

BUCHBESPRECHUNGEN

Sokrates. Bruchstücke zu einem Porträt (= Sokrates-Studien, Bd. III), hg. von Herbert Kessler (= Die graue Reihe, Bd. 18), Kusterdingen 1997, 275 S., ISBN 3-9-6336-18-2.

Der dritte Band der ‚Sokrates-Studien‘ präsentiert zehn größtenteils einer Arbeitstagung der ‚Sokratischen Gesellschaft‘ im Herbst 1996 entstammende Beiträge. Sie bilden weder systematisch noch thematisch im engeren Sinne eine Einheit. Das ist freilich keine Verlegenheitslösung, das hat Methode. Schon der Untertitel (‚Bruchstücke zu einem Porträt‘) zeigt, daß ein vollständiges Bild gar nicht beabsichtigt ist. Daß die zusammengetragenen Mosaiksteine jemals ein abgerundetes Porträt der Überlieferungsbedingung nur schwer faßbaren Gestalt des Sokrates ergeben, wird offenbar nicht erwartet, aber auch nicht als notwendig empfunden. Denn wesentliches Merkmal des über die historische Forschung hinaus eigentlich intendierten ‚sokratischen Denkens‘ ist, so der Herausgeber H. Kessler im Vorwort, eine mit dem Prinzip der Offenheit verbundene Lebenshaltung. Das Buch ist so in seiner ‚offenen‘ Form papiergewordener Ausdruck dieses Anliegen.

Die ersten vier Beiträge kreisen um den historischen Sokrates oder um sein näheres Umfeld, die restlichen widmen sich der Nachwirkung. In allen ist die fachwissenschaftliche Fundierung zwar vorausgesetzt und integriert, doch die Beiträge selbst zielen auf ein breiteres Publikum. Dies schlägt sich meist in einem gut lesbaren, flüssigen, essayistischen Stil nieder.

Artur Landt (Selbsterkenntnis im Spiegel, 9–35) forscht nach Quellen, Ausbreitung und Nachwirkungen des sokratischen Motivs vom Spiegel als Metapher der Selbsterkenntnis in der griechischen Seelenlehre und Mythologie. Plausibel ist die These, der sokratische Sinn der Metapher liege im Auftrag zur Selbsterkenntnis der menschlichen Seele und zur damit verbundenen Gotteserkenntnis. Mit Gott aber ist ein alles Philosophieren begründendes Prinzip erreicht. Zu Recht wird so das ‚Sokratische‘ nicht auf eine bloß formale Haltung aporetischen Fragens reduziert, sondern ihm wird die Suche nach einem erkenntnisbegründenden Prinzip zugewiesen. Bedauerlich ist allerdings die fehlende Beachtung neuerer Forschungsliteratur.

Für die griechische Seelenlehre wird nur E. Rohdes *Psyche*-Buch von 1898 zitiert. Die Echtheit von Platons Alcibiades maior wird noch als zweifelhaft angesehen. Schließlich wäre der thematisch teilweise deckungsgleiche Aufsatz von W. Beierwaltes (Sokrates-Studien II: ‚Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken‘, 97–116) berücksichtigungswert gewesen.

Franz Vonessen (Sokrates und das Glück, 37–52) fragt nach dem Wesen sokratischen Glücks. Xenophon etwa läßt es auf inneren, charakterlichen Qualitäten beruhen. Nach dieser schon am herodoteischen Kroisos-Logos belegbaren griechischen Auffassung vergeht nur solchermaßen begründetes Glück im Tode nicht und verdient allein diese Bezeichnung. Platon weist mit Hilfe des Ermythos der Politeia darauf hin, daß die Seele des Sokrates, anders als die anderen Seelen, ihr Lebenslos nicht unter egoistischen Rücksichten gewählt, sondern die Wahl Gott überlassen hat. Gerade diese auf persönliche Glückswahl verzichtende Orientierung am Gottgemäßen verschafft Sokrates wahres Glück durch ein Leben ohne Schuld.

Der ausgewiesene Sokrates-Spezialist Klaus Döring (Die Dialoge der Sokratesschüler Phaidon und Aischines, 53–77) kann durch akribische Rekonstruktion aus Fragmenten unterschiedlichster Herkunft die Inhalte verschiedener Dialoge zweier Sokrates-Schüler in Inhalt und teilweise sogar Argumentationsstruktur wiedergewinnen. Es wird deutlich, daß genuin sokratische Charakteristika, wie der Eros als philosophische Triebkraft und die Überzeugung von der (sokratischen) Philosophie als sittlich bessernder Kraft auch in der Schülergeneration noch als zentrale Inhalte fortgeführt wurden.

Weniger Befriedigendes bietet Gunter Stephenson (Sokrates und Kung-futse, 79–103). Ein Vergleich, d.h. die Erstellung einer Relation, ist immer nur sinnvoll, wenn die Relata deutlich faßbar sind. Stephenson dagegen übergeht die Probleme der Erfassung des historischen Sokrates und wählt so allgemeine Ausgangspunkte für den Vergleich mit Konfuzius, daß der Erkenntniswert gering ist. Die konsequente Aussparung aller inhaltlichen wird sogar als Intention des Sokrates selbst ausgegeben. Hier schwingen die modernen

Schlagwörter von einer ‚offenen Dialektik‘, vom ‚unbequemen Problemdenker‘ u.ä.m. mit, ohne den historischen Sokrates zu treffen. Schon Aristoteles (Metaph. 987 b1–4) weist ihm mit der definitorischen Technik auch positive Lehraussagen zu. Vgl. auch G. Wolandt in ‚Sokrates-Studien I‘ (Sokratik als unzerstörbare Form des Philosophierens‘, 131–141).

Eine bunte Quellensammlung bietet der Beitrag von *Gotthard Strohmeier* (Das Bild des Sokrates in der arabischen Literatur des Mittelalters, 105–124). Anhand reichlichen Materials wird gezeigt, wie über Alexandria den Arabern über Sokrates ein, allerdings meist anekdotisches, oft mit stoisch-kynischem Charakter versehenes, Bild übermittelt wurde: als Weltweiser, Asket, Misygn, bedürfnisloser Kyniker und Weltverneiner.

Mit *Franz Vonessen* („Ich spiele nicht mit!“). Ein Detail aus Hamanns Sokratesbild, 125–146) setzt die Behandlung der modernen Rezeptionsgeschichte ein. An einer Passage aus den 1759 verfaßten ‚Denkwürdigkeiten des Sokrates‘ legt V. dar, daß der Antiaufklärer Hamann in Sokrates' Kampf mit der Sophistik gleichsam das Urbild der wahren Philosophie sah, die gegen die Rechthaberei ficht. Hiervon ausgehend habe er sich primär gegen die als Sophistik seiner eigenen Zeit empfundene Aufklärung gewandt. Daß der auf das Gefühl gegen die Vernunft setzende Hamann Sokrates nach seinen eigenen argumentativen Bedürfnissen deutete, während der historische Sokrates der Macht des Logos gerade eine den Gefühlsbereich ordnende, leitende Funktion zusprach, wird von V. nicht erwähnt, ist aber offensichtlich.

Die letzten vier Beiträge bringen Rezeptionsbeispiele aus dem 19. und 20. Jh. (Wolfgang von Löhneysen, Schopenhauers Sokrates – aber kein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, 147–171; Jürgen Werner, Brecht und das Erbe: der Fall Sokrates, 173–221; Gerhard Schmidt, Sokrates und Heidegger, 223–251; Klaus Jacobi, Sokratesbilder, 253–272). Sie zeigen, daß viele moderne Menschen offenbar nur schwer zu einem ungebrochenen Verhältnis zu dem antiken Philosophen finden. Wenigstens ein Beitrag, *Schmidts* Heideggeraufsatz, sei ausführlicher besprochen. Repräsentativ ist er nicht nur, weil er die Äußerungen des Autors aus intimer Kenntnis des Gesamtwerkes zusammenzutragen und oft scharfsinnig zu interpretieren versteht. Er ist es auch in seiner Schwäche, die geistesgeschichtliche Position des Autors selbst zu problematisieren. Geradezu kriminalistisch weist Sch. nach, daß Heidegger Sokrates für den – historisch verfrühten – Prototyp der eigent-

lich erst mit Descartes einsetzenden und von Heidegger aufgrund ihrer Subjektivierung abgelehnten modernen Subjektphilosophie hält. Indem Sokrates auf den Begriff der Dinge reflektiert und ihn definitorisch zu fassen versucht, zerbricht er die bei den Vorsokratikern noch vorhandene Einheit von Sein und Wort. Hier wäre der Hinweis erhellend gewesen – und hätte auch Heideggers Position in einen größeren Rahmen gestellt –, daß dies keineswegs neu ist. Heidegger bildet nur ein Glied der seit der Romantik immer wieder vorgebrachten Kritik an der Vernunft, sie mache die Unmittelbarkeit des Verstehens durch ihr subjektives Zergliedern unmöglich. Gemeint ist allerdings das aufklärerische Verständnis von Vernunft. So wird von Heidegger Sokrates ein Platz zugewiesen in einer für die nach-aufklärerische Phase der Philosophie spezifischen Antithese von reflexiver Vernunft und unzergliederter Einheit von Sein und Wort. Das spezifisch Antike des Sokrates wird durch Heideggers Interpretation nur in die schon vorhandenen eigenen Kategorien eingeordnet und so mehr ver- als entdeckt. Das hätte Erwähnung verdient.

Der Band im ganzen ist anregend, auch dort, wo er zum Widerspruch reizt. Ob sich die bisherige methodische und inhaltliche Offenheit in der gegenwärtigen Form weiter hält oder ob sie sich, von fortgeschrittenerem Forschungsstand aus betrachtet, einmal als nur zeitweiliger Mangel erweist, wird die Zukunft zeigen. Die hier vorgelegten ‚Bruchstücke zu einem Porträt‘ jedenfalls sind – jedes für sich – keineswegs nur aporetischer Natur, sondern lassen die Hoffnung zu, daß sich aus ihnen und noch weiteren zukünftigen irgendwann doch ein gerundetes Bild der Persönlichkeit des Sokrates und ihrer Strahlkraft durch die abendländische Geistesgeschichte hindurch ergeben wird. Die ‚Sokrates-Studien‘ haben dazu durch Band III beigetragen und werden dies, so darf man wünschen, durch weitere Bände fortsetzen.

Christian Pietsch (Mainz)

Platon, Werke, Band V, 4, Lysis, Übersetzung und Kommentar von Michael Bordt, hg. im Auftrag der Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz von Ernst Heitsch und Carl Werner Müller, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 264 S., ISBN 3-525-30419-6.

Amicus Plato, sed magis amica veritas – aber was heißt es, Freund zu sein? Der hier zitierte Ari-

stoteles¹ gibt darüber in seinen Ethiken ebenso ausführlich wie systematisch und deshalb für viele nachfolgende Philosophen verbindlich Auskunft.² Neben dieser Autorität verblaßt Platons aporetischer Dialog über die Freundschaft, der unter dem Titel *Lysis* überliefert ist³ und nun von Michael Bordt in einer neuen Übersetzung und mit einem Kommentar versehen in der Mainzer Akademie Ausgabe der Werke Platons vorliegt.

Der *Lysis* ist ein weithin vernachlässigter Dialog, und das bereits seit der Antike, wo er als Ausgangs- und Anfangspunkt der philosophischen Diskussion über die Freundschaft beharrlich ignoriert wurde. Aus diesem Grund liegt beispielsweise auch keine antike Kommentarliteratur zum *Lysis* vor (vgl. 46). Das vernichtende Urteil Wilamowitz-Moellendorffs über den seiner Meinung nach inhaltlich und formal fragmentarischen Charakter der platonischen Frühschrift scheint bis heute zu gelten: „Scharfe, allzu scharfe dialektische Spiele fördern kaum ein festes Ergebnis, und gerade was bedeutsam wird, drängt sich gewaltsam ein.“⁴

Um diese vermeintlichen Mängel auszugleichen, versuchten viele Übersetzer, den *Lysis* schon bei der Übertragung erklärend zu glätten, zu systematisieren oder zu verdeutlichen.⁵ Bordt hingegen gelingt es, nicht zuletzt mit seinem exzellenten, die Übersetzung entlastenden Kommentar, den platonischen Text in seiner ganzen Gewunden- und Gebrochenheit zu präsentieren. Und das ist gut so: Der aporetische Dialog soll ja den Leser nicht zu einem bestimmten inhaltlichen Ergebnis (ver)führen, sondern am Ende des Textes wird durch die Konfrontation mit der Ausweglosigkeit der Dialogpartner im Buch das „eigentliche“ Geschäft des Philosophierens im Leben erst eingeleitet. Das eigenständige Denken soll nicht durch das Nach-Denken abgelenkt, sondern nur vorbereitet werden. Insofern hat die Aporie einen therapeutischen und einen propädeutischen Anspruch. Lediglich als undeutliche Ahnung zeichnet sich gegen Ende des *Lysis* Platons Standpunkt ab, daß einzig die Idee des Guten als Triebkraft der Seele Garant für Wahrheit und Dauer der Freundschaft als Seelengemeinschaft sein kann (vgl. 216 d ff.).

Bordts Übersetzung vermittelt die Aporie des Sokrates glaubwürdig als von Platon sorgfältig lancierte Provokation, so daß bei der Lektüre der Übersetzung das bekannte Mühlrad im Kopf herumgeht. Gilt vielen Interpreten der *Lysis* als „unklarer, obskurer und kaum zu verstehender Dialog [...] – ein Mißgriff in bezug auf Inhalt und Methode“ (5), so gelingt Bordt als Übersetzer und Kommentator der Nachweis, daß Platons kurze Schrift über die Freundschaft nicht nur spannend,

witzig und philosophie-historisch interessant ist, sondern daß sie über „existentielle Tiefe und philosophische Substanz“ verfügt (ibd.).

