seins an Gottes Denken und Sein. So könne jede Wissenschaft aber auch Weisheit neu gegründet werden.

sich von Johannes Duns Scotus bis Derrida erstreckt und inhaltlich wesentlich eine Verfallsgeschichte meint. Die Reformation und die Aufklärung seien ihrerseits bereits Reaktionen auf diesen Verfall, Versuche ihn zu überwinden, wiewohl sie stets der Einseitigkeit verhaftet bleiben (44). Milbank deutet das Wesen der Moderne letzlich als Nihilismus (43), der sich gegenwärtig vor allem in der neueren französischen Phänomenologie (v. a. Derrida) und der angelsächsischen auf Wittgenstein zurückgehenden Sprachphilosophie manifestiere. In diesen Denkrichtungen werde sowohl die Sprache als auch die intuitive Erfahrung, welche nach Selbstauskunft von Dekonstruktion bzw. analytischer Philosophie bewahrt werden sollen, aufgelöst. Demgegenüber versuche die R. O. Sprache und Phänomenalität der Welt zu retten. Milbank fühlt sich durchaus auch den Idealen der „modernity" wie „liberty, equality, fraternity, individual expressiveness, romantic love, historicitiy [...]" (44 f.) verbunden. Doch sind diese, die in ihrem Ursprung bis in das Früh- und Hochmittelalter zurückgeführt werden, nur zu retten, wenn sie wie durch die R. O. intendiert auf einen „theologischen und teleologischen Grund gestellt werden" (44). Die Vormoderne zeichne sich durch die Synthese der oben genannten Gegensätze aus: [...] reason is already Christological [...] faith, until the eschaton, remains dispersed in all the different discourses of human reason" (34). Als Hauptgewährsleute dieser theologisch gegründeten Vernunft werden Augustinus, Anselm und Thomas von Aquin vorgestellt (35). Die R. O. empfindet sich in ihrer Besinnung auf Wurzeln des Christentums als Fortsetzung der ‚Nouvelle Théologie'. Doch will die Radikalität der Orthodoxy wie schon die französische Neue Theologie des letzten Jahrhunderts „nicht ganz und nicht nur" zurück zu den vormodernen Wurzeln: „It is also a radicalism which regards orthodoxy, in theory and practice, as a project always to be completed, and certainly not as perfected within pre-modernity" (44). Die Arbeit an der Vollendung der Vormoderne bleibt eine Aufgabe der Moderne. Radical Orthodoxy „espouses, not the pre-modern, but an alternative version of modernity" (45). Diese besteht im Wesentlichen darin, den Nihilismus der Gegenwart zu überwinden.

Unter dem Titel „A catholic Response to the Programme of Radical Orthodoxy" gibt *Fergus Kerr OP* eine katholische Stellungnahme zu Milbanks Projekt ab. Kerr konstatiert, die R. O. „is not simply a High Anglican project" (47). Schon deshalb finden sich Sympathien und Antipathien sowohl im katholischen als auch im reformierten und anglikanischen Lager der angelsächsischen Theologie (48), schwerlich aber könne man sich der „vitality of *odium theologicum*" (48) entziehen, welche der R. O. eigen sei. Als herausragendes Proprium des Ansatzes bezeichnet Kerr „the emergence of Protestantism and Tridentine Catholicism als a result of the radical split in late Mediaeval thought between philosophy and theology" (52). Die Besinnung auf Thomas von Aquin und mehr noch Augustinus und die patristische Tradition erscheint Kerr attraktiv an der Bewegung (53), v. a., da sich Milbank und Co. in der Tradition der ‚Nouvelle Théologie' ansiedeln (56), welche zwischen „Barthian fideism and what Karl Rahner used to call *der Pianische Monolithismus*" (55) ihren Weg zu finden versucht. Wobei aber katholischerseits nicht nur der konservative „Cajetanian Thomism" (56), sondern auch einstmals fortschrittliche „Transcendental Thomism" (Rousselot, Maréchal, Rahner, Lotz, Lonergan) mit seinen Anhängern diesem Versuch nicht viel Enthusiamus entgegenbringen dürfte. Kerr zeichnet ein Bild des nachkonziliaren Katholizismus, das einen „long forgotten theological pluralism" (57) verfolge und hierbei starke Anleihen bei Protestantismus und neuerer Philosophie gemacht habe. Das „aggiornamento" habe jedoch in „all the absurdities of belated trendiness" geführt (57). Wer dagegen dem „Heute" nicht nur stets hinterherhinken wolle und vielmehr die Gegenwart des Christlichen im Gefolge von Maritain, Gilson, Chesterton und den nicht-transzendentalen Thomisten in einer Wiederentdeckung Augustins u. a. suche, der befinde sich mit seiner Neigung zur R. O. weit entfernt „von vielen – sogar von den meisten – römisch katholischen Zeitgenossen" (59).

Der dritte Teil versucht „Radical Orthodoxys Retrieval of Theological Sites" zu verdeutlichen. Dies leistet zunächst *Catherine Pickstock* mit ihrem Aufsatz „Radical Orthodoxy and the Mediations of Time". Pickstock charakterisiert die R. O. als eine „hermeneutic disposition and a style of metaphysical vision, and it is not so much a ‚thing' or ‚place' as a ‚task'" (63). Da aber die Aufgabe in einer besonderen Zuwendung zur philosophisch-theologischen Tradition besteht, stellt sich die Frage, ob hier nicht eine „nostalgic preoccupation" vorliege (63). Pickstock behauptet demgegenüber, dass die R. O. gerade die Zeitlichkeit des Denkens herausstelle und eine Zukunft ermöglichen wolle, welche von der Vergangenheit getragen und ermöglicht sei. „It is his peculiar relationship to time which I think distances us from both liberals and conservatives" (65). Während die ersteren „some timeless humanist value" (65) annehme, finde sich bei letzteren eine Fetischierung der Tradition. „Against

such positions, we would prefer to emphasise that there are no such pre-established givens, for everything is a never-finished work [...]" (65). Unter diesem Vorzeichen seien die zentralen Themen der R. O. zunächst die Vermittlung von „Zeit und Leib" und sodann metaphysische Erwägungen (74). Es ergibt sich daraus eine neue Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis, aber auch von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Mit Ausführungen zur Erkenntnistheorie Thomas von Aquins, genauer mit einem Vergleich des menschlichen und des göttlichen Wissens versucht Pickstock gerade dieses Verhältnis zu illustrieren, um schließlich zu dem Ergebnis zu kommen, dass zwar reines Denken für das Auffinden von Weisheit nicht ausreiche, dass das Denken durch die Sinnlichkeit und Materialität einen Vorgeschmack der visio beata finde (74), dass aber andererseits das Alltagsleben vom Gottesdienst unterschieden werden müsse, wenn die höchsten Vermögen des Menschen nicht ignoriert werden sollen (75).

Unter dem zweideutigen Titel „*Quod Impossibile Est!* Aquinas and Radical Orthodoxy" bietet der Herausgeber des Bandes, *L. P. Hemming,* eine grundsätzliche Kritik am Unternehmen der R. O. Hemming wirft Milbank und Pickstock ungeschichtliches „engagement" vor (77). Der Versuch, die Neuzeit einzuklammern und etwas Vorgängiges zu erreichen, führe, da dieses Vorgängige in besonderer Weise durch Thomas von Aquin verkörpert wird, zu einer naiven und mithin falschen Thomasinterpretation. Hemming versucht dies durch eine lange und gründliche Auseinandersetzung mit den Thesen des Aufsatzes von C. Pickstock zu verdeutlichen, indem er Thomas im Horizont Avicennas aber vor allem des Aristoteles liest. Während die neuere katholische Wertschätzung des Doctor angelicus (83 ff.), die sich von „Aeterni Patris" bis zu „Fides et Ratio" erstreckt, Thomas stets als Philosophen und nicht als Theologen restaurieren wollte und jedenfalls am Unterschied von rein rationalem Bemühen und vernünftiger Offenbarungstheologie festhielt (83), verschwimme der Unterschied in der R. O. Thomas selbst sei in der „Papal tradition" stets als „exemplary" hochgehalten worden, um ein Maß für zeitgemäße Versuche, „to shape our own understanding of faith through a profound and far-reaching philosophical reflection", zu wahren (86). Doch eine unkritische Rekapitulation des Thomas verzerre und instrumentalisiere dessen Denken, da nicht „aus dem Herzen des Zeitalters" gesprochen werde, in welchem wir leben (86, 91). Charakteristikum unserer geschichtlichen Gegenwart aber sei gerade das, was nach Thomas unmöglich ist – *quod est impossibile* –, dass Gott selbst tot ist. Die pure Wieder-behauptung Gottes, wie sie in der R. O. geschehe, führe gerade, wie Thomasisches Denken zeige, zu einem technisch produzierten Gott, der unser Machwerk wäre. Statt dessen bedarf es einer Analyse der Krise der Vernunft, wie sie auch in „Fides et Ratio" gefordert sei. Es muss gezeigt werden, *warum* das Unmögliche möglich wurde. Dies sei aber nur möglich in einer geschichtlichen Reflexion. Die „harte Arbeit" der Rekonstruktion geschichtlicher Positionen und die systematische Reflexion darauf sei die gegenwärtige „nicht nur historische, sondern in Wahrheit auch philosophische Aufgabe" (93). Damit erschließt sich der Doppelsinn des Titels. Unmöglich ist nicht nur der Tod Gottes bei Thomas, sondern auch die Verbindung „Aquinas and Radical Orthodoxy".