Die Übersetzung folgt dem platonischen Text möglichst getreu, ohne dabei in die antiquierte Sprechweise der Wörterbücher des 19. Jahrhunderts oder in eine sprachliche Anbiederung an den heutigen Sprachgebrauch zu verfallen. Wenn von Sokrates' „Kollegen Mikkos“, einem „kompetenten Sophisten“ die Rede ist (204 a), wirkt dies ebenso unverkrampft wie vertraut, und der Kommentar-teil gibt prompt und sachkundig Auskunft über die Intention der hier verwendeten Übersetzung (121). In dem lebendigen, gänzlich unpathetischen, bisweilen witzigen Stil kann man so den manchmal kuriosen Wendungen und Windungen des Dialoges leicht folgen, auch wenn dabei in seltenen Fällen schon mal „daneben[ge]hauen“ (215 c) wird. So etwa leuchtet die Übersetzung von $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in 216 d mit „Intuition“ (statt mit „Ahnung“ oder „Eingebung“) nicht ein, zumal auch die Anmerkungen im Kommentar-teil keine Rechtfertigung oder Erläuterung des schillernden und vielfältig besetzten Begriffs der Intuition geben. Trotz dieser vereinzelt anzubringenden Kritik ist die Übersetzung durchweg verläßlich und dabei gut lesbar.

Der Kommentar-teil beginnt mit einer umfangreichen Einleitung, die vor allem die Eigenständigkeit der philosophischen Beschäftigung mit Begriff und Phänomen der Freundschaft neben der (modernen) Psychologie, Soziologie und Soziobiologie erweisen soll (41 ff.). Hierzu sammelt

¹ Das Zitat stammt von der sog. *Vita vulgata*, einer anonymen spätantiken Aristotelesbiographie; vgl. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg 1957) 132; s.a. Aristoteles, EN 1096 a 14 ff., Platon, Phaidon 91 c, Politeia 595 c.

² Vgl. Aristoteles, EN, 8. und 9. Buch (1155 a 3 ff.), EE, 7. Buch (1234 b 15 ff.).

³ Weitere Dialoge Platons, die sich meist aus erotischer Perspektive mit dem Thema Freundschaft beschäftigen, sind der *Phaidros* und das *Symposium*. Den eher pädagogisch-politischen Aspekt behandeln *Politeia* 449 c ff. und *Nomoi* 837 a ff.
⁴ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon – Sein Leben und seine Werke* (Berlin/Frankfurt a.M. 31948) 150, s.a. ibd. 141.

⁵ So vor allem O. Apelt, *Platon, Sämtliche Dialoge*, Bd. 3 (Leipzig 1922) (Nachdr. Hamburg 1988); s.a. L. Georgiis Übersetzung des *Lysis* in der *Berliner Platon-Ausgabe*, hg. v. E. Loewenthal (Berlin 1940) (Heidelberg 1982) Bd. 1, 205 ff.

Bordt philosophie-historische, existentielle und immanent philosophische Gründe, wobei gelegentlich der Eindruck entsteht, als trüge er die sprichwörtlichen Eulen nach Athen. Ein historischer Exkurs zur φιλία (50 ff.) und kenntnisreiche Ausführungen zum Inhalt (60 ff.), zur Methode (64 ff.) und zu Platons systematischer Position im Dialog (75 ff.) sowie zur Datierung des *Lysis* (94 ff.) runden die Einleitung ab.

Der eigentliche Kommentar (107 ff.) folgt dem abschnittsweise gegliederten Text kontinuierlich, indem jeweils eine Paraphrase des Inhalts, sodann eine Interpretation des Textabschnitts und schließlich Anmerkungen zu bestimmten Textstellen, etwa zur Diskussion textkritischer Probleme und Übersetzungsfragen, Erläuterungen oder Hinweise gegeben werden. Eine ausführliche Gliederung des Dialogs und der Erläuterungen (37–40) sorgt für die notwendige Übersicht und ermöglicht einen schnellen Zugriff auch auf einzelne Passagen oder Begriffe. Man hätte diese Übersicht vielleicht besser sofort in das Inhaltsverzeichnis integrieren sollen. Das Verhältnis von Übersetzung zu Kommentar beträgt etwa 1:10, was nicht nur rein quantitativ angesichts des *Lysis* als sinnvolles Maß gelten kann.

Die Kommentierung setzt anfangs nur wenige Kenntnisse beim Leser voraus, weshalb sich dieser Band der Mainzer Platon Ausgabe auch vorzüglich für Anfänger eignet. Auf manche Erläuterungen, wie etwa die Ausführungen zu Gymnasium und Palaistra (vgl. 109), hätte zwar verzichtet werden können, da auch weltfremde Philosophen den „Kleinen Pauly“ oder das „Lexikon der Alten Welt“ benutzen können, doch gilt generell, daß im fortlaufenden Kommentar der Anspruch an den Leser stetig steigt. Damit wird Bordt auch didaktischen Ansprüchen gerecht.

Auffällig ist, daß keine Querverweise zu bereits vorliegenden Kommentaren der Mainzer Akademie Ausgabe gegeben werden, obwohl dies doch gerade zwischen *Lysis* und *Phaidros* nahe gelegen hätte und bei allen Einwänden gegen Heitschs *Phaidros*-Kommentar⁶ eine sinnvolle Ergänzung gewesen wäre.

Das Literaturverzeichnis (239 ff.) gibt einen guten und zuverlässigen Überblick über die Publikationslage nicht nur zum *Lysis*, sondern auch über den philosophischen und philologischen Forschungsstand zum antiken Begriff der Freundschaft bis 1996 – hier wäre vielleicht die wichtige Arbeit von Fasching nachzutragen.⁷

Der Band wird abgeschlossen durch die in dieser Ausgabe üblichen Register (Stellen, Namen, Sachen), leider fehlt jedoch, wie schon in den vor-

herigen Bänden, das bei einsprachig publizierten Übersetzungen notwendige Glossar der wichtigsten Begriffe und deren Übersetzung. Auch für diesen Band der Akademie Ausgabe gilt, wie für die vorherigen, daß der Verzicht auf den griechischen Text mißlich ist.

Man kann festhalten, daß der *Lysis*-Band der Mainzer Akademie Ausgabe nicht nur deshalb als gelungen bezeichnet werden darf, weil er eine solide und zeitgemäße Übersetzung des platonischen Textes nebst Kommentar präsentiert, sondern vor allem, weil Bordt zu einer Neuerschließung eines bislang vernachlässigten Dialogs über ein zentrales Thema einlädt.

Jörg Pannier (Münster)

Jan Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit (= Symposium, Bd. 104)*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1996, 564 S., ISBN 3-495-47815-9.

In seiner außerordentlich gründlichen, gleichermaßen inhalts- wie umfangreichen Berliner Dissertation thematisiert Szaif zwei zentrale Aspekte des Wahrheitsbegriffs bei Platon. Nach einer vorbereitenden Analyse der *normalsprachlichen Verwendung von alethes und aletheia* beim frühen Platon geht Szaif im ersten Hauptteil des Buches auf den *ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriff* ein, der das mittlere Werk Platons und insbesondere die *Politeia* bestimmt, um dann im kürzeren zweiten Hauptteil den *logischen Wahrheitsbegriff*, wie er in den Spätdialogen *Theaitetos* und *Sophistes* entfaltet wird, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Den Abschluß der Studie bilden synoptische Überlegungen zum *Problem der Einheit des Platonischen Wahrheitsbegriffs*. Der Band enthält ein gut ausgearbeitetes Personen-, Stellen- und Sachregister.

Die *normalsprachliche Verwendung von alethes und aletheia* bei Platon (25–71, vgl. 533–535) analysiert Szaif aus synchronischer Perspektive. Daß Szaif das Textcorpus für seine Analyse direkt aus den Platonischen Frühdialogen und damit aus philosophischen Schriften gewinnt, ist in methodologischer Hinsicht zwar nicht völlig unproblematisch, doch läßt sich dieses Vorgehen durch die

⁶ Vgl. J. Pannier, Ein neuer Platon?, *Philos. Jahrb.* 105 (1998) 458 ff.

⁷ Vgl. M. Fasching, Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant (Würzburg 1990).

Annahme rechtfertigen, in den Platonischen Texten sei neben der spezifisch philosophischen Verwendungungsweise auch eine gleichsam „vor-philosophische“ auffindbar, die sich v.a. in häufig wiederkehrenden Redefloskeln artikuliere. Angreifbar und zur Rechtfertigung seiner Methodik im übrigen gar nicht nötig erscheint dagegen Szaif's weiterreichende These, wonach „Platon noch nicht in einer historischen Situation steht, wo bereits eine gegenüber dem normalen Sprachgebrauch verselbständigte Entwicklung einer philosophischen Fachterminologie stattgefunden hat“ (17). Man denke nur an Platons Verwendung der Begriffe *rhema*, *onoma* und *logos*.

Aus der äußerst detailliert und präzise durchgeführten philologischen Untersuchung resultieren zwei Ergebnisse, die Szaif für seine nachfolgenden Untersuchungen fruchtbar machen kann: Einerseits ist der Nachweis erbracht, daß es bei Platons normalsprachlicher Verwendung von *alethes* und *aletheia* primär um Aussagen- bzw. Urteils-wahrheit geht (vgl. 69). Andererseits ist aber auch die Tendenz feststellbar, „das Wahre oder Wahrheit als Objekt eines Sagens/Urteilens oder Erkennens mit dem (realistisch verstandenen) Seienden gleichzusetzen“ (71). Insofern gelingt es Szaif, in Platons Griechisch normalsprachliche Anknüpfungspunkte sowohl für die Konzeption einer logischen Urteils-wahrheit, die Wahrheit als Eigenschaft von Behauptungen versteht, als auch für den ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriff, der Wahrheit auf Gegenstände der Kognition bezieht, aufzuzeigen.

In seiner Analyse des *ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriffs*¹ (72–324) thematisiert Szaif die Wahrheitskonzeption des mittleren Platon, die sowohl ontologischen als auch epistemischen Charakter besitzt, da den beiden ontologisch unterschiedenen Entitätenklassen, den Ideen und ihren Exemplifizierungen, entsprechend unterschiedene kognitiv-epistemische Zugangsweisen und Qualitäten zugeordnet werden. Die These von der Parallelität ontologischer und kognitiver Elemente (vgl. 183 f.) im Rahmen der Platonischen Erkenntnis- und Wahrheitskonzeption ist genauer so zu verstehen, daß die ontologische Qualität eines Erkenntnisgegenstandes die epistemische Qualität der auf ihn gerichteten Kognition bestimmt – und nicht umgekehrt (vgl. 77, 94, 112 f.). Hinsichtlich des epistemischen Aspekts wird, wie Szaif bemerkt, nicht scharf unterschieden zwischen der Klarheit des Gegenstandes für das Kognitionsvermögen und der Klarheit der Kognition selbst, die mit Bezug auf diesen Gegen-

stand möglich ist (vgl. 124 f.). Zentral ist die – sachlich keineswegs widersprüchliche – „systematische Ambiguität“ (319, vgl. 94) des Wahrheitsbegriffs: Zum einen wird Wahrheit im Sinne epistemischer Wahrheit (Wahrheit als *erkennbare* Wirklichkeit) verstanden, zum anderen im Sinne einer ontologischen Wahrheit (Wahrheit als Sach- bzw. Seinswahrheit), die den spezifischen Gegenstandsbereich der Erkenntnis auszeichnet. Wenn nun erkennbare Wahrheit als selbständiger, denk-unabhängiger Wirklichkeitsbereich konzipiert wird, der aufgrund seiner ontologischen Privilegien auch kognitiv in ausgezeichneter Weise zugänglich ist, dann hat es den Anschein, als werde der Gegenstandsbereich der Erkenntnis, der *episteme*, auf einen spezifischen, durch Unzusammengesetztheit und Eingestaltigkeit bestimmten Wirklichkeitsbereich, auf die Ideen, eingegrenzt (vgl. insbes. 94). Schließlich eignet ihren in ontologischer und epistemischer Hinsicht abhängigen Exemplifizierungen eine grundsätzliche, durch Vermischung und Veränderlichkeit hervorgerufene ontologische Defizienz, die eine epistemische Instabilität zur notwendigen Folge hat: „Die Sache zeigt sich dem auf sie gerichteten Kognitionsvermögen immer wieder als etwas anderes, sei es, daß aus der Perspektive des Betrachters die Hinsichten oder Vergleichsobjekte wechseln, sei es, daß eine reale Veränderung mit dem Gegenstand selbst geschieht, und erlaubt so nicht das epistemische, d.h. stabile, weil eindeutige und unwiderlegliche Erfassen“ (122 f., vgl. 84, 191 f.). Erkenntnis und bloße Meinung, *episteme* und *doxa*, wären folglich anhand spezifischer Gegenstandsbereiche zu unterscheiden: Bezieht sich die *episteme* allein auf die Ideen, so die *doxa* allein auf deren Exemplifizierungen im Bereich der *aisthesis*. Doch gegen diese Eingrenzung der Erkennbarkeit auf den Bereich der Ideen spricht nach Szaif, der epistemische Urteile nicht nur über die Ideen, sondern auch über ihre Exemplifizierungen, über Einzelfälle, zulassen will (vgl. 206), Platons Urbild- und Paradigma-Konzeption, nach der die Ideen als vollkommene Maßstäbe und als Zielpunkte der Approximation durch ihre Exemplifizierungen fungieren. Durch die Anwendung dieser Maßstäbe könne man nämlich, vor-

¹ Im folgenden orientiere ich mich nur grob an der Kapitelfolge von Szaif's Schrift. Im Blickpunkt der Rezension sollen v.a. Darstellung und kritische Diskussion der philosophischen Probleme stehen, mit denen sich Szaif häufig an verschiedenen Stellen seines Buches auseinandersetzt.

ausgesetzt man hat die Ideen bereits erkannt, durchaus auch zu wahren und fundierten Urteilen über Einzelfälle gelangen, zumal bereits der mittlere Platon die Möglichkeit, durch Spezifizierung von Hinsichten zu eindeutigen Urteilen in konkreten Fällen zu kommen, sehr wohl gesehen habe (vgl. 198, 200). Damit aber setzt sich Szaif der systematischen Problematik aus, zwei Thesen zugleich halten zu wollen, die zueinander in keiner unbeträchtlichen Spannung stehen (vgl. insbes. 124, 209): (1) die These von der Parallelität ontologischer und epistemischer Qualitäten zweier ungleicher Entitätenklassen und (2) die These von der Erkennbarkeit auch der ontologisch und epistemisch defizitären Entitätenklasse. Die entscheidende Frage lautet also: Wie kann man wenigstens dem Dialektiker und Philosophen die Möglichkeit wahrer Urteile über Einzelfälle und einer praktischen Anwendung seiner Ideenkenntnis zugestehen, ohne die für die Ideentheorie fundamentale Unterscheidung zweier ontologisch und epistemisch qualitativ unterschiedener Entitätenklassen aufgeben zu müssen (vgl. 114)?

Den Ausweg aus der angedeuteten Schwierigkeit strebt Szaif durch eine systematisch interessante Differenzierung an, auf die Platon selbst zumindest nicht explizit reflektiert: Nach Szaif muß nämlich unterschieden werden zwischen der Erkenntnis eines Gegenstandes („Gegenstandskognition“) auf der einen Seite und der Erkenntnis bestimmter Sachverhalte über diesen Gegenstand („propositionale Kognition“) auf der anderen Seite (vgl. 213 f.). Da ein Gegenstand, über den irgendein Sachverhalt erkannt wird, selbst noch kein erkennbarer Gegenstand sein muß, kann die Spannung zwischen der These, daß allein die Ideen aufgrund ihrer ausgezeichneten Seinsweise einen intelligiblen Gegenstandsbereich bilden, und der Perspektive, daß in den Ideen Maßstäbe für eine sichere Beurteilung der Einzelfälle zu gewinnen sind, jedenfalls gemildert werden. Auch über die Exemplifizierungen der Ideen sind demnach wahre Urteile möglich, doch nur im Sinne einer propositionalen, nicht aber im Sinne einer Gegenstandskognition. Als Ergebnis konstatiert Szaif, „daß Platon sehr wohl wahres und fundiertes Urteil mit Bezug auf die sinnlichen Gegenstände zuläßt (und hierbei sogar von Erkennen sprechen kann), wenn auch dieses fundierte Urteil sich eben auf je partielle und vorübergehende Bestimmungshinsichten beschränken muß und darum nicht eine wesenserschließende Erkenntnis des Gegenstandes leisten kann“ (322).

Kann dieses Ergebnis überzeugen? Selbst wenn man die Differenzierung zwischen propositionaler und Gegenstandskognition sowie ihre Anwendung auf die Platonische Wissenskonzeption akzeptiert, bleibt m.E. fraglich, ob die so gefaßte propositionale Kognition in der Tat den von Szaif geforderten Charakter einer *episteme* besitzt. Szaif kann zwar die Möglichkeit wahrer Aussagen über Einzelfälle plausibel machen, doch sind diese wahren Aussagen auch argumentativ ausweisbar? Platon erläutert seine Unterscheidung zwischen *episteme* und *doxa* ja nicht nur, wie etwa im sog. Liniengleichnis, dezidiert durch spezifische Gegenstandsbereiche. Zu berücksichtigen ist auch seine Unterscheidung zwischen *episteme* und *doxa alethes* anhand der spezifischen Fähigkeit zum *logon didonai*: Beschränkt sich die „propositionale Kognition“ von Einzelfällen auf wahre Aussagen über diese Einzelfälle, ohne zu einer argumentativen Rechenschaftsgabe in der Lage zu sein, dann ist dieser Kognition zwar der Status einer wahren Meinung zuzuschreiben, Erkenntnis ist sie damit aber genau nicht. Den Rang einer *episteme* könnten Aussagen über *aistheta* folglich erst dann beanspruchen, wenn das von Szaif postulierte Fundierungsverhältnis in seiner Struktur geklärt und die Möglichkeit einer argumentativen Ausweisbarkeit solcher Aussagen durch Rekurs auf die Ideenkenntnis im konkreten Vollzug des *logon didonai* aufgezeigt werden könnte.

Besondere Beachtung verdienen Szaifs Ausführungen zu Verhältnis zwischen noetischem und dianoetischem Denken und zur Annahme dispropotionaler Wissensformen bei Platon (vgl. 168–182). Im Rahmen seiner kritischen Auseinandersetzung mit Klaus Oehler und Wolfgang Wieland wendet sich Szaif gegen die These, Platon habe für die Möglichkeit eines intellektuellen Wissens plädiert, das aus einer argumentativ nicht vermittelten Präsenz des Erkannten für ein intellektuelles Anschauungsvermögen entspringt. Zwar betone Platon, z.B. durch die Metapher der „Schau“, auch nicht-diskursive Momente der Erkenntnis, namentlich die Einsicht, doch hätten diese ihren Ort in einem umfassenden Konzept argumentativ-diskursiven Wissens und wären ohne argumentativen und propositionalen Gehalt leer (vgl. 172). Grundlage von Szaifs Position bildet die wichtige Feststellung, daß Platon als Kriterium des Wissens die Fähigkeit zum *logon didonai* etabliert: Nur derjenige kann zu Recht Anspruch auf Wissen erheben, der zu einer argumentativ-diskursiven Rechenschaftsgabe in der Lage ist. Dies gilt selbst für den Anspruch, die Idee des Guten erkannt bzw.

„geschaut“ zu haben. Damit gehören Diskursivität und das gleichsam intuitive Moment der Einsicht zwar zusammen, dies aber so, daß erstens nur im diskursiven *dianoesthai* Einsicht überhaupt möglich wird und zweitens der Anspruch auf diese Einsicht selbst diskursiv auszuweisen ist. Mit Blick auf die Platonische Anamnesiskonzeption (vgl. 179 ff.) führt Szaif aus, daß sich die Wiedererinnerung in der Weise einer diskursiv erarbeiteten und zu rechtfertigenden Einsicht in die Ursache oder den Grund vollzieht, so daß die Fähigkeit zum *logon didonai* weiter als Kriterium dafür fungiert, ob jemand in der Tat weiß bzw. sich an die Ideen wiedererinnert.

Als Fazit hält Szaif fest, „daß wir es mit einer diskursiv-argumentativen Erkenntniskonzeption zu tun haben, die zwar auch, u. a. mit Blick auf die Wissenskontemplation als höchsten Daseinsmodus, so etwas wie ein Moment der Anschauung in der Erkenntnis herausstellt, das aber nicht vorpropositional ist bzw. im Gegensatz zu propositionalem Wissen steht, sondern vielmehr einen unabtrennbaren und konstitutiven Aspekt eben dieses propositional-argumentativ sich artikulierenden Wissens darstellt“ (182). So begrüßenswert Szaifs entmystifizierende Ausführungen insgesamt sind, führen sie m. E. doch auch die Gefahr mit sich, all diejenigen nicht-diskursiven Aspekte in Platons Wissenskonzeption zu verdecken, die nicht auf das Moment einer Einsicht oder Anschauung reduziert werden können. Zeigen sich nicht gerade im performativen Vollzug der von Szaif so betonten argumentativen Rechenschaftsgabe auch Züge eines praktischen Wissens, eines *knowing how*? Sicher sind im *logon didonai* zunächst einmal propositionale *logoi* gefragt, doch kommt es in der praktischen Durchführung des *logon didonai* eben nicht allein darauf an, diese *logoi* zu haben, sondern – wie Platons Ausführungen zu einer dialektischen Rhetorik im *Phaidros* (insbes. 269D–274B) zeigen – ebensowohl darauf, mit diesen *logoi* in der richtigen Weise umgehen, sie argumentativ in konkreten Gesprächssituationen einsetzen zu können. Damit kommen notwendig Elemente eines praktischen Wissens ins Spiel, das als Situations- und Konkretisierungskompetenz zu unterscheiden hat, mit welcher Art Adressat man gerade spricht, auf welche Weise und mit welcher Art von *logos* man zu diesem Adressaten sinnvollerweise sprechen sollte und, nicht zuletzt, ob hier und jetzt der *kairos* oder die *akairia* des *legein* und des *logon didonai* herrscht.

Wohlthuend ist der nüchterne Ton, in dem Szaif die Auseinandersetzung mit divergierenden Platonlesarten pflegt. Dies gilt nicht nur für die skiz-

zierte Konfrontation mit Wolfgang Wieland, sondern auch besonders für Streitpunkte, die notorisch emotionsgeladen sind – wie das Problem einer etymologisierenden Deutung der *aletheia* in der Nachfolge Nicolai Hartmanns und Martin Heideggers (vgl. 133, Fn. 83, 145–152, 181, Fn. 143) oder die mittlerweile fast als Gretchenfrage anmutende Stellungnahme zur indirekten Platonüberlieferung. Gegenüber etymologisierenden Interpretationen der *aletheia* verweist Szaif auf Platons eigene Kritik an der Etymologie im *Kratylos* (insbes. 435D–439B) und hält grundsätzlich daran fest, daß *aletheia* im Griechisch der klassischen Zeit sicher nicht „Unverborgenheit“ bedeutet. Entsprechende Assoziationen seien zwar zuzugestehen, doch „selbst viel zu vage und in zu vielen unterschiedlichen Richtungen ausdeutbar, als daß Platons spezifischer Wahrheitsbegriff durch sie hätte vorbestimmt werden können“ (151); von einer argumentativen Verwendung etymologischer Assoziationen sei Platon jedenfalls weit entfernt. In Hinblick auf die indirekte Platonüberlieferung grenzt sich Szaif von der sog. Tübinger (und Mailänder) Schule durch die methodologische Maxime ab, „daß das geschriebene und uns erhaltene Werk gegenüber der in vielen Punkten sehr unsicheren indirekten Überlieferung ‚mündlicher Lehren‘ grundsätzlich die Priorität behält“ (282, Fn. 99), eine tiefer auf die hermeneutischen Probleme der Dialoginterpretation und auf die sog. Schriftkritik Platons eingehende Diskussion wird allerdings nicht geführt.

In seiner Thematisierung der existentiellen und affektiven Bezüge des ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriffs (vgl. 152–182) schreibt Szaif Platon ein kontemplatives Wissensideal zu, das durch die enge Verbindung von *aletheia* und *arete*, durch ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis von *theoria* und *arete* charakterisiert ist. Danach wird Wahrheit zu einer Auszeichnung der Seele, die in ihrem kognitiven Kontakt mit dem ontologisch Wahren begründet ist und ein „wahres“, d. i. ein gelingendes Leben allererst ermöglicht. In der philosophischen Wahrheitsliebe sieht Szaif zwei für das kontemplative Wissensideal zentrale Aspekte miteinander verwoben: Zum einen das Streben nach einer „Wahrheit des Denkens“ und zum anderen das (sonst wenig berücksichtigte) Motiv der Wahrhaftigkeit gegenüber anderen Menschen (vgl. 156). Gemäß dem kontemplativen Wissens- und Glücksideal liegt das Lebensziel jedoch nicht schon in der zu verrichtenden Erkenntnisarbeit, sondern erst in dem – im Erfolgsfalle daraus resultierenden – Zustand einer gesicherten Einsicht, die zu einer Gemein-

schaft der Denkseele mit dem Göttlichen führt. Der Grundgedanke ist der einer geordneten Verfaßtheit, die sich primär im inneren Zustand der Seele einzustellen hat, da das sittlich-rechtliche Verhalten in der äußeren Lebenspraxis nur mehr Anzeichen und Folge, gleichsam Symptom der inneren seelischen Ordnung ist (vgl. 160). Gemeinsam mit Platons Tendenz, den Erkenntnisbegriff mit orphisch-pythagoreischen Vorstellungen zu verbinden und die Loslösung (und die damit verknüpfte Erlösung) der Seele vom Leiblichen durch die Tätigkeit des Geistes zu fordern (vgl. 155), führt dieser Gedanke zur Privatheit der rein intellektuell-kontemplativen Lebensform. „Daneben finden wir aber auch eine gewissermaßen weltzugewandte Konzeption des philosophischen Lebens, die sich in der *Politeia* Geltung verschafft, ohne allerdings das kontemplative Ideal zu verdrängen“ (163).

Die von Szaif gut herausgestellte „Gegenläufigkeit dieser beiden Lebensformen, der Kontemplation und des sittlich-politischen Engagements“ (163), verweist zurück auf die oben konstatierte Spannung, die zwischen der These von der Parallelität ontologischer und epistemischer Qualitäten zweier unterschiedlicher Entitätenklassen und der These von der Wahrheitsfähigkeit von Aussagen über Einzelfälle herrscht (vgl. 313, 320ff.). Den Ausweg aus dieser Gegenläufigkeit der beiden Lebensformen sucht Szaif nun nicht durch eine Bezugnahme auf das neunte Buch der *Politeia* (592AB), wo die „eigentliche“ Praxis in der Theorie gefunden wird, sondern in Platons Bestreben, den Bereich der Praxis, der an das Sinnliche und an die Polis-Gemeinschaft gebunden ist, durch die Erschließung der diesem Wirklichkeitsbereich zugrundeliegenden, maßstabgebenden Ideen epistemisch zu fundieren: Platon gehe es nicht einfach um erfolgreiche Praxis, sondern um die theoretische Fundierung der Praxis. Nur durch diese Fundierung nämlich verfüge der Handelnde über die Kriterien, eine erfolgreiche Praxis überhaupt als erfolgreiche zu erkennen (vgl. 237, Fn. 49).

Platons Wissenskonzeption (vgl. 183–324) hat nach Szaif ihren Ursprung in der Wissensansprüche und Lebensweisen zugleich prüfenden Gesprächsführung des Sokrates, im peirastischen Elenchos (vgl. 222ff., 250ff., 260–270). Doch bildet die hieraus erklärbare Bedeutung der dialektischen Untersuchungsmethode und des *logon didonai* nur die eine, die sozusagen „dynamische“ Seite der Platonischen Wissenskonzeption. Die andere, die „statische“ Seite wird dagegen charakterisiert durch den konstruktiven, systematischen

Aufbau eines komplexen, von Kohärenz und Konsistenz bestimmten expertokratischen Wissenszusammenhangs, der letztlich holistischer Natur ist (vgl. 290f.). Dem Problem, daß die Kohärenz einer systematischen Theorie über die Wirklichkeit noch kein Garant für die Wahrheit dieser Theorie ist, begegne Platon durch die Sicherung eines absolut verlässlichen Anfanges und Ausgangspunktes (vgl. 242ff.). Diese als signifikant voraussetzungslos gedachte *arche* sucht und findet Platon, so Szaif, in der ontologisch und gnoseologisch alles fundierenden Idee des Guten (vgl. insbes. 279). Die rationale Ausweisung dieser Grundannahme einer einzigen, alles umfassenden *arche*, auf der das gesamte Wissensgebäude basieren soll, bildet allerdings nicht das einzige Nachfolgeproblem, mit dem es die Platonische Wissenskonzeption zu tun bekommt (vgl. 287–292, 278: „In den mittleren Dialogen (...) wird Definierbarkeit (...) schlicht vorausgesetzt, und zwar ohne daß konkret vorgeführt würde, wie denn der *logos tes usias* etwa der Idee des Guten überhaupt aussehen könnte.“).