Der vierte Teil hat die „Question on the Contemporary" zum Gegenstand. Auch hier geht ein Aufsatz eines Exponenten der R. O., *Graham Ward*, der Stellungnahme diesmal zweier Kritiker voraus. Wards Abhandlung trägt den Titel „Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics". Zunächst stellt er die Frage, was einen Glauben glaubwürdig macht, um dann drei Elemente herauszuarbeiten: „[...] belief in testimonial authority [...], belief in foundational, demonstrable sureties that can be atomistically accounted for; the belief in the transparency of representation" (100). Doch befinde sich jede dieser Glaubensweisen gegenwärtig in einer grundsätzlichen Krise (101): „Credibility is streched towards incredulity" (101). Ward verdeutlicht diese Krise unter Bezugnahme auf Michel de Certeau. Ausweg sei die R. O. „as cultural politics" (103). Dabei wird zunächst deren Programm konstruktiv-kritisch auf die zeitgenössische Kultur bezogen, sodann die R. O. ihrerseits als eine „cultural production indissociable from that contemporary culture" (103) begriffen. Bezüglich des ersteren blickt die R. O. auf Themen wie Körper, Sexualität, Beziehung, Sehnsucht, Malerei, Musik, die Stadt, das Natürliche, die Politik, um sie in „Begriffen einer Grammatik des christlichen Glaubens zu lesen" (103). Die Radikalität der R. O. trage Züge der kritischen Linken an sich. Indem der Sozialismus auf seine christlichen Wurzeln zurückgeführt werde, könne jene in der Traditionslinie, Benjamin, Habermas, Baudrillard und Žižek erscheinen: „I see Radical Orthodoxy as Christian *Kulturkritik*." Wards eigenes Werk sei zunehmend auf den Versuch konzentriert, „to show how forms of postmodern thinking have re-enchanted the world and call for a theological reading – a reading which redeems them from the madness of semiosis and the endless deferral of the bad infinite" (105). Ward betont, dass die Orthodoxie, die hier angestrebt wird, sehr wohl in sich eine be-

grenzte Vielheit enthalte. Der Streit um das *filioque* oder die Eucharistie finde einen Platz, nicht aber ein Adoptianismus oder eine Bestreitung der Auferstehung (106). Bezüglich der Verortung im Kontext heutigen Denkens stellt Ward zunächst eine „allgemeine Abkehr vom Liberalismus in den Ländern der ersten und zweiten Welt fest", um sich dann aber seinerseits auf das Deutlichste von den „[f]undamentalisms, neotribalisms, the constitution of imaginary communities, conservativisms [...]" abzugrenzen (107). Mit Verweis auf Joseph DiNoia wird behauptet, dass gerade auch die Erneuerer der Theologie ihre Energie aus einer „kompromisslosen, unapologetischen, aber offenen Affirmation des Reichtums und der Fülle der christlichen Tradition" bezogen haben. Gerade darin bestünde aber die wahre Postmodernität der Theologie, ausgehend von einer Relecture der Alten, nach Gadamer, Foucault, de Certeau, Serres kritisch in die Gegenwart einzugreifen: „Radical Orthodoxy is involved in the podution of belief, in the making of sense, the composition of a discursive body" (109). So könne es zu einer neuen Vermittlung zwischen dem christlichen Wahrheitsanspruch und der Fragilität des Menschen (110) kommen.

Oliver Davies bietet in seinem Aufsatz „Revelation and the Politics of Culture" eine Kritik der Theologie John Milbanks. Davies verdeutlicht zunächst die Bedeutung des „linguistic turn" für jede Theologie. Die Grenzen zwischen Offenbarung des Ewigen und der Kontingenz des philosophischen Denkens müssen nun neu gezogen werden. Diese Forderung wird unmittelbar auf Milbanks Auseinandersetzung mit Derrida bezogen. Wegen der Nähe von Derrida und Milbank, sei aber die Frage, ob in dieser Beziehung die Philosophie zum Herrn oder zur Magd der Theologie werde. Davies bezieht sich dabei vor allem auf Milbanks Buch „The Word Made Strange" (Oxford 1997). Milbank sehe die Dekonstruktion Derridas als „fundamentally a Christian phenomenon, and that it is only Christianity which can bring the radicality of deconstruction to perfection" (114). Wenn jedoch die Sprachlichkeit der Dekonstruktion und diejenige der vorneuzeitlichen Theologie in eine Beziehung gebracht werden (116 f.) und so eine mittelalterliche Welt-Sicht erneut inauguriert werde (118), wolle Milbank zwar die Früchte des Mittelalters ernten, nicht aber deren Voraussetzungen annehmen (121). Doch begrüßt Davies den Versuch, das Christentum als die herausragende Metaerzählung hervorzutreiben (123 f.). „John Milbank has done an enormous service for us by articulating a faith that is so much at ease with deconstructive philosophy and by using that philosophy so creatively for the purposes of a Christian ‚metasemiosis'" (125).

„Listening at the Threshold. Christology and the Suspension of the Material" heißt der Aufsatz von *Lucy Gardiner*, der sich besonders mit der Frage nach der Christologie auseinandersetzt, da diese ihrerseits im Zentrum der R. O. stehe (vgl. 127), ist sie doch mit der These der Partizipation allen Wissens am theologischen Diskurs engstens verbunden (132). Dabei bezieht sich Gardiner besonders auf Graham Wards Essay „Bodies: The Displaced Body of Christ".[3] Sie hebt zwei Aspekte heraus. Erstens „The language of Relation and Location" (132–138) und zweitens „The Relation of Language and the Convolutions of Sense" (139–143). Zunächst versucht Gardiner, die Schwierigkeiten der „relations of participation" aufzuzeigen, in welche sich R. O. verstricke, insofern sie mit den Motiven des „innen" und „außen", sowie der „Vermittlung" und „Schwelle" arbeite (132). Dabei untersucht sie die Relationen, welche sich aus der theologischen und historischen Verortung der R. O. ergeben. In beiden Hinsichten kommt der Schöpfung aus dem Nichts und der Überwindung des Nihilismus durch eine partizipatorisch-christologische Entfaltung der Schöpfungstheologie eine herausragende Bedeutung zu. Im zweiten Aspekt entfaltet Gardiner ihre Kritik an Wards (anti-)dekonstruktivistischer Deutung des „Displaced Body of Christ" im Sinne einer Verschiebung (différance) des Leibes verbunden damit einer Suspendierung der Grenze zwischen Materialität und Immaterialität. Der Aufsatz endet mit fünf Anfragen, die als Grundlage weiterer Diskussion gelten sollen. Deren erste lautet, „whether it [R. O.] hovers too close to nihilism – or not close enough" (144) – eine wahrhaft entscheidende Frage!

Den Abschluss der Aufsatzsammlung bildet die „Conclusion" des Jesuiten *John Hanvey*, „Continuing the Conversation". Hanvey beleuchtet die Aufgabenstellung der R. O. und stellt im Programm selbst ein Dilemma fest, wenn die Kritik der Postmoderne an der Moderne zutrifft, wie kann sich die Restauration der Vor-Moderne und die „größeren ontologischen und epistemologischen Ansprüche" dieser Kritik entziehen (151 f. und 162). Bezüglich der Strategie der R. O. stellt Hanvey fest, dass die Versuche, den Vorwurf der Nostalgie zu entkräften, ebenso wenig greifen (153 ff.), wie die Abgrenzung gegen Barth (155 ff.) und der Anschluss an den katholischen Transzendentalismus (i. e. Lubac, Congar u. a.; 158 ff.). Hanvey fasst zusammen: „[...] its

[3] In: Radical Orthodoxy 163–181.

failure to substantiate its epistemology other than by asserting it; its absence of any theology of the human person; and the absence of a coherent hermeneutic of history" (162). Zudem sei die Verurteilung aller moderner Philosophie und Theologie zu pauschal und widerspreche dem eigenen Partizipationsmodell (162). Dennoch ist Hanveys Aufsatz auch voller Bewunderung der R. O., ihrer Frische und Originalität im Umgang mit der Tradition. „Radical Orthodoxy is an adventure that has barely begun" (168). So fordert Hanvey zuletzt eindeutig dazu auf, das Gespräch von R. O. und Katholizismus fortzusetzen (171).

Ohne Zweifel ist vielen der Kritikpunkten der Beiträger zuzustimmen, dabei möchte ich besonders die mangelnde methodische Selbstverständigung, die pauschale Verurteilung dessen, was hier ‚Moderne' genannt wird, aber auch die unklare Abgrenzung von der sog. Postmoderne (z. B. Derrida) hervorheben. Dennoch behält die R. O. recht mit ihrer Einschätzung der Erschöpfung christlicher Theologie, die immer noch – leider auch noch in der R. O. – dem Zeitgeist hinterher hinkt. Diese Erschöpfung ist in der Tat auf eine immer mehr um sich greifende Traditionsvergessenheit zurückzuführen. Die Beschäftigung mit der theologischen Tradition wird zu sehr dem Traditionalismus und einer bloßen historischen Erforschung überlassen. Mag auch die R. O. nicht das Denken darstellen, welches über die Krise der Gegenwart hinausreicht, so verweist sie doch zu Recht auf den Selbstverzehr der gegenwärtigen akademischen Philosophie, welcher dem heutigen Denken *und* Glauben Anlass geben kann, durch eine Besinnung auf die eigene *theologische* Geschichte, einen neuen Aufbruch zu wagen.

Karlheinz Ruhstorfer (Freiburg i. Br.)

Klaus Richter, Die Herkunft des Schönen. Grundzüge der evolutionären Ästhetik, Mainz: Philipp von Zabern 1999, 352 S., ISBN 3-8053-2539-8

Philosophische Ästhetik und biologische Erklärung des Schönen

Wenn Solger 1829 vom Schönen behauptet, es sei „abhängig von der Kunst, die seine Quelle ist"[1], so könnte mit dieser Formel die Grundstellung des modernen Geistes zur reinen Schönheit pointiert werden. Nach einer langen Geschichte der philosophischen Schönheitslehre, die von Platon über Plotin und Augustinus zu Pseudo-Dionysios und in die Scholastik reicht, verlor die Schönheit relativ rasch die Dignität eines eigenständigen Themas der Philosophie. Es war die Kunst, der nun die Fähigkeit zugeschrieben wurde, das Wesen des Menschlichen in der Welt zur Darstellung zu bringen. Das Schöne dagegen überlebte als philosophisches Thema nur in seiner Bedeutung für die Kunst. Diese Umwertung steht vermutlich in engem Zusammenhang mit der neu errungenen Grundstellung des Menschen zu seiner Welt. Die Kunst kann dann zum Verständnis des Menschen in seiner Welt beitragen, wenn das produktive, kreative, vielleicht ermächtigende Moment im Vordergrund steht. Die Schönheit dagegen kann dem Menschen sein Wesen nur „vor Augen stellen" und „zu Gehör bringen", so daß er sich seiner „erinnert" oder im Abglanz des göttlichen Lichtes seine transzendente Herkunft „erfährt".

Dieser Übergang von der Schönheitsphilosophie der Antike und des Mittelalters zur Kunstphilosophie der Neuzeit ist philosophiehistorisch der Übergang von Kant und Schiller zu Schelling und Hegel. Wenn danach die Schönheit noch einmal zum Thema wurde, so als ein Gegenstand, über den zwar zur Erbauung auch philosophiert werden könne, nicht aber als eine Erfahrung und als ein Gedanke, die und der aus sich heraus eine Nötigung für ein sich selbst verstehendes und begründendes Philosophieren darstellen könnte. Der Biologe Klaus Richter unternimmt es nun, die Philosophie endgültig von diesem Residuum des voridealistischen Philosophierens zu befreien und uns über die wahre „Herkunft des Schönen" aufzuklären. Ich werde zunächst den philosophisch interessanten Gehalt seines Werkes und anschließend meine Einwände darstellen.

I.

Der Verfasser erhebt den Anspruch, mit dem Entwurf einer universellen Grammatik der Ästhetik aus evolutionsbiologischer Position eine Möglichkeit zeigen zu können, „philosophische und biologische Erkenntnis zur Ästhetik zu vereinigen" und damit zwischen zwei Welten zu vermitteln, die „aufgrund ihrer sprachlichen und paradigmatischen Voraussetzungen" zu wenig Kontakte haben (13). Das ist der eine Aspekt, der ein philosophisches Interesse für dieses Buch herausfordern kann. Der andere ist die Behauptung, die biologische Relevanz der Ästhetik für die menschliche Befindlichkeit und das evolutive Gewordensein ästhetischer Beziehungen „enthalten einen ethischen Imperativ" (12).

[1] K. W. F. Solger, Vorlesungen über Ästhetik, Leipzig 1829, S. 5

Es wird eine Fülle an Evidenzen[2] zur Unterstützung der Behauptung aufgeboten, „daß Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturkreisen vergleichbare Schönheiten favorisierten. Es findet sich gleichsam ein universell gültiges Alphabet ästhetischer Elemente, dessen symbolische Charaktere sich, einer ebenso universellen Grammatik folgend, zu ästhetischen Grundstrukturen formen.“ (11) Solche „Grundelemente ästhetischer Wirksamkeit und Gestaltung“ seien unabhängig von historischen und kulturellen Bereichen zu finden und stellten die „biologisch bestimmte Basis für den Überbau individueller und vom Zeitgeist bestimmter Überformung durch Geschmack und Weltanschauung“ dar (11). Es handle sich um „arttypische kognitive Strukturen“, „die der Wahrnehmung von Schönem zugrunde liegen und zusammen mit emotionellen Vorgängen das Schönheitsempfinden bestimmen“ (11). Die Humanethologie könne hier eine besondere Kompetenz beanspruchen, die sie „vorrangig aus kultur- und epochenübergreifenden Vergleichen“ bezieht (21).

Dieser Anspruch sieht sich in Konkurrenz zum philosophischen Denken, weil aus evolutionsbiologischer Position „der Entwurf einer universellen Grammatik der Ästhetik“ versucht werden soll, womit gezeigt werden könne, „daß das a priorische in der klassischen Ästhetik dem Biologischen am Schönen entspricht.“ (13) Der Philosophie wird eine Auffassung des Schönen nach „zwei kategorischen Ebenen“ zugeschrieben: „Schönheit als eine Interpretation durch den Menschen oder Schönheit als objektive Gegebenheit“ (32). Nun wird in der Philosophie aber die Frage vermißt, „was denn den Menschen dazu veranlaßt, diesen Gegenstand oder diese Situation als schön und jene als weniger schön oder häßlich zu empfinden.“ (32) Dagegen wird die Behauptung gestellt: „Wenn es, ... Universalien im ästhetischen Empfinden ... gibt, dann haben wir berechtigte Gründe, das Wirken biologischer Prinzipien anzunehmen.“ Allerdings soll es nicht um eine „Reduktion der Ästhetik ausschließlich auf biologische, ethologische und neurophysiologische Vorgänge“ gehen, denn: „Zwischen philosophischer und biologischer Behandlung wird der Gegensatz von normativer und empirischer Ebene erkennbar. Während die biologische Basis erfaßt, was ist, geht es in der philosophischen Basis um das, was sein soll.“ (50) Der Autor will also wohl einen naturalistischen Fehlschluß vermeiden (50), erklärt aber doch: „Andererseits ist jede philosophische Ästhetik, die heutzutage unter Ausschluß der ethologisch-neurophysiologischen Basis agiert, uninteressant, denn sie ist unrealistisch.“ (51)

Der apriorische Anspruch der evolutionären Ästhetik lautet also, „daß wir mit unserer ästhetischen Urteilskraft ... mehr vermögen als wir gelernt haben. In dieser Divergenz verbirgt sich der angeborene, basale, universelle Anteil unseres ästhetischen Vermögens.“ (50) Die gemeinsame Begründung dieser biologischen Bedingtheiten aber „liegt in der Funktion unseres Gehirnes und unserer Sinnesorgane. Es ist also nicht verfehlt, auch von einer Neuro-Ästhetik zu sprechen“ (50). Die Grundlage der ästhetischen Wahrnehmung wird also im „Auslöseprinzip“ gesehen, woraus als erste „Erkenntnis“ folgt: „Je genauer, kongruenter, 'idealer' eine Erscheinung mit einem dazu vorhandenen Erkennungsmechanismus mit positiven Erfahrungswerten zusammenpaßt, um so intensiver wird das ästhetische Erlebnis ausfallen.“ (54) Und: „Je stärker nun eine emotional zu beurteilende Struktur oder Figur mit einem entsprechenden angeborenen oder mit einem unter positiver Erfahrung internalisierten Gestaltschema kongruent ist, um so höher wird es auf der Bewertungsskala des Passenden, des Idealen, des Schönen eingeordnet.“ (60) Die zentrale Behauptung lautet demnach: „Das Schöne selbst wird wesentlich durch seine Kongruenz zu Auslösemechanismen bestimmt. Wenngleich mit dieser Bestimmung keinesfalls die ganze vielgestaltige und multifunktionelle Fülle alles Schönen, insbesondere in seinen individuellen Nuancen zu erfassen ist, sind damit aber elementare Wirkungsprinzipien der Ästhetik charakterisiert. Ästhetik wird auf ihren kleinsten gemeinsamen biologischen Nenner komprimiert.“ (270)

Der Verfasser geht dann dem Wirken angeborener Auslösemechanismen in verschiedenen Bereichen nach, in denen wir Schönes wahrnehmen, und versucht nachzuweisen, daß der Schönheitswahrnehmung überall biologisch bedingte und evolutionär entwickelte Auslösemechanismen zugrundeliegen, also in der Wahrnehmung des Schönen im menschlichen Körper einschließlich Kleidung, im menschlichen Antlitz, in der Landschaft, in der Wahrnehmung von Ordnungen in Zahlen, Symmetrien, Proportionen, und Rhythmen, in der Ästhetik der Farben, in der Sprache; er kommt dann zu Urelementen ästhetischen Gestaltens, streift die biologische und evolutive Bedingtheit

[2] Ähnliche Untersuchungen wurden dokumentiert in F. Cramer/F. Kaempfer, Die Natur der Schönheit, Frankfurt/Leipzig: Insel 1992; und I. Rentschler/B. Herzberg/D. Epstein, eds., Beauty and the brain. Biological aspects of aesthetics, Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser 1988.

der Wahrnehmung des Hässlichen, und erörtert kurz die neurophysiologischen Grundlagen ästhetischer Wahrnehmung.

Mit diesen Evidenzen soll die grundlegende Behauptung bestätigt werden: „In der Ästhetik ist das Biologische ebenfalls offensichtlich. Schönheit ist ein biologisch bedingtes Bedürfnis des Menschen." (86) Die Quintessenz könnte also so lauten: ein Grundelement ästhetischer Wirksamkeit ist der „Beitrag des sogenannten Schönen zur positiven Befindlichkeit" (270); und: „Das Ästhetische hat in zweifacher Hinsicht positiven Selektionswert in der Geschichte der Menschheit gehabt. Es hat einerseits zur Schaffung und zur Gewährleistung der positiven Befindlichkeit beigetragen und andererseits bestimmend bei der Erlangung bestmöglicher Fortpflanzungschancen gewirkt." (272) Als Fazit wird behauptet: „In den bisherigen Erörterungen konnte begründet werden, daß das Schöne mit den biologischen Bedingtheiten unseres Lebens verbunden ist, daß diese Verbundenheit stammesgeschichtlich entstanden ist und als lebensfördernde Zutat erhalten blieb." (291) Das Erfahren von Schönheit ist demnach eine „in Kongruenz ständig sich ergänzende Reiz-Reaktions-Beziehung mit positiver emotionaler Tönung" (291).[3]

II.

Es wird keinem aufmerksamen Leser entgehen, daß die aufgebotenen Evidenzen nicht ausreichen, um das Beweisziel zu erreichen. Gerade wenn man bereit ist, die Behauptung raum- und zeitübergreifender ästhetischer Universalien zu akzeptieren, wird man nicht von einer ebenso raum- und zeitübergreifenden Funktion des Schönen für die „positive Befindlichkeit" und die Fortpflanzung der Art sprechen können, es sei denn, man wollte für das Überleben in einer globalisierten Informationsgesellschaft die gleichen Faktoren in Anschlag bringen wie in Jäger- und Sammlerkulturen. Wenn in der ästhetischen Wahrnehmung zwischen biologisch bestimmter Basis und Zeitgeist-Überbau aus Geschmack und Weltanschauung unterschieden wird, so wird diese Unterscheidung offenbar nach Maßgabe der Erklärungskapazität des biologistischen Modells vorgenommen; die Erklärung „gelingt" also nur, indem unter Voraussetzung der Gültigkeit des Modells das zu erklärende Phänomen in zwei Faktoren aufgespalten wird – ein abstrahierender Kunstgriff, der den Anspruch einer Erklärung „des Schönen" dementiert. Entsprechend reduziert ist die Phänomenologie der ästhetischen Erfahrung, die der Konzeption zugrunde gelegt wird; an dieser Stelle sei nur die vollständige Vernachlässigung der spontanen Qualität dieser Erfahrung angemerkt. Hier wird erneut das ebenso abstrakte wie konstruktive Vorgehen deutlich, das das Projekt einer „Neuro-Ästhetik" auf seinen Weg bringt.