Eine weitere Schwierigkeit liegt in Platons impliziter Voraussetzung eines unhinterfragten Wahrheitsrealismus (vgl. 292–299, 323f.). Wird Wirklichkeit als unabhängig vom Denken gedacht, so setzt die Wahrheit eines Urteils voraus, daß mit dem Urteil eben diejenige denk- und sprachunabhängige Realität getroffen und wiedergegeben wird, über die das Urteil etwas aussagt. „Das Problem, vor dem wir hier stehen, ist im Kern das des Verhältnisses zwischen dem (unthematischen) Wahrheitsrealismus Platons und dem holistischen und kohärenztheoretischen Charakter seiner Konzeption der Erschließung und Ausweisung der *arche* (und damit letztlich des ganzen Wissensgebäudes)“ (293). In der Arbeit an diesem Problem legt Szaif nun – vor dem Hintergrund der Anamnesislehre – Indizien dafür vor, daß im Sinne Platons allein das klare und sichere Erkennen vollständige Kohärenz aufweisen kann. Klarheit des Erkennens und Vollständigkeit der Kohärenz aber führen nicht nur bereits zu einer absoluten Widerlegungsresistenz und damit zur Infallibilität philosophischen Wissens (vgl. 295ff.), sondern bilden zugleich die hinreichende Bedingung für das wahrheitsgemäße Erkennen der Wirklichkeit. Platon, so Szaifs Resümee, verrete implizit die These einer grundsätzlichen Seinsbezogenheit eines in sich klaren, kohärenten und widerlegungsresistenten Denkens. Vorausgesetzt wird dabei nicht weniger als die prinzipielle „Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein“ (299).

Den *logischen Wahrheitsbegriff* Platons² (325–509) diskutiert Szaif – nach einführenden Bemerkungen zur Thematik des Falschen, zur Aporie der Urteilsfalschheit und zum Begriff des Seienden (325–356) – anhand einer detaillierten und umsichtigen Analyse von vier einschlägigen Partien aus dem *Theaitetos* und dem *Sophistes* (Theait. 187–200 (356–393), Soph. 236–241 (394–412), 254–259 (412–453), 260–264 (453–509)). Es imponiert, wie präzise und sensibel Szaif dabei in philosophischer, problemorientierter Manier den dialogisch inszenierten Argumentationsgang jeweils nachzuvollziehen und darzustellen versteht. Beschränken wir uns auf die Grundzüge der von Szaif ausgefeilt vorgeführten Argumentationszusammenhänge: Platon geht aus von der in der eleatischen Philosophie aufgeworfenen Schwierigkeit, ob man Falsches überhaupt sagen oder denken kann, wenn es doch als Falsches „schlechthin“ ein Nichtseiendes ist. Diese Schwierigkeit läßt sich zuspitzen auf das „Dilemma des Kennens“ (vgl. 359 ff.): Die Kenntnis des Gegenstandes *X* ist notwendige Bedingung dafür, daß man sich im Denken und Urteilen überhaupt auf diesen Gegenstand *X* beziehen kann. Zugleich aber ist die Kenntnis von *X* auch schon die hinreichende Bedingung dafür, daß man den Gegenstand *X* nicht mit anderen Gegenständen verwechselt, auf die man sich denkend und urteilend beziehen kann. Wie soll dann ein falsches Urteil überhaupt noch denkbar sein? An Brisanz gewinnt die Problematik durch eine Folgerungskette, die bereits durch die normalsprachliche Verwendung von *alethes* und *aletheia* nahegelegt wird: „Sagen → etwas sagen → (wenigstens) eines sagen → Seiendes sagen → Wahres sagen“ (332). Sobald man (etwas) sagt, so scheint es, sagt man auch schon Wahres. Falsches läßt sich unmöglich sagen.

Vor dem Hintergrund dieser Problematik wird für Platon die allgemeine Frage bedeutsam, in welcher Beziehung Nichtsein denn generell zu Sein steht. Platons Intuition zur Lösung des Problems erkennt Szaif darin, das Nichtsein auf eine bestimmte Form von „Anderes-Sein“ zurückzuführen und auf eine Weise explizierbar zu machen, daß sich Sein und Nichtsein gegenseitig nicht mehr radikal ausschließen (vgl. insbes. 484). Ein „zentrales Anliegen“ des *Sophistes* sei es, „die Realität des Nichtseienden, Falschen, Abbildhaften insgesamt zu erweisen“ (479), was im übrigen keine geringe Spannung zum epistemisch-ontologischen Wahrheitsbegriff entstehen läßt. In den Ausführungen des *Sophistes* entpuppt sich das Nichtsein als „reale Charakteristik von Seiendem

(...), indem das Nichtseiende nicht als etwas Sein Ausschließendes, sondern als eine Partizipation am *Anderes* gegenüber jeweils bestimmten Seienden expliziert wird“ (484). Der Begriff des Nichtseins kann also mit Hilfe des *heteron* sogar definitorisch gefaßt werden. Dies hat u. a. zur Folge, daß zwischen Sein und Nichtsein eine bezeichnende Asymmetrie feststellbar ist: Während der Begriff des Seins gleichsam ursprünglich gedacht wird, muß der Begriff des Nichtseins erst aus dem Begriff des Seins und dem des *heteron* konstruiert werden (vgl. insbes. 507). Für das ja vorrangig interessierende Nichtsein von Ausgesagtem heißt dies, daß es nicht als „schlechthin“ Nichtseiendes zu verstehen ist, sondern als etwas, das gerade in Verbindung mit Sein steht, ja: das selbst eine spezifische Weise von Sein, nämlich „Anderes-Sein“ ist (vgl. 427, 448). Faßt Platon den Begriff der Urteilsfalschheit mit Hilfe des Begriffs des *allon* oder *heteron* definitorisch, dann ist zugleich die Definitionsgrundlage für den Begriff der Urteilswahrheit erzielt: Denn jedes Urteil, sei es ein wahres oder ein falsches, hat die Struktur des „Etwas-über-etwas-Sagens“ (*legein ti peri tinos*) (vgl. 343, 488). Diese Feststellung eröffnet Platon die Möglichkeit, zwischen der Frage, ob das Urteil einen Gegenstand hat, und der Frage, ob das Urteil wahr oder falsch ist bzw. Seiendes oder Nichtseiendes sagt, zu unterscheiden (vgl. 504). Sowohl die wahre als auch die falsche Aussage haben einen Gegenstand, über den sie urteilen. Nur sagt die falsche Aussage anderes über etwas aus als das, was mit Bezug auf es der Fall ist (vgl. 488 ff.).

Im letzten Abschnitt des zweiten Hauptteils wendet sich Szaif dem *Problem der Einheit des Platonischen Wahrheitsbegriffs* (510–531) zu: In welchem Verhältnis stehen ontologisch-epistemischer und logischer Wahrheitsbegriff zueinander? Ganz zu Recht konstatiert Szaif systematische Spannungen, haben wir es doch „mit zwei sehr unterschiedlichen Perspektiven auf den Wahrheitsbegriff zu tun, erstens deshalb, weil in dem einen Fall «sc. beim logischen Wahrheitsbegriff Wahrheit als Leistung einer solchen Urteilshandlung gesehen wird, die sich in ein richtiges Verhältnis zu einem vorgegebenen Sein oder Nicht-

² Zu Szaifs Darstellung des logischen Wahrheitsbegriffs vgl. auch die adäquate kritische Würdigung in der Sammelrezension von M. Hoffmann und M. von Perger (Ideen, Wissen und Wahrheit nach Platon. Neuere Monographien.- In: PhR 44 (1997), 113–151, dort 132–137).

sein setzt, in dem anderen Fall (s. beim ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriff dagegen mit einem vorgegebenen Sein bzw. Seienden identifiziert wird, und zum zweiten darum, weil im letzteren Fall es auch nicht unspezifisch um irgendein prädikatives Sosein oder einen seienden Sachverhalt geht, sondern um ontologisch und gnoseologisch ausgezeichnete Weisen des Soseins und letztlich um einen systematisch zu erschließenden Wirklichkeitsbereich im ganzen“ (520f.). Gekonnt umschifft Szaif die Klippe einer fadenentwicklungsgeschichtlichen Lösung der systematischen Problematik, indem er zwei bemerkenswerte Nachweise erbringt. Erstens: Im mittleren Werk, das von der Dominanz des ontologisch-epistemischen Wahrheitsbegriffs bestimmt ist, wird der logische Wahrheitsbegriff implizit stets vorausgesetzt (vgl. 511f.). Zweitens: Der ontologisch-epistemische Wahrheitsbegriff wird keineswegs durch den logischen einfach abgelöst, sondern bleibt auch im Spätwerk durchaus geltend, obgleich er nicht mehr dieselbe Präsenz besitzt wie im mittleren Werk (vgl. 522ff.). Doch dann hält Szaif – zur Enttäuschung eines Lesers, der gleichsam auf den Clou des ganzen Buches hofft – recht lapidar fest, „daß der Versuch einer solchen systematischen Vermittlung der beiden genannten Wahrheitskonzeptionen von Platon jedenfalls nicht ausgeführt wird“ (527), ja man müsse generell sagen, „daß die Vorstellung, der späte Platon versuche eine systematische Vermittlung beider Wahrheitskonzeptionen herzustellen, schon allein aus dem Grund an den Texten nicht einlösbar ist, weil der ontologisch-epistemische Wahrheitsbegriff im späten Werk eine viel zu marginale Rolle spielt“ (528). Eigene Spekulationen, wie eine solche systematische Vermittlung gegebenenfalls aussehen könnte, unternimmt Szaif leider nicht. Gegen Ende seiner Zusammenschau schließlich verweist Szaif kurz auf die „Konsequenz, daß man eigentlich nicht von dem Platonischen Wahrheitsbegriff sprechen sollte, sondern eben mindestens zwei leitende Perspektiven unterscheiden sollte, die jede für sich zu würdigen sind“ (530). Inwieweit dieser Vorschlag, die beiden Wahrheitsbegriffe in einer Art friedlichen Koexistenz zu sehen, angesichts der von Szaif ja selbst herausgearbeiteten systematischen Spannungen zu überzeugen vermag, bleibt allerdings fraglich.

Weiter verschärft wird das Problem der Einheit des Platonischen Wahrheitsbegriffs, wenn man neben dem ontologisch-epistemischen und dem logischen Wahrheitsbegriff auch die insbesondere

im *Gorgias* zu findenden wahrheitstheoretischen Überlegungen Platons berücksichtigt, die einen spezifisch dialogischen Wahrheitsbegriff entwickeln, der auch für die pragmatischen Züge der von Platon fingierten Gesprächshandlungen bedeutsam wird. Hier besteht m.E. angesichts der von Szaif aus hermeneutischer Vorsicht gepflegten *epoche* weiterer Forschungsbedarf.

So gelungen Szaifs inhaltliche Ausführungen fast durchweg sind, das Urteil über die Leserefreundlichkeit seines Buches muß gespalten ausfallen: Positiv hervorzuheben sind v.a. die präzisen Zusammenfassungen längerer Dialog- und Problemanalysen und die zahlreichen Erinnerungen und Rückblenden, die nicht mehr als das Maß an Redundanz hervorbringen, das ein 560-Seiten-Buch zu seinem Verständnis nun einmal erfordert. Zu kritisieren sind dagegen die von Szaif bevorzugte Syntax, die keine Scheu vor Satzgefügen mit Nebensätzen 4. und 5. Ordnung kennt, und die nicht immer glücklichen terminologischen Entscheidungen, z.B. daß unter „Prädikat“ dasjenige verstanden wird, *wofür* ein Ausdruck steht (vgl. 473f., s. auch 426).

Wenn in der vorliegenden Rezension gelegentlich auf systematische Desiderate von Szaifs Arbeit aufmerksam gemacht wurde, so war dies nur möglich vor dem Hintergrund der von Szaif geleisteten vorzüglichen Materialaufbereitung, die von nun an die unverzichtbare Basis jeder weiteren Studie zu Platons wahrheitstheoretischen Bemühungen darstellen wird. Aufgrund der wissenschaftlichen Gründlichkeit, der philologisch-interpretatorischen Sorgfalt und der philosophisch-problemorientierten Aufmerksamkeit ihres Verfassers hat Szaifs Arbeit, die bereits in dritter Auflage als Studienausgabe erschienen ist, beste Aussichten, zu einem Standardwerk in der Platonforschung zu avancieren.

Hartmut Westermann (Freiburg i.Br.)

Aristoteles, Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia), übers. u. hg. von Eugen Dönt, Verlag Philipp Reclam jun., Stuttgart 1997, 208 S., ISBN 3-15-009478-X.