Was Richters Arbeit jedoch dennoch interessant macht, ist die Herausforderung, die sie für ein genuines Philosophieren über das Schöne sein kann. Dazu allerdings sollte man das Philosophieverständnis des Autors besser auf sich beruhen lassen. Dann zeigt sich jene Herausforderung gerade als Nötigung, die Erfahrung des Schönen als genuin philosophischen Gegenstand von einem Philosophieren „über" das Schöne unterscheiden zu müssen. Daß der Ansatz einer evolutionären Ästhetik überhaupt in Konkurrenz zu einem philosophischen Unternehmen gleichen Namens treten kann, zeigt im Grunde schon das Mißverständnis über eine philosophische Untersuchung des Schönen an. Wenn „philosophisch" eine Untersuchung nur heißen kann, weil sie in einem nicht exogen bestimmten Reflexionsprozeß vonstatten geht, der nach seinem eigenen Sinn nur in sich sein Ende findet, das ihm durch keine Bestimmtheit vorgegeben wird, die er sich nicht zu integrieren vermag, so kann es offensichtlich kein Philosophieren „über" einen Gegenstand mit dem Namen „das Schöne" geben.

Sollte sich die Philosophie noch einmal auf das

[3] Daß darüber hinaus aus diesem Befund noch ein ethischer Imperativ abgeleitet wird, sei nur angemerkt: „Die biologische Relevanz der Ästhetik für die menschliche Befindlichkeit und das evolutive Gewordensein ästhetischer Beziehungen enthalten einen ethischen Imperativ. Das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen biologischen Natur wie zur Natur, aus der er hervorgegangen ist und von der er existentiell abhängt, führen von den kulinarischen oder intellektuellen Aspekten der Ästhetik zur moralischen Verpflichtung ästhetischer Wirksamkeit für die Selbsterhaltung der menschlichen Spezies in einer ihm biologisch adäquaten Natur." (12/13) Dieser Anspruch wird am Schluß so eingelöst: „Mit diesen Verpflichtungen, Voraussetzungen und Möglichkeiten des Menschen, die aus seinen biologischen Bedingtheiten resultieren, ist eine ethische Dimension der Ästhetik angesprochen. Diese wird insbesondere in der Landschaftsästhetik deutlich, indem sie das Verpflichtende in der Bewahrung des Naturschönen für das menschliche Leben einfordert." (314) Der Befund lautet schließlich: „Landschafts- und Naturästhetik sind ... ein kategorischer Imperativ aller Gesellschaften" (314).

Schöne besinnen wollen, so wird sie demnach gerade nicht in eine Konkurrenz zu dem Unternehmen einer evolutionären Ästhetik treten können. Sie wird in der Verfolgung ihres indeterminierten Reflektierens einen Begriff des Schönen entwickeln müssen, indem sie den Gegenstand „das Schöne" nach seiner historischen Bestimmtheit rekonstruiert und ihn in dem so erreichten reflektierten Verhältnis in ihr eigenes Reflektieren einstellt. Daß das Schöne ein genuin philosophisches Thema sein kann, zeigt sich im Gelingen einer Philosophie, die in der Verfolgung ihres eigenen Unternehmens auf die Erfahrung des Schönen stößt. Erst aus diesem Zusammenhang gewinnt eine Phänomenologie dieser Erfahrung als zweites Bestimmungsstück einer Philosophie des Schönen ihre Bedeutung. Ihre Aufklärungskapazität bestimmt sich dann aber nicht nur und nicht in erster Linie aus dem, was sie uns über einen historisch bestimmten und bekannten Gegenstand mit dem Namen „das Schöne" berichtet, sondern aus dem Beitrag der Darstellung des Schönen für ein auf genuin philosophische Weise reflektiertes und damit sich selbst verstehendes Verständnis der Welt.

Von dieser Statusbestimmung eines philosophierenden Zugangs zu der Erfahrung des Schönen her zeigt die Konzeption einer evolutionären Ästhetik ihren nicht nur abstraktiven, sondern ebenso unreflektierten und unhistorischen Charakter. Sie zeigt darüber hinaus aber auch, daß ein philosophisches Konkurrenzunternehmen ihr auf fatale Weise ähneln müßte. Es könnte nur um den Preis der Selbstaufgabe des Philosophischen gegen sie antreten, indem es einen Gegenstand „erklären" würde, den es nicht verstehen könnte, und indem es über ein Thema räsonnieren würde, für das es seine Zuständigkeit nicht ausweisen könnte. Das Verdienst von Richters Arbeit liegt letztlich also darin, die Philosophie zu einer Selbstverständigung über diese Zusammenhänge zu nötigen. Es sollte nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß daraus eine neue Besinnung auf die Erfahrung des Schönen erwachsen könnte.

Georg Römpp, Bonn

Annemarie Pieper, Gibt es eine feministische Ethik?, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, 143 S., ISBN 3-8252-2034-6.

Die Autorin stellt in dem Band aus der Reihe „Kurs Philosophie. Propaedeutica und Paradeigmata" den spezifischen Ansatz feministischer Ethik und die Zielsetzung und Geschichte dieser Disziplin dar. Ausgangspunkt ist eine Schilderung der gesellschaftlichen Lage von Frauen, insbesondere im Bereich Philosophie, die von Diskriminierung, Nichtbeachtung und Abwertung geprägt ist.

Kapitel 1 skizziert feministische Ethik als eine besondere Sichtweise, die als „kritisches Instrument" zum Korrektiv der traditionellen Ethik wird. Entscheidend ist im Unterschied zur traditionellen Ethik die Annahme einer geschlechtsspezifischen Moral. Geschlecht ist allerdings nicht im biologischen Sinn („sex") zu verstehen, sondern im Sinne der neuen Kategorie „gender" als eine soziale Konstruktion. Zentrale Fragen sind: Sind die als universal geltend ausgegebenen moralischen Gebote nicht vielmehr unzulässige Verallgemeinerungen spezifisch männlicher Überzeugungen? Inwiefern sind bereits die ethischen Modelle hinsichtlich ihrer Methoden und Grundannahmen als geschlechtlich festgelegte zu betrachten, d. h. inwiefern sind sie in diesem Fall von einem männlichen Ausgangspunkt konstruiert und verabsolutiert? Welche Defizite resultieren aus dieser Fixierung?

Im zweiten Kapitel zeichnet die Autorin die Geschichte der feministischen Ethik kurz nach. Wesentliches Kennzeichen dieser Bemühungen ist der konstruktive Zugang zur Erkenntnis der ›Welt‹. Die in diesem Fall einschlägige Gender-Perspektive wird herangezogen, um zu erklären, warum Frauen in traditionellen (philosophie-)historischen Forschungen nicht erwähnt bzw. warum ihre Tätigkeiten als minderwertig beurteilt wurden.

Kapitel 3 richtet den Blick unter der Gender-Perspektive auf die Moral. Moral wird als sozial erwünschtes Verhalten verstanden, das durch jeweils bestehende Machtverhältnisse determinierbar ist. In patriarchalen Gesellschaften bestimmen Männer die moralischen Gehalte und strukturieren die Gesellschaft in der Weise, daß sie ihre eigene Position stabilisieren und ihre Interessen wahren können. Auf theoretischer Ebene hat dies, so Pieper, „zur Ausbildung einer binären Logik und im praktischen Bereich zur Annahme von zwei unterschiedlich bewerteten Moralen geführt." (39)

Den ersten Aspekt beleuchtet die Autorin ausführlich im umfangreichsten vierten Kapitel unter dem Titel „Androzentrische Metaphysik". Mit binärer Logik ist zweierlei gemeint: Zum einen die Neigung, Entitäten dichotomisch zu klassifizieren: sauer/süß, Mann/Frau, gut/schlecht usf. Hinzu kommt zum anderen, diese gegensätzlichen Begriffe nicht nebeneinander stehen zu lassen, sondern sie einander über- bzw. unterzuordnen. Einen anderen Typus binärer Logik exemplifiziert die Unterordnung des Begriffspaares Mann/Frau unter den Begriff Mensch, der nur scheinbar eine Abs-

traktion beider Gegensatzpole darstellt, tatsächlich aber nur die wesentlichen Eigenschaften des männlichen Teils erfaßt und unzulässig, d.h. für beide Geschlechter, universalisiert.

Die Neigung zur Hierarchisierung und zur Aufstellung von Ordnungen ist laut Pieper Ausdruck der „Phallischen Rationalität“: Die Gegensätze müssen in eine Reihung gebracht werden, da das Ideal die „differenzlose Einheit ist“ (48). – Hinter dem vertikalen Modell phallischer Rationalität vermutet die Autorin den Mythos der göttlichen Selbstzeugung. Dieser Mythos wird sowohl in seinen Anfängen in der griechischen Mythologie als auch in seinen neuzeitlichen Ausprägungen im einzelnen dargestellt.

Da Frauen diesem, der männlichen Zeugungskraft nachgebildeten Bild nicht folgen können/wollen, ist es erforderlich, das Bild zu ersetzen. Zwei Möglichkeiten werden angeboten: zum einen die Ergänzung des Androzentrismus durch einen Gynozentrismus, der allerdings nicht an den weiblichen Geschlechtsorganen festgemacht werden muß, zum anderen die Überwindung des Androzentrismus durch „wahrhaft menschliche Vorstellung(en)“. Mit Bezug auf verschiedene feministische Philosophinnen stellt Pieper einige Vorschläge zur Realisierung der letztgenannten Möglichkeit vor: Geschlechtsinvariante ästhetische Erfahrungen, emotionale Vernunft, kontextualistische Moral und Gleichwertigkeit statt abstrakter Gleichheit.

Kapitel 5 „Zwei Moralen“ behandelt den anderen Aspekt, der als Merkmal zur Stabilisierung männlicher Herrschaft genannt wurde: Die Annahme zweier geschlechtsspezifischer Moralen: einer überlegenen, männlichen Moral, die sich am Gerechtigkeitsprinzip orientiert, und einer unterlegenen weiblichen Moral, die sich auf das Prinzip der Fürsorglichkeit stützt. Das hier unterstellte Stufenmodell aus der Entwicklungspsychologie von Piaget und Kohlberg wurde von der Psychologin Carol Gilligan durch eigene Untersuchungen in Frage gestellt. Diese deutet die Fürsorglichkeitsmoral von Frauen nicht als ein Zurückbleiben hinter der männlichen Moralentwicklung sondern als gesellschaftlich sanktionierte und gesteuerte Herausbildung einer anderen, gleichberechtigten Moralvorstellung. Die Thesen Gilligans sind auf großen – sowohl affirmativen wie ablehnenden – Widerhall gestoßen. Pieper zeichnet diese Rezeption, die sogenannte „Gilligan-Kontroverse“ in den wesentlichen Zügen nach.

Kapitel 6 „Rückblick und Ausblick“ fragt nach dem weiteren Vorgehen einer feministischen Ethik. Anzustreben ist laut Pieper die Konstruktion einer geschlechterübergreifenden. Dies soll allerdings nicht ohne einen Zwischenschritt geschehen: Zunächst fordert sie die Herausbildung einer „Ethik der geschlechtsspezifischen Moral“: Frauen sollen eine authentische, weibliche Moral entwickeln. Hilfreich dabei ist die Berücksichtigung vorbildlicher Frauengestalten, wie Dike und Diotima. In ihrer Betrachtung erweisen sich die Berücksichtigung des Besonderen und die Urteilskraft als weibliche Stärken. Diese Stärken sind bei der Entwicklung einer postfeministischen Ethik zu integrieren. Weiteres Mittel auf diesem Weg soll utopisches Denken als eine Form „situationsbezogener Reflexion“ (135) sein; dieses soll helfen, das männliche Denken aus seiner dogmatischen Erstarrung zu lösen, um Platz zu machen für die das Besondere respektierende Urteilskraft.

Es mag ein Verdienst der feministischen Philosophie sein, darauf hingewiesen zu haben, daß wissenschaftliche Theorien nicht gleichsam ›natürlich‹ aus der betrachteten Realität erwachsen, indem Forscher diese nachzeichnen. Theorien sind Konstrukte, die sich jeweils unterschiedlichen (Erkenntnis)Interessen und Zwecksetzungen verdanken. Dieser Ansatz ist jedoch nicht neu, sondern – altbekannte – konstruktivistische Tradition. Neu ist die Perspektive, unter der die Theorien und ihre Konstruktion einer Analyse unterzogen werden: die „gender“-Perspektive. Im Hinblick auf die Philosophiegeschichte illustrieren feministische Philosophinnen die kulturelle Gebundenheit der jeweils entwickelten Philosophie und die diskriminierenden Produktionsbedingungen. Sie zeigen die aus der verengten Perspektive resultierenden Defizite auf und stellen Erklärungsversuche bereit, wie es dazu kommen konnte.

In dieser Weise stellt auch die Autorin ihr behandeltes Thema dar. In der Aneinanderreihung von Exzerpten feministischer Beiträge, frauenfeindlicher Äußerungen bekannter Philosophen und Auszügen griechischer Mythologie richtet sie den Blick auf die ›männliche‹ wissenschaftliche Methodologie. (Wohl wegen der starken Affinität einiger wichtiger feministischer Autorinnen zur Psychoanalyse muß erklärend auch immer wieder der Phallus oder die Dauerejakulation bemüht werden, obwohl – zumindest in der Absichtserklärung – der biologische Unterschied in den Hintergrund treten soll [27].)

Die deutliche Neigung zur literarischen Illustration geht jedoch nicht einher mit einer detaillierten Schilderung der binären Logik als des zentralen Merkmals männlicher Metaphysik. Es finden sich lediglich Beispiele gegensätzlicher Begriffspaare

und der Verweis auf ihre Hierarchisierung. – Ebenso wird zwar die Existenz zweier geschlechtsspezifischer Moralen behauptet und die feministische Kontroverse um dieses Thema dargestellt, eine weitere Analyse steht jedoch aus.

Sowohl im Hinblick auf die methodologische Kritik als auch hinsichtlich des moralphilosophischen Bereichs wäre eine Besinnung auf die Anliegen, die philosophischer Theoriebildung zugrundeliegen, wünschenswert. Es bleibt ungeklärt, welche Zwecke mit der Konstruktion einer Ethik verfolgt werden. Soll eine Ethik der Selbstfindung von Individuen dienen, d.h. „Authentizität" ermöglichen, oder aber ein Instrument sein, anhand dessen Regeln zur Regulierung des Zusammenlebens und zur Lösung von Konflikten geprüft werden können? Ebensowenig wie die Ziele einer Ethik wird das Verhältnis zwischen Moral(en) und Ethik diskutiert. Werden Moral und Ethik nicht unterschieden, ist eine Ethik eine Hochstilisierung einer bestimmmten Moral, oder ist Ethik ein Reglement zur Prüfung und Korrektur einer Moral?

Aufgrund des Fehlens einer solchen ›Bemessungsgrundlage‹ im Sinne einer Zwecksetzung einerseits und eines unbestimmten Verhältnisses zwischen Moral und Ethik andererseits bleiben die Urteile über die verschiedenen Moralen resp. Ethiken sowie das methodische Vorgehen opak. Um eine Theorie als defizitär ausweisen zu können, ist ein Maßstab erforderlich. Soll eine Theorie gegenüber einer anderen als besser qualifiziert werden, ist ebenfalls der Bezug auf einen Maßstab notwendig, mit dem angegeben werden kann, in welcher Hinsicht welche Theorie der anderen überlegen ist. Im vorliegenden Fall wäre die Betrachtung wenigstens eines moralisch relevanten Beispiels hilfreich: Welche Handlungen empfiehlt welche Moral und zufolge welcher Zwecksetzungen ist die eine oder andere Moral/Ethik ›besser‹? Was zeichnet anhand von Beispielen die feministische Ethik aus? Worin besteht in der Konstruktion einer Ethik das binäre Vorgehen, worin ein alternatives Vorgehen und zufolge welcher Zwecksetzungen bringt das eine bessere Resultate als das andere?

Die Erklärung für die – relativ auf philosophische Anliegen – genannten Defizite liegt vermutlich in dem nahezu vollständig rezeptiv-interpretatorischen feministischen Ansatz: Vorgelegte Entwürfe werden auf ihre Geschlechtsspezifizität geprüft; alternative eigene Entwürfe finden sich eher selten. Die feministische Vorgehensweise als Korrektiv hat sicherlich ihre Berechtigung; sie ist allerdings relativ schnell erschöpft. – Ein Plädoyer für eine stärker kontextualistische Sichtweise in moralischen Belangen, für eine Sortierung von Handlungstypen statt eines differenzierungsunfähigen Universalismus findet *auch* in der feministischen Ethik Unterstützung; aber eben nicht nur dort, sondern auch in verschiedenen Gerechtigkeitstheorien sowie in der angewandten Ethik. Zur Behebung dieser Mißstände eine Verdoppelung der Wissenschaften mit Bezug auf das Geschlecht anzustreben, scheint jedoch nicht adäquat; ob das von der Autorin geforderte utopische Denken das geeignete Mittel zur Defizitbehebung ist, kann ebenfalls bezweifelt werden. Verfahren zur Theorierevision sind hier eher das Mittel der Wahl.

– Leserinnen und Leser, die erwarten, nach Lektüre des Buches eine Antwort auf die im Titel aufgeworfene Frage ‚Gibt es eine feministische Ethik?' zu kennen, finden sich enttäuscht: Zur Beantwortung dieser Frage müßte zunächst die Bedeutung des Prädikators ‚ist eine feministische Ethik' geklärt werden. Dies erfolgt auf den 138 Textseiten nicht. Nimmt man auf der Suche nach einer solchen Bestimmung die Klassifikation auf Seite 22/23 zur Hand, gerät die LeserIn erst recht in den Zustand der Verwirrung: Wurde man zwei Seiten zuvor darüber belehrt, daß es sich bei der feministischen Ethik um eine spezifische Perspektive handelt, unter der die einschlägigen ethischen Unterdisziplinen betrachtet werden, sieht man nun in der klassifikatorischen Übersicht die feministische Ethik als Unterdisziplin der politischen Ethik. Die *ratio disjunctionis* der Klassifikation zur philosophischen Ethik (welches sind Gegenbegriffe zur *philosophischen* Ethik?) bleibt insgesamt verborgen; beispielsweise fallen normative Ethik und medizinische Ethik auseinander. Zur mißverständlichen Lage trägt die graphische Darstellung des Klassifikationsbaumes bei; sie ist symptomatisch für das insgesamt mangelhafte Layout des Buches.

Die negative Diagnose bezüglich der Titelfrage des Buches veranlaßt die Frage, ob die vorgeblich für die feministische Ethik so wesentliche „Gender-Perspektive" in ihren Grundzügen erläutert wird. Hier fällt die Antwort positiv aus. Allerdings lassen sich die wesentlichen Informationen effizienter einschlägigen Überblicksartikeln entnehmen (vgl. beispielsweise Jean Grimshaw, Feminism and Philosophy, in: Nicholas Bunnin, E. P. Tsui-James (eds.) The Blackwell Companion of Philosophy, Oxford 1996, 732–741.). Über diese Grundinformationen hinaus bietet das Buch lediglich eine Dokumentation rhapsodischen Vorgehens, das sich weit von methodischen und insoweit philosophischen Zugängen entfernt hat.

Susanne Hahn (Duisburg)

Robert Spaemann, Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, 559 S., ISBN 3-608-91027-1.

Der Band versammelt philosophische Abhandlungen im engeren Sinne, essayistische Beiträge, Vorträge sowie Zeitungsartikel, Gelegenheitsreden und briefliche Äußerungen Robert Spaemanns zu Fragen der Orientierung von Leben und Handeln. Spaemanns Buch ist das Ergebnis einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Fragen der Lebenspraxis. Zwei Abhandlungen stellt der Autor in diesem Band zum erstenmal vor, die übrigen Texte veröffentlichte er in den Jahren 1960 bis 2000. Die Texte wenden sich „an verschiedene, einander meist überschneidende Adressatenkreise" (7) und gehen von unterschiedlichen Voraussetzungen aus. Es liegt in der Natur einer solchen „Bilanz", daß sie gelegentlich inhaltliche Wiederholungen und eine unterschiedliche Anmerkungspraxis aufweist. Die Texte entstammen verschiedenen Zusammenhängen. An den Leser richtet der Verfasser deshalb die Bitte, auf das Jahr der Veröffentlichung zu achten.

Im ersten Teil des Buches erörtert Spaemann Grundfragen der Ethik. An den Anfang stellt er die Frage: „Was ist philosophische Ethik?". Eine ausführliche Antwort auf diese Frage gab Spaemann schon in der Einleitung zu dem Buch *Das gute Leben – Ethiklesebuch* (München 1987). Die kenntnisreiche Einleitung, die der Verfasser in dem vorliegenden Buch erneut präsentiert, enthält eine Fülle von Gedanken, die in der gegenwärtigen Diskussion über das Verhältnis der Ethik zur Technik und Politik besondere Aufmerksamkeit verdienen. Die Einleitung gipfelt in dem Abschlußgedanken, Ethik verfehle „die sittliche Intuition, wenn sie sich, statt Technik und Politik Ziel und Grenzen zu setzen, als Variante von Technik oder Politik versteht" (26).