In der heutigen philosophischen Diskussion spielt die Beschäftigung mit den naturkundlichen Schriften des Aristoteles, den Vergleich mit dem *Organon*, der *Metaphysik*, den Ethiken und der *Politik*, eine eher untergeordnete Rolle – was sich auch in der Zahl der Übersetzungen aus-

drückt.¹ So ist es begrüßenswert, wenn die *Parva naturalia*, also Aristoteles' Sammlung kleiner Schriften, die den Bogen von der Naturlehre zur praktischen Philosophie und Metaphysik spannt, nun neu übersetzt in einer wohlfeilen Ausgabe vorliegt. Die von Eugen Dönt angefertigte Übersetzung umfaßt den traditionellen Kanon der *Parva naturalia* und folgt der herkömmlichen Anordnung.² Der Titel des Bandes *Kleine naturwissenschaftliche Schriften* ist jedoch etwas irreführend, da es nicht um Naturwissenschaften im heutigen Sinne geht.³ Bei Aristoteles ist der φύσις ein Natur(er)kennner, der die φύσις in ihrem Zusammenhang zu verstehen (ὁ τὰ περὶ τὴν φύσιν ἐξεπιστάμενος) und nicht zu beherrschen oder zu benutzen sucht.⁴ Am besten wäre man bei dem vertrauten lateinischen Titel geblieben, doch wenn man ihn schon übersetzen will, wäre der Begriff der Naturkunde nicht nur unverfänglicher, sondern würde auch Aristoteles' Lust an der Erkenntnis und Freude am Erstaunen ausdrücken (vgl. Ζμ 745a17).

Die von Dönt der Übersetzung vorangestellte Einleitung (5 ff.) ist keine Heranführung oder Vorinformation für unkundige Leser, sondern sie bemüht sich im Sinne Heideggers um eine Inangsetzung des Philosophierens. Sie ist Hineinführen in das Fragen der Grundfrage nach dem Sein (6f.)⁵ und problematisiert die aristotelischen Grundbegriffe ἀρχή, φύσις, εἶδος, νοῦς, δύνναμις, ἐνέργεια, τέλος, ἐντελέχεια. Heideggers Aristoteles-Rezeption erweist sich dabei als Dönt's Interpretationslinie.⁶ „Bei aller Eigenwilligkeit seiner Interpretation der abendländischen Philosophie hat uns Heidegger die Augen dafür geöffnet, wie in dieser das Sein als dasselbe, aber jeweils verwandelt sichtbar gemacht wird“ (7). Hieraus folgt für Dönt die philosophiehistorische Einordnung des Aristoteles in die Geschichte der Seinsvergessenheit: „Aristoteles [steht] am Ende der klassischen griechischen Philosophie, Hegel am Ende der neuzeitlichen Philosophie und Heidegger am Ende aller abendländischen Metaphysik“ (8). In diesem Sinne stellt Dönt Aristoteles' Philosophie als Abkehr von Platon dar – eine Abkehr im Sinne einer korrigierenden Vollendung, eines platonischen Realismus (14). Ob Aristoteles jedoch die Grundfrage der Metaphysik „Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?“⁷ als unphilosophisch abtäte, wie Dönt's von Heidegger inspirierte Interpretation behauptet (15), bleibt jedoch fraglich. Außerdem gibt gerade die Sammlung der *Parva naturalia* für den Leser kaum einen nachvollziehbaren Anlaß, den aristotelischen Texten eine an Heidegger eigenwillig orientierte Auslegung voranzustellen.

Erst am Ende der umfangreichen Einleitung

(38 ff.) wendet sich Dönt einigen konkreten Problemen aus dem Umfeld der einleitenden Texte zu, etwa wenn er Aristoteles' Unterscheidung von Analogie und Homologie in der Biologie expliziert (39) oder im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem den Stellenwert von Herz, Hirn und Blut für die aristotelische Philosophie anspricht (41). Leider geht Dönt hier nicht auf die Tradierung der aristotelischen Philosophie in der späteren Biologie, Psychologie und Medizin ein.

¹ Die einzige auf dem Buchmarkt komplett vorliegende deutsche Übersetzung der naturkundlichen Schriften des Aristoteles ist die in vieler Hinsicht unzuverlässige Übersetzung von Gohlke (Paderborn 1947 ff.). Die Berliner Aristoteles Ausgabe (Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe, begr. v. E. Grumach, hg. von H. Flashar [Berlin 1956 ff.] im folg. abgek. AGA) hat die Übersetzung der *Parva naturalia* noch nicht abgeschlossen. Außerdem fehlt noch eine Reihe biologischer Schriften.

² Über die Wahrnehmung und die Gegenstände der Wahrnehmung (47 ff.); Über Gedächtnis und Erinnerung (87 ff.); Über Schlafen und Wachen (101 ff.); Über Träume (116 ff.); Über Traumdeutung (130 ff.); Über die Länge und Kürze des Lebens (138 ff.); Über die Jugend und Alter, Leben und Tod (146 ff.); Über die Atmung (156 ff.).

³ Dönt folgt wahrscheinlich Bender (Stuttgart 1855) und Rolfes (Leipzig 1924), die den Titel *Kleine naturwissenschaftliche Schriften* für ihre Übersetzungen der *Parva naturalia* wählten. Beide Übersetzungsvorgänger werden allerdings weder in den Anmerkungen noch in den Literaturhinweisen berücksichtigt. Zum Problem des (Natur-)Wissenschaftsbegriffs bei Aristoteles vgl. I. Craemer-Ruegenberg, *Die Naturphilosophie des Aristoteles* (Freiburg/München 1980) bes. 9 ff.; I. Schüssler, *Aristoteles – Philosophie und Wissenschaft* (Frankfurt a.M. 1982) bes. 1. Teil, 5 ff.; s.a. allgem. W. Wieland, *Die aristotelische Physik* (Göttingen ²1970).

⁴ Vgl. Aristoteles, *De part. anim.* 639 b 11 ff. S.a. O. Höffe, *Aristoteles* (München 1996) 100 ff.

⁵ Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen ⁵1987) 15 ff.

⁶ Nicht nur die von Dönt genannte Nietzsche-Vorlesung (7), sondern vor allem die Freiburger Aristoteles-Vorlesung dürfte hier eine große Rolle spielen: Vgl. M. Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abt.*, Bd. 61 (Frankfurt a.M. ²1994).

⁷ Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, a.a.O. 1 ff.

Grundsätzlich ist dieser Einleitung vorzuwerfen, daß sie sich zwar um ein hohes philosophisches Niveau bemüht, aber den mit der aristotelischen Philosophie noch unbekanntem Lesern wenig Hilfe zum Verständnis der einzuleitenden Texte anbietet. Es ist fraglich, ob eine Einleitung, die sich nicht als Anleitung versteht, für diese unkommentierte, einsprachige Ausgabe der *Parva naturalia* genügt, die doch auf den Kreis der Anfänger zielt. Leider gleichen auch die lakonischen Anmerkungen dieses Manko der Einleitung nicht aus, da sie sich weitgehend in kurzen Paraphrasen der einzelnen Schriften erschöpfen und bloß oberflächlich Struktur, Methode und Zielsetzung der Texte erschließen. Nur gelegentlich werden Bezüge innerhalb der *Parva naturalia* oder zu anderen Schriften aufgezeigt. Erläuterungen zu Sach-, Begriffs- oder Kontextproblemen finden sich auf den zwölf Seiten mit insgesamt 52 Anmerkungen kaum. Zwei der acht Schriften werden gar nicht erläutert. Daß eine umfassende Kommentierung in dem vorgegebenen Rahmen nicht erwartet werden darf, versteht sich von selbst, doch gerade deshalb wären Hinweise auf die einschlägige Literatur unerlässlich.⁸ Zwar werden die entsprechenden Bände der deutschen Aristoteles Gesamtausgabe im Literaturverzeichnis angeführt, aber nur die Einleitungen der Loeb Classical Library als Lesehinweis erwähnt. Wer Erläuterungen, Kommentare, Hinweise auf die Datierung der übersetzten Schriften, die Stellung der *Parva naturalia* innerhalb des Corpus Aristotelicum oder Anmerkungen zu Textgestalt, Überlieferungs-, Rezeptions- und Interpretationsgeschichte sucht, wird von Dönt weder informiert noch weiterverwiesen.

Die Anmerkungen selbst sind wenig hilfreich. So notiert Dönt beispielsweise zum bekannten Spiegelproblem in *De insomniis* (459b23–460a23) lapidar: „Es wird immer unerklärlich bleiben, wie Aristoteles die Spiegelgeschichte innerhalb einer wissenschaftlichen Argumentation verwenden konnte“ (198). Auch wenn man einräumt, daß Dönt nicht so ausführlich wie Eijk alle bisher diskutierten Erklärungsmöglichkeiten eruieren kann,⁹ darf doch erwartet werden, wenn das Problem schon angesprochen wird, daß einige ausgewählte Begründungen oder zumindest Hinweise auf Positionen und einschlägige Literatur gegeben werden. An dieser Stelle zeigen sich auch einige Schwierigkeiten der Übersetzung, da über problematische Deutungen des Textes (etwa 460a2–3), alternative Interpretationen der Bezüge oder korrupte Stellen nicht berichtet wird.

Hinsichtlich der Übersetzung besteht ein weiteres Problem darin, daß Dönt nicht die zugrunde

gelegte Textausgabe des griechischen Originals ausweist. In den Literaturhinweisen werden zwar Ross (Oxford 1955) und Hett (Cambridge [London 1936] 1957), nicht jedoch Siwek (Rom 1963) angegeben, was vermuten läßt, daß eine der neuesten und umfassendsten Textausgaben nicht berücksichtigt wurde.¹⁰ Hier ist nicht der Ort für eine genaue philologische Überprüfung der Übersetzung, die bei diesen Rahmenbedingungen auch langwierig wäre. Da die Primärquelle nicht bezeichnet wurde, konnte offenbar auch auf ein Verzeichnis abweichender Lesarten verzichtet werden. Das in einer nur deutschsprachigen Ausgabe unbedingt notwendige Glossar zur Übersetzung wichtiger griechischer Begriffe findet sich ebensowenig wie ein Stellen- und ein Sachregister.¹¹ Der nicht näher begründete Verzicht auf den griechischen Text ist gerade in diesem Fall besonders bedauerlich, zumal der Umfang des Bandes eine zweisprachige Ausgabe sicher zugelassen hätte und Dönt's Einleitung (zurecht) die griechische Terminologie bemüht. Schließlich wird kein Hinweis auf andere deutsche Übersetzungen gegeben. Weder Bender, Rolfes noch Gohlke¹² werden in den Anmerkungen oder auch nur in den Literaturhinweisen erwähnt.

Das Literaturverzeichnis ist rigide beschränkt, was in diesem Rahmen durchaus sinnvoll ist, hat

⁸ Auf die vorhandene Sekundärliteratur wird von Dönt kaum eingegangen. Hingewiesen sei hier auf den seit 1994 vorliegenden exzellenten ersten Teilband der *Parva naturalia* der AGA (Bd. 14.III, *De insomniis, De divinatione per somnum*, übers. u. erl. v. Philip J. van der Eijk [Berlin 1994]), der Erläuterungen nicht nur zu den beiden übersetzten Teilschriften, sondern auch zu allen *Parva naturalia* enthält.

⁹ Vgl. Kommentar Eijk, AGA 14.III, 169 ff., 183 ff., bes. 187–193.

¹⁰ Es fehlen außerdem Bekker (Berlin 1831), Biehls (Leipzig 1898) sowie Bussemaker (Paris 1854) und Mugnier (Paris 1953). Zu den verschiedenen Ausgaben vgl. AGA 14.III, 94 ff., 104 ff.

¹¹ Daß dies auch im vorliegenden beschränkten Rahmen möglich ist, zeigen die anderen bei Reclam erschienenen Aristoteles-Bände. Besondere Erwähnung verdient hier der Anhang der *Politik* (übers. u. hg. von F. Schwarz [Stuttgart 1989] 393 ff.).

¹² Aristoteles, *Kleine Schriften zur Seelenkunde*, hg., eingel. u. übertr. von P. Gohlke (Paderborn 1947). Obwohl diese Übersetzung unzuverlässig ist, verdient sie doch aufgrund ihrer Verbreitung genannt zu werden.

aber, was Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare und Sekundärliteratur anbelangt, einige willkürliche Lücken (s.o.).¹³ Dafür enthält es manche Titel, wie beispielsweise die allgemeine Aristoteles-Monographie von Ackrill,¹⁴ auf die angesichts des eingegrenzten Themas und dem Anspruch der Einleitung zufolge gut hätte verzichtet werden können.

Die Bekkersche Randzählung ist in den Text integriert worden, was nicht zur Übersicht beiträgt, zumal auf die Zeilenzählung verzichtet wurde. Das Nachschlagen einzelner Textstellen wird so etwas erschwert und das Belegen unnötig vage.

Positiv an dieser Übersetzung ist, daß der schwierige, manchmal eigenwillige Text des Aristoteles in lesbarer und verständlicher Form vermittelt wird. So entdeckt man oftmals verborgen in Dönts Übersetzung den vermißten Kommentar, ohne jedoch in den Anmerkungen die Übersetzung begründet zu finden.

Bei aller Kritik kann als Fazit festgehalten werden, daß die Freude über eine vollständige, flüssig lesbare, handliche und preiswerte Ausgabe der *Parva naturalia* die vorhandenen Mängel mildert. Nicht zuletzt wegen der guten Verfügbarkeit wird eine so günstige Ausgabe eine größere Leserschaft finden, und es bleibt zu hoffen, daß damit auch eine breitere Beschäftigung mit den naturkundlichen Schriften des Aristoteles einsetzt.

Jörg Pannier (Münster)

Luca F. Tuninetti, „Per se notum“. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 47), Verlag E. J. Brill, Leiden/New York/Köln 1996, 216 S., ISBN 90-04-10368-6.*

Die vorliegende, als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität München bei R. Spaemann entstandene Studie untersucht einen Fragenbereich im Denken des Thomas von Aquin, der von Thomas selbst zwar nicht ausdrücklich thematisiert, sondern vielmehr Gegenstand einer in anderen Kontexten gegebenen impliziten Stellungnahme ist, mit deren Interpretation aber die zentralen Anliegen des thomasischen Denkens erschlossen werden können. Sowohl in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie rekurriert Thomas an systematisch entscheidenden Stellen auf die Konzeption des ‚per se notum‘, der ‚Selbstverständlichkeit‘, wie Tuninetti diesen Ausdruck nach einer abwägenden Diskussion alterna-

tiver Möglichkeiten (8–10) bevorzugt übersetzt. Während in den bisherigen Untersuchungen zu diesem Problemzusammenhang die inhaltliche Bestimmung des ‚Selbstverständlichen‘ im Vordergrund stand, konzentriert sich Tuninetti auf die Frage nach dessen formallogischen Bedingungen.