Der Ruf nach Ethik hat für Spaemann verständliche Gründe. Dem Ethikboom der letzten Jahrzehnte begegnet der Verfasser aber mit Skepsis. Die Frage, ob Ethik praktisch werden könne, bejaht er. Aber auch bei dieser Frage hält er eine gesunde Skepsis für angebracht. Spaemann vertritt die Ansicht, Ethiker seien „nicht moralischer als irgend jemand" (36). Er stellt nicht „die Möglichkeit handlungsrelevanter ethischer Einsichten von unbedingter Geltung" in Frage, seine Skepsis „bezieht sich auf die Annahme, öffentliche Geltung, besseres Argument und schönere Weise zu leben stünden in einer Art prästabilierter Harmonie" (37). Spaemanns Absage an Versuche, diese Harmonie durch eine institutionalisierte Politikberatung vorzutäuschen, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

In den öffentlichen Debatten über moderne Technologien auf physikalischem und biologischem Gebiet geht es um mehr als Physik, Biologie, Medizin und Moral. Moralische Probleme überschneiden sich häufig mit den politisch-rechtlichen. Insbesondere im Streit um die Rechtsgrundlagen der Biopolitik treten deutlich die verfassungsrechtlichen Aspekte hervor. Auch religiöse Überzeugungen werden in die Debatten eingebracht. Bei unseren Versuchen, die Frage nach der Verantwortlichkeit des Staates für die möglichen Folgen und Nebenfolgen der Anwendung moderner Technologien zu klären, können wir Spaemann zufolge die traditionellen philosophischen und theologischen Argumentationen nur in ihren abstraktesten und allgemeinsten Formen heranziehen.

Der Autor des vorliegenden Buches faßt die Ethik als „praktische Metaphysik" auf, die, „weil sie auf Handeln zielt, unter der Bedingung knapper Zeit" (8) steht. Er legt dar, von der Ethik werde erwartet, daß sie dem Bösen Einhalt gebiete. Das Ende der Diskussion über die Frage, was denn das Böse sei, könnten wir nicht abwarten, weil wir ständig handeln müssen. Ethik habe zu begründen, weshalb es geboten ist, dem Infragestellen moralischer Selbstverständlichkeiten Grenzen zu setzen. Moralität äußere sich in der Scheu vor der Überschreitung jener Grenzen, die den Menschen gesetzt sind. Ein Ethos bestehe dank der fraglosen gemeinsamen Anerkennung solcher Grenzen.

Der zweite Teil des Buches trägt die Überschrift „Themen der Zeit". Die hier versammelten Beiträge lassen den Leser die für das ethische Denken wesentliche Spannung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit erkennen. Spaemanns kritische Stellungnahmen zu Problemen der Zeit in allen Einzelheiten zu beurteilen ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich. Der Umfang des Buches und auch die Vielschichtigkeit der vom Autor angesprochenen Probleme schließen das Gelingen eines solchen Unterfangens aus. Drei Problemkreise seien indessen hier hervorgehoben.

Zum ersten Problemkreis gehören der „Anschlag" auf den Sonntag, die philosophisch-theologische Diskussion um die Atombombe sowie die Diskussionen über den Frieden, auch die Parteinahme im Kosovo-Krieg. Alle diese Probleme haben Spaemann wiederholt zu einer kritischen Stellungnahme herausgefordert.

In einem zweiten Problemkreis bezieht der Autor Stellung zu den Diskussionen über technische Eingriffe in die Natur, zur Herausforderung des ärztlichen Berufsethos durch die medizinische Wissenschaft und zu den Diskussionen über die Frage, ob Eingriffe in den genetischen Code des

Menschen von Staats wegen erlaubt sein sollten. In diesen Zusammenhang gehören Spaemanns Interventionen in der Debatte über die Frage: „Sind alle Menschen Personen?"

Die Gentechnologie scheint, wie Spaemann bemerkt, die alte Fortschrittsidee neu zu beleben. In einigen Industrieländern sind Naturwissenschaftler offenbar entschlossen, die Evolution in eigene Regie zu übernehmen und alles zu machen, was ihnen möglich erscheint. Solchen Überlegungen und Bestrebungen hält Spaemann entgegen, diese Art der Emanzipation von der Natur liefere „den Menschen dem naturwüchsigen Trieb blinder Naturbeherrschung aus" (11).

Auf die Frage „Worin wurzeln unsere ethischen Überzeugungen?" geht der Autor in einem dritten Problemkreis ein. In diesem Problemkreis findet der Leser Spaemanns Beiträge zu den Debatten über die Erziehungs- und Bildungsziele in unserer Gesellschaft. Auch die Frage nach dem Sinn des Ethikunterrichts in der Schule sucht der Autor in diesem Zusammenhang zu klären. Den Abschluß des zweiten Teils dieses Buches bildet eine klare Stellungnahme zu dem Thema „Weltethos als Projekt".

Alle Beiträge führen auf die Grundfragen der Ethik zurück und werfen ein Licht auf die Grenzen dieser philosophischen Disziplin. Spaemann erklärt, die Ethik sei auf die sittlichen Lebensformen angewiesen. Philosophische Ethik könne zu einer angemessenen Deutung des Sittlichen gelangen. In einem Jahrhundert, in dem die moralischen Selbstverständlichkeiten zusehends abnehmen, sei allerdings vor übersteigerten Erwartungen an die Ethik zu warnen. Der Ethiker müsse heutzutage feststellen, daß das autonome Individuum der Moderne für sich das Recht in Anspruch nehme, für seine Entscheidungen selbst verantwortlich zu zeichnen. Die Ethik kann Spaemann zufolge heute vielleicht nichts verhindern, aber sie vermag in vielen Fällen unseren Tatendrang zu bremsen. Wir gewinnen dadurch Zeit für vernünftigere, bessere Entscheidungen und Handlungen.

Die Ethik braucht ein Maß, ein Kriterium für das, was vernünftig genannt werden kann. Spaemanns philosophische Ethik besitzt ihr Maß im *Natürlichen*. Vom *Natürlichen* spricht der Autor, wenn am Lebendigen die innere Stimmigkeit von Gestalt und Geschehen ablesbar ist. Der Philosoph erläutert, vernünftiges Handeln setze beim Handelnden allemal die Einsicht in die eigene Endlichkeit voraus. Im Bewußtsein der gesetzten Grenzen eröffne sich einem jeden von uns die ethische Dimension unseres Handelns. Das Ethos durchdringe unser Handeln so, daß es dessen Zweckrationalität „einschränkenden Bedingungen" unterwerfe.

Das Ethische drückt sich Spaemann zufolge in der „angemessene[n] Rangordnung aller Sachgesichtspunkte" und in unserer Bereitschaft aus, „die eigenen Interessen in diese Rangordnung einzufügen" (536). In der „Relativierung des eigenen endlichen Ich, der eigenen Begierden, Interessen und Absichten, erweitert sich die Person und wird ein Absolutes" (114). Spaemanns Konzeption von Ethik kommt ohne den Bezug auf ein „absolutes Wertwesen" nicht aus. Der Autor vertritt die These, daß sich der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit „nur in einer metaphysischen Ontologie, das heißt in einer Philosophie des Absoluten" (122) theoretisch begründen lasse. In der Lehre der römisch-katholischen Kirche sieht Spaemann den letzten Hort eines unbedingt gültigen Ethos, das an der *conditio humana* orientiert ist. Darum befürwortet er eine starke Rückbindung des Ethischen an religiöse Pflichten.

Eine Unschärfe dieser Konzeption von Ethik liegt in dem Naturbegriff, der zwischen dem genetischen und dem normativen Gehalt wechselt. Eindeutig bezieht der Autor Stellung gegen die zeitgenössischen Beiträge, die das Ethos als ein Projekt auffassen und die Instrumentalisierung und Institutionalisierung des Ethos zu befördern suchen. Spaemann stellt klar heraus, ein Ethos sei nicht die „Schöpfung von Ethikern", die philosophische Ethik könne immer nur über „ein schon wirksames Ethos" (534) reflektieren.

Manche Ausführungen, vor allem die oft gezielt herausgehobenen Stellungnahmen des Autors werden nicht jedermanns Zustimmung finden. Doch dürfte ein jeder, der sich mit Spaemanns *Grenzen. Zur Dimension des ethischen Handelns* kritisch auseinandersetzt, zugestehen können, daß der Autor die ethischen Debatten unserer Tage bereichert. Mit der vorgelegten „Bilanz" beweist der Emeritus der Philosophie aufs neue die Fähigkeit und die Bereitschaft, zur gründlichen Analyse der modernen Gesellschaft und zur sinnvollen Weiterentwicklung der modernen Welt beizutragen. In dem umfangreichen Anmerkungsteil am Ende des Buches bietet Spaemann wichtige Hintergrundinformationen, die der Leser durch ein Studium der empfohlenen Literatur vertiefen kann.

Wolfgang Farr (Maintal)

M. A. C. Otto, Das Fest. Zu einer Phänomenologie der Ausnahme (= Alber-Reihe Thesen; Bd. 15), Verlag Karl Alber, Freiburg / München 2000, 91 S., ISBN 3-495-48037-4.

Das Chef-d'oeuvre connu der Autorin war der 1975 erschienene „Anfang",[1] eines jener nicht allzuvielen Bücher deutschsprachiger Philosophie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die einen Unterschied machen, weil mit ihnen ein Ruck durchs Denken ging. Danach war alles ein wenig anders, aufgeheiterter. 1986 mit den „Überwegen"[2] und 1992 mit dem „Ort"[3] hat Maria Otto den „Anfang" weiter-, aber nicht umgedacht. Warum auch? Der Anfang, „weder Sein noch Nichts" (85), dieser „Habe-nichts, Bin-nichts, der alles neu macht" (27), erweist sich in der „Phänomenologie der Grenze" wie in den „Phänomenologischen Variationen" immer selber schon als das erstlich Neue.