In einem einleitenden Überblick über die Verwendung des ‚per se notum‘ in den Werken des Thomas von Aquin arbeitet Tuninetti zugleich die Kontexte heraus, in die bei Thomas diese Begrifflichkeit integriert ist. Die ‚Selbstverständlichkeit‘ begegnet als Bestimmung von Aussagen, die entweder dem wissenschaftlichen Beweis bzw. der praktischen Normbegründung als allgemeine Prinzipien zugrunde liegen oder wesensnotwendige Eigenschaften von bestimmten Einzelwirklichkeiten zum Ausdruck bringen. Die in Form der Frage, ob das Dasein Gottes selbstverständlich sei, am häufigsten belegte Aussage der letzteren Art wird nun für die Thomas eigene Konzeption des ‚per se notum‘ bestimmend. In der Diskussion dieser Problematik vollzieht Thomas eine Analyse der logischen Beschaffenheit der Selbstverständlichkeit (vgl. z.B. prägnant: S. th. I, 2, 1 resp.), mit deren Ergebnis zusammenfassend objektive wie subjektive Bedingungen dafür differenziert werden können, daß eine Aussage selbstverständlich ist. Objektiv ist Selbstverständlichkeit dann gegeben, wenn das Prädikat zum Begriff des Subjektes gehört oder in der Definition des Subjektes enthalten ist. Auf seiten des erkennenden Subjekts wird dementsprechend die Erkenntnis der Wesensbestimmungen des mit dem Begriff Erfassten zur Bedingung der Selbstverständlichkeit. Im Hinblick auf dieses subjektive Moment unterscheidet Thomas einerseits Aussagen, die von allen Menschen als selbstverständlich anerkannt werden, von solchen, die den Charakter unmittelbarer Einsichtigkeit nur für die Weisen haben (‚per se notum omnibus / solum sapientibus‘) und andererseits zwischen Sachverhalten, die zwar an sich selbstverständlich sind, nicht aber für uns (per se notum quoad se / quoad nos). Da letzteres bei Wesensbestimmungen von Wirklichkeiten der Fall ist, die die Fassungskraft der endlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen übersteigen, ist jede Aussage über die notwendige Existenz Gottes von dieser

¹³ In diesem Zusammenhang kann auf die umfangreiche Bibliographie von Eijk verwiesen werden: vgl. AGA 14.III, 102–132.

¹⁴ J. L. Ackrill, *Aristoteles* (Berlin/New York 1985).

Art. Die Reflexionen des Aquinaten über die logischen Bedingungen der Selbstverständlichkeit sind vom Beweisziel her bestimmt, daß die Existenz Gottes unbeschadet der absoluten Intelligibilität seines Seins für den Menschen nicht unmittelbar gewiß ist.

Im zweiten, umfangreichsten Teil der Untersuchung verdeutlicht Tuninetti Originalität und Bedeutung der thomasischen Position in der Frage nach den logischen Bedingungen der Selbstverständlichkeit, indem er sie in den Kontext ihrer historischen Voraussetzungen stellt. Ursprung der Diskussion um das ‚per se notum‘ ist die von Aristoteles im Zusammenhang mit seiner Bestimmung der Wissenschaft als eines durch Beweis erworbenen Wissens vorgenommene Unterscheidung zwischen beweisbaren Konklusionen und diesen als Prämissen zugrundeliegenden unbeweisbaren Prinzipien (vgl. Anal. Post. I,1–2; 71a24–72a7). Die Unbeweisbarkeit der ersten Beweisprinzipien ist nun als Ausdruck einer Eigenschaft zu verstehen, deren aristotelische Formulierung in ihrer Übersetzung bei Boethius zum Ursprung der Wortprägung ‚per se notum‘ wird: Sie sind unmittelbar *durch sich selbst erkannt bzw. erkennbar* (Anal. Pr. II,16; 664b37: „di' hautou gnoston“). Durch des Boethius Schrift ‚De hebdomadibus‘ und deren Kommentatoren (z.B. Thierry von Chartres, Gilbert von Poitiers, Clarenbaldus von Arras) wird die aristotelische Prinzipientheorie in einem modifizierten Kontext weitervermittelt: Auf dem Hintergrund der Identifikation der ‚propositio per se nota‘ mit der ‚communis animi conceptio‘ entsteht die Differenzierung zwischen dem, was für alle Menschen, und dem, was nur für die Gelehrten selbstverständlich ist. Mit beeinflusst durch Neuübersetzungen der Zweiten Analytik im 12. Jh. und deren philosophischer Rezeption (z.B. Johannes von Salisbury, Robert Grosseteste, Albertus Magnus) gewann die aristotelische Prinzipientheorie auch in philosophisch-theologischen Diskursen Präsenz, wurde durch diese Integration in neue Kontexte aber auch dementsprechend modifiziert. Während die psychologische Ausdeutung der Prinzipienkenntnis im Sinne einer Stufe auf dem Verinnerlichungsweg der Seele zu Gott für die augustiniisch-franziskanische Richtung mittelalterlichen Denkens prägend wurde, und die Neubestimmung der Theologie als Wissenschaft durch eine Analogisierung zwischen Prinzipien und Glaubensartikeln eher zu einer Verunschärfung des Prinzipienbegriffes führte, wurde die Begegnung des anselmischen Argumentes von der notwendig zu denkenden Existenz Gottes mit der aristotelischen

Wissenschaftslehre für die thomasische Konzeption des ‚per se notum‘ bestimmend. Da der Schluß Anselms vom Begriff Gottes auf seine Existenz in aristotelischer Terminologie ein Argument für die Selbstverständlichkeit des Seins Gottes ist, stellt die Verknüpfung der Frage nach der Selbstverständlichkeit mit derjenigen nach der Beweisbarkeit Gottes die – ihren Anfängen bei Aristoteles gegenüber entscheidend modifizierte – Problemkonstellation dar, im Ausgang von der Thomas dachte.

Im folgenden Teil untersucht Tuninetti nach der historischen nun die systematische Verortung der thomasischen Stellungnahme in der Frage nach den Bedingungen der Selbstverständlichkeit. Da diese Thematik in den Problembereich der Logik gehört, fragt Tuninetti, ob es bei Thomas überhaupt einen ‚logischen Gesichtspunkt‘ gibt und wie ein solcher näher zu bestimmen wäre. In einer Vertiefung des von Avicenna rezipierten Begriffs der ‚Intentionen‘ konzipiert Thomas die Logik als Untersuchung der durch das Denken konstituierten Relationen. Eine logische Analyse der selbstverständlichen Aussagen thematisiert sie dementsprechend im Hinblick auf das besondere Verhältnis des Prädikates zum Subjektbegriff.

Die Überlegungen des letzten Kapitels von Tuninettis Studie gelten einer im Kontext der in den vorhergehenden Abschnitten herausgearbeiteten Problembezüge vertieften Formulierung der thomasischen Stellungnahme zu den logischen Bedingungen der Selbstverständlichkeit und ihrer Implikationen für damit zusammenhängende Fragebereiche: Wenn im Falle von selbstverständlichen Aussagen das Subjekt selbst der Grund ist, warum ein bestimmtes Prädikat von ihm ausgesagt wird, bedürfen wir bei Gegebenheit der objektiven und subjektiven Kriterien der Selbstverständlichkeit keiner weiteren Argumente, um die Wahrheit einer Aussage unmittelbar anzuerkennen. Die Implikation, daß nur solche Aussagen als selbstverständlich bestimmbar sind, die nicht bewiesen werden müssen bzw. können, ist nun für den Ausgangspunkt der thomasischen Überlegungen zur logischen Beschaffenheit des ‚per se notum‘ von entscheidender Bedeutung: Da die Existenz Gottes Gegenstand argumentativer Beweisgänge ist, erfüllt sie für den Menschen nicht die Bedingungen der Selbstverständlichkeit. Die Ernstnahme der Strukturgesetze endlicher Erkenntnis erfordert nach Thomas im Hinblick auf die absolute Wahrheit des Seins Gottes eine Differenzierung hinsichtlich der Frage nach dessen Selbstverständlichkeit, die – weil sie von keinem anderen Autor sonst vorgeschlagen wurde – zu-

gleich den originalen Beitrag des Thomas zur Problemgeschichte des ‚per se notum‘ darstellt: Einer an sich selbstverständlichen Aussage muß diese Eigenschaft nicht unbedingt auch in bezug auf uns zukommen. Letzteres ist dann möglich, wenn die Prädikation zwar eine Wesensbestimmung des Subjektes ist, auf seiten des Erkennenden aber die Einsicht in das durch das Subjekt identifizierte Wesen ausbleibt. Dies ist hinsichtlich des Wesens Gottes in eminenten Weise der Fall, weil wir Gott nicht in seinem ‚an sich‘ erkennen, sondern nur als die absolute Ursache der endlichen Weltwirklichkeit erschließen können. Darin, daß die Verwiesenheit menschlicher Gotteserkenntnis auf Gottes innerweltliche Wirkungen die letzte Konsequenz der thomasischen Position in der Frage nach den logischen Bedingungen des ‚per se notum‘ ist, zeigt sich schließlich deren eigentliche Intention: Sie gilt dem Aufweis der inneren Sinnhaftigkeit der in der Schöpfungsordnung grundgelegten sinnlich-leiblichen Ausstattung des Menschen und seiner Verortung in der Welt. Weil Thomas in seinen Reflexionen zu den Problemzusammenhängen des ‚per se notum‘ entscheidende philosophische Argumente für diese aus der christlichen Offenbarung stammende Auffassung des Menschen vorbringt, ist Tuninetti zuzustimmen, wenn er abschließend feststellt, daß „die negative Antwort auf die Frage, ob das Dasein Gottes selbstverständlich ist, eine der wichtigsten Entscheidungen des thomasischen Denkens – wenn nicht die wichtigste überhaupt“ (188) ist.

Zweifelsohne verdient Tuninettis Untersuchung uneingeschränkte Anerkennung. Sie zeichnet sich zuallererst durch ihre präzise Fragestellung aus, die dem Rahmen einer philosophischen Dissertation durchaus zu entsprechen vermag. Von derselben Konzentration ist auch der stets auf hohem philosophischem Niveau gehaltene Argumentationsgang bestimmt. Indem Tuninetti auf ausführlichere Darlegungen von mit der eigentlichen Fragestellung nur mittelbar zusammenhängenden Problemen verzichtet, befreit er die inhaltlich-materiale Dimension der Studie von unnötigem Ballast. Nichtsdestoweniger enthält die Untersuchung eine beeindruckende Fülle von Informationen zu ihrer Thematik, die der Verfasser durch eine ebenso philologisch genaue wie systematisch aufschlußreiche Aufarbeitung des gesamten diesbezüglichen Quellenmaterials bereitstellt. Der philosophische Rang der Studie beruht auf der Fähigkeit des Autors, komplexe Problementwicklungen nicht nur verständlich darzulegen, sondern auch auf ihre Zusammenhänge und insbesondere auf ihre verborgenen Motivationen hin zu

durchleuchten. Als die grundlegende Monographie zu ihrer Thematik ist Tuninettis Untersuchung zudem ein Beitrag zum Verständnis der inneren Struktur wissenschaftlicher Erkenntnis und vermag daher auch der aktuellen wissenschaftstheoretischen Diskussion wertvolle Anregungen zu vermitteln.

Martin Thurner (München)

Rationalität und Innerlichkeit (= Philosophische Texte und Studien, Band 43) (Epimeleia, Neue Folge Bd. 1), hg. von H.-B. Gerl-Falkovitz, N. Lobkowicz, F.-P. Hager, Th. de Koninck und H. Seidl, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1997, 181 S., ISBN 3-487-10409-71.

Der zu besprechende Sammelband bildet den ersten Band einer neuen Folge der vormalig von dem Philosophen Prof. Helmut Kuhn († 1991) herausgegebenen Reihe ‚Epimeleia‘. Die elf Autoren¹ gehen historisch und systematisch dem Rahmenthema ‚Rationalität und Innerlichkeit‘ von der Philosophie der Antike über die Renaissance bis hin zur Neuzeit nach. Bemerkenswert ist, daß etliche Beiträge die – letztlich immer auf die Aufklärungsphilosophie zurückführbaren – modernen Innerlichkeits-, Bewußtseins- und Rationalitätskonzeptionen nicht einfach voraussetzen. Ohne daß einer postmodernen Rationalismuskritik ge-

¹ N. Lobkowicz, ‚Gibt es eine Ontologie der Innerlichkeit?‘ (1–20); H. de Dijn, ‚Freiheit und inneres Glück‘ (21–31); Th. De Koninck, ‚Negative Theologie, beredtes Schweigen und Innerlichkeit‘ (32–44); A. Rigobello, ‚Die Innerlichkeit im christlich-philosophischen Denken. Ontologische Verfassung und existentielle Analyse‘ (45–53); H. Seidl, ‚Anmerkungen zu Tagungs-Referaten über Innerlichkeit bei Aurelius Augustinus‘ (54–58); P. R. Blum, ‚Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissance-Philosophie bei Cusanus, Ficino und Pico‘ (59–74); H. Seidl, ‚Vom inneren Wort der Vernunft. Überlegungen im Anschluß an Thomas v. Aquin‘ (75–95); F.-P. Hager, ‚Zum Begriff der Vernunft in der Aufklärungsphilosophie und im Platonismus‘ (96–120); R. A. Bast, ‚„Innerlichkeit“ bei Kierkegaard‘ (121–138); G. Sala SJ, ‚Innerlichkeit und Rationalität nach Bernard Lonergan‘ (139–153); V. Tossenti, ‚Rationalität und Innerlichkeit. Überlegungen im Anschluß an J. Maritain‘ (154–163); A. Ales-Bello, ‚Innerlichkeit und unio mystica bei Edith Stein‘ (164–168).

huldigt wird, geht es um eine werthafte, konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit den Kernpunkten des modernen Selbstverständnisses. Die Autoren votieren dafür, daß die der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie vorausliegenden Epochen der Antike und des Mittelalters ein anderes, aber nicht minder reflektiertes Verständnis von Rationalität und Innerlichkeit zu bieten haben, mit dem sich zentrale und für die Moderne spezifische Probleme vermeiden lassen. Wenigstens drei Beiträge seien ausführlicher hervorgehoben.

N. Lobkowicz („Gibt es eine Ontologie der Innerlichkeit?“, 1–20) stellt die Aporien der Anwendung naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle auch auf die menschliche Innerlichkeit dar. Spätestens nach Freud verblieb die verbreitete Überzeugung, aus dem Käfig der eigenen Subjektivität nicht entkommen zu können und keinen Zugang zu einer von uns unabhängigen Realität zu besitzen. L. versucht dagegen einen Neuansatz durch eine Rückwendung auf die aristotelische, augustinische und thomistische Tradition. Das menschliche Innere erweise sich als Komplex bestimmter sachbezogener Leistungen und Vermögen, auf die man auch sekundär als Akte reflektieren könne. Diese Akte bzw. Vermögen seien Ausdruck einer sie besitzenden und aktualisierenden, insofern vorgängigen Instanz. So wird nach L. wieder eine Ontologie der Seele möglich.

Wie aber kann nun mittels dieser Substanz das moderne Problem der Erfassung einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit gelöst werden? L. zeigt, daß die platonisch-aristotelische Tradition die Lösung bereits bietet. Anders als heute meistens unterstellt glaubt sie nicht in naiv realistischer Weise, die Formen der äußeren, körperlichen Wirklichkeit prägten sich gleichsam unserem Denken von außen ein. Vielmehr ist das geistig Erkannte ein zwar aus dem Wahrgenommenen heraus Erkanntes, selbst aber ein nicht mehr wahrnehmbares, inneres Objekt des Intellekts. Das Problem einer korrekten Außenwahrnehmung stellt sich nicht mehr.²

Allerdings wird L. offenbar die neuzeitlichen Voraussetzungen des eigenen Denkens nicht ganz los. Die von ihm entworfene Ontologie der Seele sieht sich letztlich doch mit Widersprüchen konfrontiert, so daß sie von ihm selbst am Ende wieder in Frage gestellt wird. Der Seele seien ihre eigenen Akte nur als Phänomene, nicht aber unmittelbar zugänglich. Also ist die Substanz ‚Seele‘ nicht eigentlich erkennbar und der Entwurf einer Ontologie problematisch. Ist also das ‚Ich‘ doch wieder das Heidegger'sche ‚hölzerne Eisen‘? Hätte hier L. nicht die berufene Tradition weiter-

helfen können? Denn wenn Denken als etwas verstanden wird, das sich in Identität mit dem Gedachten vollzieht, erkennt das Denken dann nicht auch zugleich mit dem Gedachten sich selbst?

Der Beitrag von H. Seidl („Vom inneren Wort der Vernunft. Überlegungen im Anschluß an Thomas v. Aquin“, 75–95) zeigt, was eine Rücksichtnahme auf Einsichten der philosophischen Tradition bedeuten kann. Nach S. kann das für die Neuzeit zentrale Selbst- bzw. Ichbewußtsein für die menschliche Innerlichkeit nicht letztbegründend sein, sondern beruht bereits auf einer Fülle impliziter Voraussetzungen. Denn unter ‚Ich‘ versteht man ein Bestimmtes, mit sich Identisches, von anderem, Nicht-Ich Unterschiedenes, ein Reales, ein Etwas etc. Das angeblich Primäre entpuppt sich als implikationenreicher und damit derivierter Begriff. Überdies würden, so S., aufgrund der inhaltsleeren Formalisierung des für die Verstandesleistung grundlegenden ‚Ich‘-Begriffes in Wahrheit wesentliche Teile wahrer Innerlichkeit preisgegeben. Nach antik-mittelalterlichem Verständnis (v. a. des Augustinus und Thomas von Aquin) dagegen sei das Erfassen der dem Ichbewußtsein vorausliegenden Seinsbestimmtheit die primäre Leistung des sachorientierten Intellekts. Aufgrund der Identität von Erkennendem und Erkanntem erkenne der Intellekt jedoch auch immer zugleich sich selbst, er sei immer unmittelbar bei sich. Diese Theorie hat also durchaus Raum für das Selbstbewußtsein, weist ihm aber einen anderen systematischen Ort zu.

F.-P. Hager („Zum Begriff der Vernunft in der Aufklärungsphilosophie und im Platonismus“, 96–120) weist in seinem Beitrag auf den heute sowohl von den Vertretern einer aufklärerischen Vernunft als auch von deren postmodernen Kritikern meist überschenen Umstand hin, daß sich hinter dem Begriff der Vernunft grundlegend verschiedene Konzepte verbergen. Die moderne Befürwortung bzw. Kritik der Vernunft richtet sich jedoch ausschließlich auf das Konzept der Aufklärung seit Descartes sowie auf dessen Aporien.

Nach dem Aufweis, wie sukzessive die Begründung der menschlichen Vernunft in der Transzendenz abgebaut und, gipfelnd im 18. Jh., durch

² Diese Sicht wird auch durch die neuere Forschung zur antiken Erkenntnistheorie gestützt; vgl. W. Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles (Saecula Spiritalia 19) (Baden-Baden 1988); A. Schmitt, Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes, Antike & Abendland 35 (1989) 54–82.

Sensualismus und Positivismus ersetzt wurde, entwickelt H. die drei Hauptaporien, die sich für die moderne Philosophie daraus ergaben: 1. der fehlende Bezug zum Göttlichen, was eine wirkliche Begründung auch des menschlichen Selbst ausschließt, 2. die Unerkennbarkeit der Außenwelt für eine von dieser gleichsam räumlich abgekoppelte Vernunft und schließlich 3. die Loslösung der Ethik von der Vernunft, wodurch eine Begründung unmöglich gemacht bzw. dem subjektiven Gefühl überlassen wird.

Dagegen steht das antik-platonische Verständnis der Vernunft. Durch die Bezogenheit des Denkens auf das Sein gibt es keinen radikalen Spalt zwischen dem menschlichen Inneren und einer äußeren Realität. Da das Sein Ziel menschlicher Vernunftkenntnis ist, dieses aber zugleich Inhalt der alles partikuläre Sein begründenden göttlichen Vernunft ist, ist die menschliche Vernunft auf eine durchgängige intelligible Wirklichkeitsordnung bezogen, deren Teil sie selbst ist. So kann es zu den Aporien der modernen Vernunftkonzeption nicht kommen.

So läßt sich auch und gerade beim antiken Platonismus – und seiner christlichen Adaption – von einer Innerlichkeit sprechen. Zwar nicht im modernen Sinne einer Abkapselung von der äußeren Realität. Aber sehr wohl im Sinne einer aktiven Erkenntnistätigkeit, die von den materiellen Bedingungen, an die das Menschsein auch gebunden ist, nicht abhängt, sondern die umgekehrt als leitendes und formendes Prinzip auch der körperlich-innerweltlichen Aspekte des menschlichen Daseins fungiert.

Der besprochene Band versteht es, auf die Breite der Ansätze im Innerlichkeitsverständnis und auf ihre Problematik aufmerksam zu machen. Dadurch daß die philosophische Tradition sachlich ernst genommen wird, kommt es zu einer im besten Sinne kritischen Beleuchtung der eigenen, modernen Positionen, können weiterführende Lösungsansätze für drängende Probleme modernen Denkens aufgezeigt werden. Es ist der Reihe ‚Epi-meleia‘ eine nicht minder niveauvolle und anregende Fortsetzung zu wünschen.

Christian Pietsch (Mainz)

Samuel Pufendorf, Gesammelte Werke, hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Band 1: Briefwechsel. Hg. von Detlef Döring, Akademie-Verlag, Berlin 1996, XXIX, 453 S., ISBN 3-05-001920-4.

Samuel Pufendorf, Gesammelte Werke, hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Band 2: De officio. Hg. von Gerald Hartung, Akademie-Verlag, Berlin 1997, XV, 268 S., ISBN 3-05-002880-7.

Detlef Döring, Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und als theologischer Schriftsteller, Duncker & Humblot, Berlin 1992, 272 S., ISBN 3-428-07501-3.

Fiammetta Palladini und Gerald Hartung (Hg.), Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung, Akademie-Verlag, Berlin 1996, 263 S., ISBN 3-05-002874-2.

Samuel Pufendorf (1632-1694), Jurist, politischer Philosoph, Theologe und Historiker, ist unverkennbar auf dem Weg, endlich ein Klassiker zu werden. Lange Zeit stand er im Schatten bekannterer Namen wie Leibniz, Grotius oder Locke. Nun aber ist eine Reihe vor allem jüngerer Forscher aus Deutschland (Detlef Döring, Gerald Hartung), Italien (Fiammetta Palladini), der Schweiz (Simone Zurbuchen) und Amerika (Michael J. Seidler) dabei, das Werk Pufendorfs mit neuer Intensität aufzuarbeiten. Daß in gleich zwei Verlagen Werkausgaben erscheinen, mag als Index für diese Entwicklung gelten: Sowohl im Akademie-Verlag als auch bei Klostermann¹ sind derzeit Ausgaben Pufendorfs greifbar.

Die Gründe für die Aktualität scheinen vielfältig zu sein. Die englisch-amerikanische Forschung kann von der großen Differenziertheit profitieren, die die sogenannte Cambridge School (Quentin Skinner, John G. A. Pocock, John Dunn, James Tully, Richard Tuck) in die Historiographie des politischen Denkens gebracht hat. Dieser zunächst nur für das englische Milieu wirksame Impuls greift inzwischen auch auf andere europäische Länder über. In Deutschland aber kommen noch andere Tendenzen hinzu, etwa der fortgeschrittene Forschungsstand in der Aufarbeitung der Nachkriegskultur des späten 17. Jahrhunderts oder auch das neuerwachte Interesse für die intellektuelle Szenerie der Frühaufklärung. Zu hoffen ist, daß von der Pufendorf-Forschung so wie etwa von der Vico-Forschung in Italien Impulse ausge-

¹ S. Pufendorf, Kleine Vorträge und Schriften. Texte zu Geschichte, Pädagogik, Philosophie, Kirchen- und Völkerrecht. Hg. und eingel. von D. Döring (Frankfurt 1995). Dieser Band scheint aber einzeln zu bleiben und nicht mit der Werkausgabe im Akademie-Verlag zu konkurrieren.

hen werden, die über das Werk des Denkers hinausführen und nach allgemeinen Strukturen in den Diskussionen der Epoche und nach weniger bekannten Theoretikern der Zeit fragen.

Die Edition des Briefwechsels durch Detlef Döring ist sicherlich ein Meilenstein in der Aufarbeitung von Pufendorfs Werk. Entstanden aus Recherchen am Nachlaß Adam Rechenbergs in Leipzig, bietet die Edition erstmals eine so weit wie möglich vollständige Wiedergabe der Briefe von und an Pufendorf; zuvor hatte es nur Teileditionen und unzuverlässige Transkriptionen gegeben. Mustergültig aufbereitet mit Kommentierungen, Korrespondentenverzeichnis, Handschriftenverzeichnis, Auflistung der erwähnten Schriften und diversen Registern, entsteht ein Eindruck des intellektuellen Netzwerks von Gelehrten und Politikern, in dem sich Pufendorf bewegt hat. Fast immer sind es sachliche Themen oder Zeitfragen, die verhandelt werden, von Persönlichem ist kaum die Rede.

Sicherlich weniger aufwendig, aber auch dienstvoll ist Gerald Hartungs Edition des lateinischen Textes *De officio hominis et civis* von 1673 zusammen mit der deutschen Erstübersetzung von 1691, die von Immanuel Weber angefertigt und publiziert worden war. Das Buch, das seinerzeit von Pufendorf als Kurzfassung seines großen Hauptwerkes gedacht gewesen ist, liegt seit 1994 in der Reihe *Bibliothek des deutschen Staatsdenkens* auch als – gelegentlich kritisierte – Neuübersetzung durch Klaus Luig vor.² Webers alte Verdeutschung kann nun als Ergänzung und möglicherweise Korrektur für diese Ausgabe herangezogen werden. Die Kommentierung Hartungs bietet vor allem Hinweise auf die Parallelstellen von *De jure naturae et gentium* sowie einige kleinere Erklärungen. Nützlich sind auch die Personen- und Sachregister am Ende. Insgesamt ist mit dem Band ein Vorgeschmack auf die lange überfällige Edition des epochalen *De jure naturae et gentium* gegeben. An ihr wird sich, neben der Briefausgabe, der Wert der von Wilhelm Schmidt-Biggemann organisierten Gesamtausgabe im Akademie-Verlag messen lassen müssen. Denn dann wird die Kommentierung eine ungleich größere Rolle spielen als im Falle des kleinen *De officio*.

Die editorischen Bemühungen zu Pufendorf sind von Beginn an mit Monographien und Aufsatzsammlungen flankiert gewesen. Auch hier ragt wieder Detlef Dörings präzise und zuweilen provozierende Kompetenz heraus. Dörings Teilbiographie, die sich bescheiden *Pufendorf-Studien* nennt, ist provozierend insofern, als sie bisher wenig beachtete Aspekte im Werk der Theoretikers in

den Vordergrund stellt.³ So etwa das historiographische Werk und auch das späte *Jus feciale* von 1695, eine fundamentaltheologische Auslotung der Möglichkeit einer conciliatio zwischen den Konfessionen. Ausgehend von seiner Beschäftigung mit Pufendorfs Briefen, etwa einem späten Brief an Justus Christoph Schomer von 1690, hat Döring festgestellt, daß Pufendorf „trotz der vollzogenen Säkularisierung des Naturrechtsgedankens an der Vorstellung von einer Überhöhung dieses rein weltlichen und daher für alle Menschen gültigen Naturrechts durch die christliche Erlösungsreligion und die an sie geknüpfte Moralthologie festhält.“ (112) Döring stellt also einen wenn nicht ‚rechten‘, so doch theologisch-irenischen Pufendorf vor, der stark vom Bild des ‚linken‘, etwa von Fiammetta Palladini skizzierten, Hobbes-Weiterdenkers abweicht.⁴ Ich verwende diese nicht unproblematischen Begriffe, um auf den Beitrag von *Simone Zurbuchen* im noch zu besprechenden Sammelband anzuspielen, in dem mit einiger Plausibilität die Rezeption von Pufendorfs *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* mit den Kategorien der Radikalisierung beschrieben wird. Zurbuchen kann zeigen, daß *De habitu* eine Art Ferment für die deutsche Frühaufklärung gewesen ist, aus dem sich unterschiedliche Richtungen hergeleitet haben. Neben der Toleranzfrage ist dabei Pufendorfs Bestimmung der katholischen Religion im *Jus feciale* als *religio superficialia* von einiger Bedeutung. Man könnte durchaus die Frage stellen – was Döring und Zurbuchen nicht tun – ob die terminologische Gegenüberstellung von *religio solida* und *religio superficialia* auf einen Einfluß des Spiritualisten Pierre Poiret auf den späten Pufendorf schließen läßt.⁵ Das wäre nicht nur eine Bestätigung für Dörings These von der Annäherung Pufendorfs an den

² S. Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur. Übers. von K. Luig (Frankfurt 1994).