So auch in der „Phänomenologie der Ausnahme", die so gar nichts mehr zu schaffen hat mit dem Ausnahmezustand Carl Schmitts und der Existenzialisten. Gleichwohl schreibt sie sich, die Geschichtlichkeit des Denkens nicht verleugnend, her von Sartres Transformation der Husserlschen Cogitata ins Ansich und des Cogito ins Fürsich. Nur daß jenes Sein jetzt „ganz dem Seienden, dem vielfach Begrenzten" überlassen wird (27), worin es vom Atem dieses „Nichts durchlüftet" ist, das als „Herausgreifen, Abscheiden, Auslichten, Auslesen" eine Welt hervorbringt. Darin „herrscht kein Antagonismus zwischen Sein und Nichts, kein Dualismus" mehr (22), denn das *ausgeschlossene Dritte* „übernimmt als Begriff des Anfangs die logische (nicht zeitliche) Führung über die Zweiheit, bevor ihr in den Sinn kommen könnte, ihn als den Dritten, als das Weder-Noch, auszuschließen: ist sie doch, wiewohl gleichzeitig, durch ihn" (23). Was sich damit schließt, ist der „Abgrund", den das Denken der industriellen Moderne an der logischen Stelle des metaphysischen Grundes, der Copula, entdeckt hatte, Heideggers ontologische Differenz (27) und zuletzt noch Derridas différance (45).

Also kein Vorenthalt mehr und kein fortwährender Aufschub – wovon denn? –, aber auch keine Restauration irgendwelcher Metaphysik, denn das Sein ganz dem Seienden überlassen „heißt allerdings *auch*, es nicht erneut als ‚Grund' unterlegen" (27). Radikal ist dieses Denken gleichwohl, der Wurzeln der Phänomene inne. „Allezeit verborgen" nämlich „ist die Wirklichkeit selbst, das Selbstsein des Anwesenden, das sich uns gibt im Bild". Immerhin „geht etwas in uns über" (40), weshalb der jenem geschichtlichen Abgrund entkommene Mensch wohl „der Angekommene" heißen darf. Aber das bedeutet „nicht: am Ende sein. Sondern: den Anfang gefunden haben. Denken aus dem Anfang läßt keine Erkenntnisse zu, die sich zur Gewißheit schließen, vielmehr solche, die als Eröffnungen weitersehen" (46 f.). Solches Denken erliegt darum auch nicht der Versuchung, „die Seele der Sehnsucht einzuschläfern" (26), und so kann das Buch, diesmal eine wohlbedacht lockere Reihe von Vorträgen und Aufsätzen, selber anfangen mit einer Meditation über den „Landstreicher", der in der Gestalt Peter Schlemihls schattenlos schon durch den „Ort" zog. Hier ist er, freilich: nur für einen Augenblick, der Mensch selbst ist ja bloß „ein Gesichtspunkt" (41), angekommen im Tempel aus Zeit, denn jedesmal „wenn wir Menschen ein Fest feiern, hat unser sonst gar nicht phänomenales ‚anfängliches Leben' sich einen geschützten Raum, darin es erscheint, herausgenommen. Die Ausnahme macht das Fest, das Fest macht die Ausnahme" (12).

Wie sie ins Werk zu setzen ist, lehrt die „Kunst des Weglassens" (I), die nach allem eigentlich die Kunst des Nichts ist, ein „Lieberhaben der Weisheit" vor allem Ruhestand vermeinter Erkenntnis und „Korpulentwerden der zugehörigen Begriffe" (29). Kein Wunder darum, daß gerade in diesem Vortrag die *Logik* des Anfangs zur Sprache kommt, die das bezaubernde und manchmal auch ein wenig verhexende *parlando* Maria Ottos sonst eher zu umspielen neigt wie die Ranken und Blüten den Baudelaireschen Thyrsus. Was ist denn wegzulassen? Nicht das eine oder das andre, sondern das gewöhnliche Zerschneiden der Gegenwart zu Gegensätzen: „Das eine stellt das andere in Frage, verschwindet unter Apologien und wird als vermißt wieder gesucht. So haben wir Arbeit in Massen. Wer erinnert sich da noch, daß wir Angekommene sind, zwar unterwegs, aber von Ort zu Ort, von Gegenwart zu Gegenwart leben könnten im gefüllten Zeit-Raum?" (39). Die Kunst des Weglassens erweist sich demgegenüber als die alte Kunst der *Synthesis*, als „die Kultur, die *nicht alles Mögliche* treibt, die vielmehr auszuwählen und zu negieren

---

[1] M. A. C. Otto, Der Anfang. Eine philosophische Meditation über die Möglichkeit des Wirklichen (Freiburg/München 1975). Vorausgegangen war: Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama (Freiburg/München 1961 [2 1987]).

[2] Dies., Überwege. Zu einer Phänomenologie der Grenze (Freiburg/München 1986).

[3] Dies., Der Ort. Phänomenologische Variationen (Freiburg/München 1992).

weiß, eine erlesene Kultur nicht nur, sondern eine notwendige“ (22).

Sie ist eine Kultur des Findens, dessen vielschichtige Phänomenologie der Aufsatz „Warum noch nicht?“ (II) gibt. Wie jeder Abschnitt des Buchs sich, mehr oder minder en passant, etwas sagen läßt von einem Gedicht Ungarettis, Michelangelos, Franz’ von Assisi, Hesses oder Benns, denkt dieser in einer Engführung der schönen Geschichte von den „Vereinigten Nationen“ der Irokesen mit einem alemannischen Gedicht von Kurt Marti und Derridas Jabès-Auslegung das Böse, das Gute, das Suchen und Gutfinden, die Gabe ohne Gegengabe und Geber, den Zufall, der „freilich nicht der Geber, sondern das Gegebene, das Finden selbst“ ist. „Läßt sich denn etwas denken, was so ganz und gar Geben ist, daß es sonst nichts ist und nur das Gegebene gehen läßt? Ich weiß das nur vom Anfang“ (37). Der Leser von Derridas „Donner le temps“ wird dafür dankbar sein.

Mit solcher Gabe ist der „Anfänger Mensch“ (62) auch nicht, wie noch Jacques Monods szientifischer Existenzialismus unterstellte, der „Fremde im Universum“. Der Vortrag „Schwester Sonne, Bruder Wind“ (III) bedenkt eine Natur, die nicht länger bloß Material der Produktion wäre, sondern die wir statt Schopenhauers „Schimmelüberzug“ wieder zu spüren vermöchten als den „grünen Samt unseres Planeten“ (53), entsännen wir uns nur unseres elliptischen Wesens: „Das Denken kann vom Herzen das *Ankommen* lernen, statt es unentwegt zu umgehen“. Denn dann machte „Geschwisterlichkeit mit dem Allerverschiedensten, wie mit Bruder Feuer und Schwester Wasser, [...] den von der Postmoderne habilitierten Dissens, womit der unifizierte Konsenswille gebrochen werden soll, zu einer unnötigen Denkbemühung“ (58).

Die kommunikative Natur wird auch erprobt im Aufsatz „Gesang im Nebel“ (IV), die den Wanderer aber nicht minder durch den Sonnenschein schickt, damit er an beidem die *Ambivalenz* von allem bemerke. Denn „die Begrenzung, die das Sein hervorbringt“, ist „ambivalent. Im Sonnenschein als Zusammensein bewertet, im Nebel als Einsamsein. Und würde nicht beides Bestand haben, so geriete das eine wie das andere zum bloßen Schein“ (70, vgl. 47). Beides erst entbindet die phänomenologisch legitime Transzendenz. Denn die Bewegung, die das Sein ist, immer ein „Vorziehen“ (60), „auch wenn ‚gemeinsam‘, geht hinaus. Gerade darin hat man sich ja, gegebenenfalls, gefunden. Nicht die ‚Gemeinsamkeit‘ selbst ist der Fund, sondern das gemeinsame Hinausgehen, die Transzendenz“. Sie ist dann nicht die Einheit, „das Gleiche zu *sein*“, sondern die Einigkeit, „das Gleiche zu *wollen*“ (72). Das vermöchten sogar „die Philosophen, die nichts miteinander anfangen können, je mehr sie einander achten, und die um so entschiedener auseinandergeraten, je genauer sie diskutieren wollten: aber sie könnten einander *erzählen*, was sie einmal gedacht haben“ (75). Denn „Erzählen verbreitet Frieden und blättert die Vielfalt der Weltbilder auf, läßt das spannende Geschehen der Erkenntnisse ohne ihre Mühen und Stockungen vorüberziehen“ (76).

Dieser Vielfalt gilt der letzte Aufsatz, dem „Nichts von allem“ (V), das die Wahrheit ist. Warum hat sie „viele Gesichter? Weil sie so durchsichtig wie Glas und dahinter so dunkel ist, daß sie die Ansichten derer spiegelt, die auf sie hinschauen“ (79). Deswegen ist sie „nicht Ziel, sondern Begleitung“ (83), und „behält nichts von Sein für sich zurück, kein ‚Sein der Wahrheit‘. Sie schreibt nur auf, sie schreibt nicht vor“ (85), und so hält sie „die Spur des Angefangenen“ (86). Das hat die Denkerin Maria Otto von ihr gelernt. Und wenn das Buch einen Fehler hat, dann den entgegengesetzten der meisten, es ist zu kurz. Aber so ist das mit den Festen.

Claus-Artur Scheier (Braunschweig)

Arthur C. Danto, Das Fortleben der Kunst. Aus dem Englischen von Christiane Spelsberg, Wilhelm Fink Verlag, München 2000, 303 S., ISBN 3-7705-3231-7.

Von Zeit zu Zeit hält es der intellektuelle Diskurs für schicklich, aufs neue ein Finale, ein Ende, einen Tod zu verkünden: das Ende der Geschichte etwa, das Ende Gottes, das Ende des Subjekts, das Ende des Objekts. 1984 annoncierte der amerikanische Kunstphilosoph Arthur C. Danto also auch das Ende der Kunst, nachdem bereits fünfzig Jahre vor ihm der Tod der Malerei durch die Fotografie ausgerufen wurde. Warum aber starb die Kunst? Wann und wo? Nichts, scheint es, ist leichter, als ein Ende zu setzen. Aber wie dasselbe begründen? Und wie benennen, was danach kommt? Wer das „Ende der Kunst“ ausruft (notabene nicht *einer*, sondern *der* Kunst), muß seinem Gedanken eine linear-historische Matrix unterlegen, die einen zeitlichen Prozeß erkennbar macht, welcher mit bestimmter extensionaler oder intensionaler Bezüglichkeit begann und innerhalb derselben abgeschlossen wurde. Exakt dies ist in dem jetzt vorliegenden Buch „Das Fortleben der Kunst“ das Anliegen des historisch räsonnierenden Kunstphilosophen.

Der Ausgangspunkt von Dantos, wie er sie selbst nennt, „kurioser These“ ist Hegel und dessen his-

torische Bestimmung des objektiven Sinns. Hegels Manifestation des absoluten Geistes durch Philosophie, Religion und Kunst als finalem Sinn der Geschichte unterliegt ein Geschichtsverständnis, das objektive Strukturen voraussetzt: Hegel unterscheidet zwischen dem Innerhalb und dem Außerhalb der Geschichte, und was außerhalb der so definierten Geschichte sich abspielt, harrt einer neuen Kategorisierung. Die grundlegend philosophische Frage hinter der kunstkritischen und rezeptionsästhetischen ist die Kunst betreffend die folgende (und wahrhaft platonische): Worin besteht der Unterschied zwischen Kunst und Wirklichkeit? Dantos bereits einige Jahre zurückliegendes Vorhaben in elf Vorträgen der *A. W. Mellon Lectures in the Fine* in Washington war es, die Logik objektiv narrativer Strukturen der Kunst im Verlauf ihrer Geschichte aufzudecken. Kein Kunstwerk, so Danto, sei denkbar ohne seine Einbettung in historische Strukturen; ein Kunstwerk könne nur geschaffen und historisch verstanden werden im Geist seiner Zeit. Das „Ende der Kunst" – von Danto und seinem viel zitierten Kollegen Hans Belting proklamiert – markiert das Ende einer bestimmten Erzählung: EINE Geschichte der Kunst ist vorüber, eine auf bestimmte Weise erklärte und kategorisierte. Das „Ende der Kunst" kann freilich unterschiedlich ausgedrückt werden: als Ende der Moderne, als Ende der Manifeste, als Ende der Erzählung von der Einen Wahrheit, als Ende des Vorrangs einer bestimmten, definierten, „wahren" Kunst im geschichtsphilosophischen Endzustand des absoluten Geistes. Wenn aber eine „alte" Geschichte zu Ende ist, beginnt sodann eine neue oder fällt man vielmehr ins zeitgeschichtliche Vakuum? Allgemeiner gefragt: Was gilt heute und was allgemein als Kunst? Wann ist Kunst Kunst? Wo liegt die Grenze zur Nicht-Kunst?

Das „allgemeine Wesen der Kunst", das Danto in der phänomenologischen Wiederaufnahme der Hegelschen Vorhersage von der Vertreibung des Kunstwerks als des eindeutigen Repräsentationsorts des Unmittelbaren in die Reflexionsräume der Wissenschaft bestimmen möchte, läßt sich über ihre geschichtliche Erscheinungsweise gewinnen. Danto hält sich konsequent an Hegels Diktum von der nurmehr *wissenschaftlichen Erkenntnis* dessen, was Kunst sei. Immer wieder rekurriert er auf den zu Recht berühmten Satz aus dem Vorwort der *Ästhetik*: „Kunst ist nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes, sie hat für uns auch die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren, und ist mehr in unsere Vorstellung verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete." Das bedeutet: nicht länger visuelle Eigenschaften sind es, welche Kunst definieren; ein Kunstwerk ist nicht mehr allein mit formalistischen Begriffen zu fassen. Kunst nach ihrem Ende wird philosophisch mündig; man muß sich nunmehr an die Philosophie wenden, um zu wissen, was Kunst sei. Das Bewußtwerden des „wahren" philosophischen Wesens der Kunst ersetzt als neues Paradigma das seit der Renaissance gültige der Mimesis. Das heißt aber auch, daß die typologischen Grenzen aufgelöst werden. Und ebenjene Substitution der unmittelbar visuellen Ansprache des Kunstwerks durch seine Kommentarbedürftigkeit macht es noch heute jeder modernen Kunst so schwer, als Kunst akzeptiert zu werden.

Moderne Kunst, das heißt: Kunst in der Moderne, Kunst eines Programms, begann Danto zufolge um 1828 und endete 1964. Es verblüfft, wie exakt diese Daten festgelegt sein sollen, vor allem das so verkündete Ende, welches auf den Paradigmenwechsel verweist, der nach Dantos Ansicht mit Andy Warhols *Brillo Box* und der Pop Art eingesetzt hatte. Die Moderne war das „Erreichen einer neuen Bewußtseinsebene im Anschluß an die Romantik", modern in diesem Sinne heißt also nicht „jüngst", sondern stellt den Begriff eines bestimmten Programms, einer Erzählung, einer Geschichte, eines Stils, einer Strategie vor. Mit der Moderne wurde das Manifest entscheidend, die programmatische Abgrenzung und die Verkündigung dessen, was eine bestimmte Gruppe als die *wahre Kunst* ausgab. Als dann um 1963/64 die Pop Art auftauchte, mit der ihren Werken (des gewöhnlichen Schokoriegels etwa) inhärenten Frage : „Warum bin ich Kunst?" war, so Danto, die Eindeutigkeit der Kunst vorbei. Kunst war mimetisch nicht mehr von Nicht-Kunst unterscheidbar: Alles konnte Kunst sein und nichts. Wo lag die Grenze? Wenn die Geschichte der Kunst also zu Ende sei, muß notwendig alle danach entstehende Kunst „posthistorisch" sein, Dantos Schlüsselwort.

Über weite Strecken entfaltet und schildert er die objektiv narrativen Strukturen des historischen Prozesses anhand der Person Clemens Greenbergs, des großen, einflußreichen amerikanischen Kunstkritikers. Greenberg war ein Freund des *Abstrakten Expressionismus* (allen voran Jackson Pollocks und Jules Olitskis), ein prinzipieller Verfechter der klassischen Theorie mimetischer Ästhetik, und er verstummte eben ab jenem Zeitpunkt „posthistorischer Wirklichkeit", ab dem die *Pop Art* mit dem Ende der Kunst auch das Ende der Mimesis einläutete. Die Malerei, bis dato privilegierter Gegenstand

der Kunstgeschichte, verlor ihre Vormachtstellung an die Vielfalt der medialen Repräsentationen; in der „posthistorischen Wirklichkeit“ gab es kein Innerhalb und kein Außerhalb der Geschichte mehr, weil es gar keine Geschichte mehr gab.

Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, als sich keine erkennbare Richtung mehr abzeichnete, als es keine Kriterien mehr gab, keine Grenzen, eine Periode vollkommener Formfreiheit – gleichsam ein Zustand perfekter ästhetischer Entropie – hat sich die Normlosigkeit der Kunst zur Norm erhoben. In der sogenannten *Postmoderne* (einer begrifflich-stilistischen Enklave innerhalb des Zeitgenössischen) fiel mit der „Metaerzählung“ (Lyotard) prinzipiell die eindeutige narrative Richtung, wie Kunst zu sein habe, um als Kunst zu gelten. Jetzt war alles möglich: die Stile mischten sich; es gab keine Vorschriften mehr. Laut eigener Auskunft war Danto einer der ersten, die sich philosophisch mit Warhol, Rauschenberg, Lichtenstein und Oldenburg auseinandersetzen. Er selbst bezeichnet sich als Befürworter einer Sichtweise der modernen Kunst, in der die *Pop Art* die zentrale philosophische Rolle einnimmt – und beginnt somit gegen seine Diagnose der Geschichtslosigkeit eine neue Erzählung mit neuem Subjekt.

Danto, der 1984, nach seinem Essay über das Ende der Kunst, Kunstkritiker bei *The Nation* wurde, gesteht freimütig, keine Qualitätskriterien für die Unterscheidung von Kunst und Nichts-Kunst aufbringen zu können. Und erst im letzten Teil erkennt er als Definitionsmöglichkeit des zeitgenössischen (nachmodern-offenen) Kunstwerks dessen Replikation und Verweis auf den jeweiligen „Modus des Sehens“ an: die Repräsentation der jeweils aktuellen Weise einer Botschaft (erotisch, kosmisch, dramatisch) einerseits, das Stilprädikat (linear, malerisch) andererseits. Und das „Fortleben der Kunst“- wie also steht es damit? Sehr spät wird Danto dem (deutschen) Titel des Buchs gerecht (engl: *After the End of Art*). Das Resultat der ausführlichen Erläuterung seiner alten These vom „Ende der Kunst“, wie er auf insgesamt einsichtige, klare und thetisch kohärente Weise skizziert, gipfelt in der schlichten Erkenntnis: Es kommt aufs neue Kunst. Diese Geschichte der Kunst aber hat ein neues Paradigma: Jeder kann Künstler sein; Regeln fehlen völlig. In gewisser Weise ist die zeitgenössische, postnarrative Kunst geschichtslos. Schlüssel (und Preis!) zum Überleben in einer Kunstwelt, in der alles „erlaubt“ ist, besteht allein in der Anpassung an den Kunstmarkt. Die Kunst, verstehen wir Dantos Resümee richtig, lebt heute frech und frei fort, ungehindert von Programmen, befreit aus ihrer philosophsichen Entmündigung in ungebändigter Schaffenskraft. Ihr Wesen besteht in der eindeutigen Mehrdeutigkeit, in der im Leben verankerten und dasselbe spiegelnden Komödie: Ironie, Farce, Spielerlei, ein Sinnenfest der Formen.

Danto, der bekennende Essentialist, läßt die Frage nach der Kunstkritik im Zeitalter der Kriterienlosigkeit offen, weil sie (noch) nicht zu schließen ist. Sein Buch, eine von Greenberg über Warhol, Ryman, Mangold und Reinhardt gehende, ausgesprochen inneramerikanische Sicht und Verhandlung des Problems, wird nach hinten immer schwächer und erreicht nur im letzten und elften Kapitel noch einmal das reizvolle Anfangsniveau. Über weite Strecken leistet der Philosoph keine besonders gute Differenzierungsarbeit. Den zentralen Begriff des Ästhetischen etwa klärt er nie ausreichend: Was ist unter ästhetisch zu verstehen – sinnliche Wahrnehmung, Werkrezeption, Kunstproduktion? Und manchmal gefällt sich der Kunstkritikerphilosoph auch allzu unbefangen in seinem Einfluß auf den Ästhetik-Diskurs innerhalb der USA, – vielleicht ist dies nun auch Ausweis jenes amerikanisch-legeren Vortragsstils, in dem sich Selbstironie und Eitelkeit zum vermeintlichen Vergnügen der Hörer gern durchdringen. Das „Fortleben der Kunst“, als mittelbar-logischer Anschluß an Dantos älteres Buch „Kunst nach dem Ende der Kunst“, ist in jedem Fall lesenswert, da sich Kunstverstand, Kunstkritik und Kunstphilosophie auf gelegentlich fruchtbare Weise zu einer kenntnisreichen Analyse verweben, die, stets gut formuliert, heutzutage selten geworden ist.

Christian Schüle (Hamburg)