³ Zu erwähnen sind noch der umfassende Quellenanhang sowie die ausführliche Bibliographie der Schriften von Pufendorf.

⁴ Vgl. F. Palladini, Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno (Bologna 1990).

⁵ Vgl. P. Poiret, *De eruditione solida, superficialia, et falsa, libri tres* (Amsterdam 1692), 2. Aufl. hg. von Chr. Thomasius (Leipzig 1694). Im Briefwechsel Pufendorfs – von dem allerdings viele Briefe nicht überliefert sind – taucht der Name Poirets nicht auf.

Pietismus (102–111), sondern auch eine interessante Parallele zu Christian Thomasius, der 1694 das betreffende Buch Poirets neu herausgegeben hat. Man hat aber – so Zurbuchen – zu bedenken, daß „Thomasius [...] Pufendorfs antikatholische Argumente als Medium seiner nicht mehr konfessionell orientierten Kritik an der Stellung des Klerus im Staat [benutzt], indem er an Stelle der *religio superficialia* vom Aberglauben handelt und den Begriff des Papsttums formell bestimmt, so daß er auf den Klerus jeder Konfession angewandt werden kann.“ (177) Das ist eine für die deutsche Frühaufklärung typische Radikalisierung durch Umstellung und Generalisierung aufgefundener Argumente. Sie wäre typisch für eine ‚linke‘ Pufendorf-Nachfolge, die sich gleichwohl noch und gerade im Rahmen einer erneuerten christlichen Tradition verstehen konnte. Eine eher ‚rechte‘ oder besser konservativ-aufklärerische Nachfolge würden dann Positionen wie die des Thomasius-Schülers Johann Franz Budde markieren, in denen die von Pufendorf projektierte (und nach Döring sogar im *Jus fecciale* verwirklichte) *theologia moralis* als Komplement zum säkularen Naturrecht ausgeführt ist.⁶ Budde verweist im Vorwort übrigens explizit auf den Brief Pufendorfs an Schömer, den Döring zu einem der Grundpfeiler seiner Argumentation gemacht hat.

1994 fand in Berlin aus Anlaß des 300. Todesjahres ein Kongreß über Pufendorf statt, der im Zusammenhang des Unternehmens der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag stand. Ich kann hier nur, über die erwähnte Arbeit Zurbuchens hinaus, exemplarisch einige Beiträge des Kongreßbandes vorstellen. *Thomas Behme* assistiert Döring in der Konstatierung traditionalistischer Momente bei Verarbeitung „vielfältiger, z. T. inkompatibler und einander widersprechender Einflüsse“ (74) auch in der Rechtsphilosophie. *Michael J. Seidler* gibt eine interessante historische Kontextualisierung der Reaktionen Pufendorfs auf die Landung Wilhelms von Oranien in der Englischen Revolution von 1688/89. *Fiammetta Palladini* erörtert das Rätsel des unerwartet hohen Anteils von medizinisch-naturwissenschaftlicher Literatur in der Bibliothek Pufendorfs. *Alfred Dufour* untersucht Föderalismus und Staatsraisonlehre bei Pufendorf und stellt fest, daß letztere – und nicht die *socialitas* – den fundamentalen Grundsatz seines Völkerrechts bilde. Die Staatsraison aber, so *Gerald Hartung*, ist in bezug auf das Problem der Kriegsführung anders als noch bei Grotius auf Strafzwecke zu beziehen: Strafrecht kann für ihn nur innerhalb eines politischen Verbandes bestehen, nicht aber im Naturzustand. Das bedeutet einen wesentlichen

Schritt in Richtung Säkularisierung und Rationalisierung. *Dieter Wyduckel* analysiert Pufendorfs Konzeption des mit einem Dekret verbundenen doppelten Vertrages, *Klaus Luig* das natürliche Privatrecht im Übergang von Pufendorf zu Thomasius. Für die Rezeption ist bekanntlich Jean Barbeyrac in europäischem Maßstab noch wichtiger gewesen als Thomasius; ihm gelten die Beiträge von *Jerome B. Schneewind* und *Thomas Mautner*.

Insgesamt ist zu sagen, daß die hier vorgestellten Editionen und Studien wie überhaupt die neueren Diskussionen um einen ‚linken‘ oder ‚rechten‘, einen säkularen oder einen reformtheologischen Pufendorf als äußerst produktiv zu werten sind und wegen ihrer im Detail geführten Argumente wesentlich zu einer Differenzierung des Pufendorf-Bildes beitragen.

Martin Mulsow (München)

Michael Oberhausen, *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer ‚ursprünglichen Erwerbung‘ apriorischer Vorstellungen (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Abt. II: Monographien, Bd. 12), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, 295 S., ISBN 3-7728-1834-X.*

Der Verfasser hat es sich zum Ziel gesetzt, Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen ausführlich darzustellen. Oberhausen führt aus, Kant habe diese Lehre spätestens in der Inauguraldissertation von 1770 entwickelt und sich auch in den darauf folgenden Schriften bei seinen Versuchen der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit apriorischer Vorstellungen immer wieder auf diese Lehre gestützt. Angesichts der Bedeutung, die dieser Lehre im Rahmen der Kantischen Philosophie zukomme, mute Kants Zurückhaltung bei seinen Ausführungen zu dieser Lehre merkwürdig an. Eine konsequent durchdachte und vollständig ausformulierte Theorie einer ursprünglichen Erwerbung biete Kant nicht an. Der Leser müsse sich mit meist knappen, bisweilen auch bruchstückhaften Aussagen zufriedengeben. Oberhausen nimmt an, um 1770 habe diese Lehre für Kant wohl nur ein „vergleichsweise geringes sachliches Gewicht“ (247)

⁶ Vgl. J. F. Budde, *Institutiones theologiae moralis variis observationibus illustratae* (Leipzig 1712). Vgl. ‚Lectori benevolø‘, unpaginiert,)(3r. sqq.

gehabt. Eine Rolle mag hierbei gespielt haben, daß sich Kant damals nicht dazu herausgefordert sah, auf konkrete philosophische Positionen seiner Zeit zu reagieren.

Kant verfolgte um 1770 nicht wie Locke das Ziel, eine zusammenhängende Kritik der Lehre von den angeborenen Ideen vorzulegen. Bald nach dem Abschluß des Manuskripts der Inauguraldissertation trat der Gedanke der Erwerbung der apriorischen Erkenntnis in den Mittelpunkt des Kantischen Philosophierens. Die Annahme, daß die reinen Begriffe dem Verstand selbst entstammen, zwang Kant zu einer Antwort auf die Frage, wie sich diese Begriffe auf Gegenstände beziehen können. Bis 1780 war Kant vollauf damit beschäftigt, das Problem der Ableitung der reinen Begriffe zu lösen. Eine systematische Darstellung seiner Lehre vom Ursprung der apriorischen Erkenntnis bot Kant indessen auch in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht. Als eine mögliche Erklärung für Kants Verzicht auf eine solche Darstellung im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* läßt Oberhausen gelten, für Kant sei mit der Zeit der Gedanke einer ursprünglichen Erwerbung so geläufig geworden, daß er keine Veranlassung sah, auf diesen Gedanken näher einzugehen.

Der Verfasser bereitet seine Rekonstruktion von Kants Theorie einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen sorgfältig vor. Die Kapitel I und II enthalten grundsätzliche Überlegungen. Im ersten Kapitel lenkt Oberhausen die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Unterscheidung zwischen sinnlicher und nichtsinlicher Erkenntnis in der deutschen Aufklärungsphilosophie bis hin zu Kant. Zunächst geht der Verfasser auf den Unterschied zwischen sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen im Wolffianismus ein. Die Vorstellungstheorie und das Begriffspaar *a priori* – *a posteriori* werden erklärt. Sodann wendet sich der Verfasser Kants Unterscheidung zwischen sinnlicher und nichtsinlicher Erkenntnis zu. Er erläutert die Trennung der Sinnlichkeit vom Verstand in Kants Inauguraldissertation und ihre Vorgeschichte.

Die Voraussetzungen für diese Trennung und für die Bestimmung der Sinnlichkeit als eigenständiger Erkenntniskraft finden sich, wie Oberhausen bemerkt, schon in Kants Schriften der frühen sechziger Jahre. Die Einsicht in die Grenzen der Konzeption der Philosophie als Analysis, die in der Erfahrung den Ausgangspunkt des Philosophierens sieht, verstärkte – so paradox das auch scheinen mag – Kants Hinwendung zur Erfahrung und führte zunächst zu einem empiristisch-skeptischen Standpunkt. Diesen Standpunkt nahm Kant

in der Inauguraldissertation wieder zurück, indem er die Sinnlichkeit als eigenständige Erkenntnisquelle neben den Verstand stellte.

In großen Zügen umreißt Oberhausen die Entfaltung der Kantischen Philosophie bis zur Neubestimmung des Begriffs *a priori* und zur Neuordnung der Vorstellungstheorie. Auf diese Weise verdeutlicht der Verfasser die Ausgangslage und die Problemstellung von Kants Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen. Oberhausen steckt damit zugleich den sachlichen und terminologischen Rahmen ab, innerhalb dessen er Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen nachweisen kann.

Im zweiten Kapitel bemüht sich der Verfasser um die Darstellung der Grundidee von Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen. Schon in der Inauguraldissertation vertritt Kant die These, nach welcher die apriorischen Begriffe dem Verstand selbst entspringen. Paragraph 8 der Dissertation enthält, Oberhausen zufolge, „eine vollständige Darlegung“ der Lehre, die Kant 1790 in der gegen Johann August Eberhard gerichteten Streitschrift *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* – „nun unter ausdrücklicher Einbeziehung auch der apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit“ (59) – *acquisitio originaria* nennt. Oberhausen zeigt, daß Kant den Begriff *acquisitio originaria*, der dem Naturrecht entstammt und in der rechtsphilosophisch-juristischen Tradition eine Art des Erwerbs von Eigentum bezeichnet, zur genauen Kennzeichnung seiner Auffassung vom Ursprung apriorischer Vorstellungen verwendet.

Der Verfasser fragt nach den Gründen, die Kant hatte, apriorische Vorstellungen anzunehmen. Er richtet sein Augenmerk auf Kants Frontstellung gegen eine empirische Ableitung bestimmter Vorstellungen und geht Kants Ausführungen zum traditionellen Empirismus nach; er unterzieht auch Kants Frontstellung gegen die Lehre von den angeborenen Ideen einer genauen Prüfung. Oberhausen hebt hervor: Kant war „ein entschiedener und erklärter Gegner der Lehre von den angeborenen Ideen“ (70f.). Die doppelte Frontstellung gegen die empiristische Auffassung vom Ursprung der Vorstellungen und gegen die Lehre von den angeborenen Ideen habe Kant auf den Weg gebracht, auf dem er zu seiner Bestimmung der *acquisitio originaria* kam.

Zu Recht bemerkt der Verfasser, Kants Aprioritheorie sei aus dem Gedankengut der Aufklärung hervorgegangen, der Gedanke der Gesetzmäßig-

keit der Erkenntniskraft erhalte allerdings in Kants Philosophie „eine weitere, ganz neue Dimension“ (113). Im Unterschied zur traditionellen Lehre von den angeborenen Ideen, für die der Rekurs auf Gott als Erklärung für Ursprung und Geltung der Erkenntnis selbstverständlich ist, habe Kant darzulegen, die reinen Begriffe und die Anschauungsformen Raum und Zeit seien *erworben* – sie entstammten den Gesetzen der Erkenntnisvermögen –, der Prozeß der Erwerbung bedürfe indessen der *Gelegenheit der Erfahrung*. Oberhausen unterstreicht die Unerläßlichkeit dieses Moments für Kants Erkenntnistheorie.

Eine ins Detail gehende Erörterung der ursprünglichen Erwerbung der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit bietet der Verfasser im dritten Kapitel. Er geht der Frage nach, welche Gründe Kant hatte, apriorische Vorstellungen der Sinnlichkeit anzunehmen; er sucht auch die Gesetze der sinnlichen Erkenntnis zu bestimmen. Eine Antwort auf die Frage, wie Kant die Erwerbung der apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit erkläre, ist nach Oberhausen „nur bedingt möglich“ (145), weil Kant sich lediglich in der Inauguraldissertation von 1770 und in der Streitschrift von 1790 zu dieser Frage geäußert hat. In diesen beiden Schriften betont Kant, daß die Vorstellungen Raum und Zeit erworben seien. Im Unterschied zur Inauguraldissertation, in der Kant von einem angeborenen Gesetz der Sinnlichkeit und von der Koordination von Empfindungen spricht, erklärt Kant 1790 in der Antwort auf Eberhards Angriff „nur die bloße Rezeptivität des sinnlichen Erkenntnisvermögens für angeboren“ (149). Oberhausen führt aus, mit dieser Bestimmung der Rezeptivität des sinnlichen Erkenntnisvermögens greife Kant den von Eberhard ins Spiel gebrachten Begriff des Angeborens auf, aber eine Erklärung des Gesetzes der Sinnlichkeit und eine Antwort auf die Frage, was unter der Koordination der Empfindungen zu verstehen sei, habe Kant nie gegeben. Der Frage, wie die Erwerbung im einzelnen vorzustellen sei, gehe Kant in der Schrift von 1790 nicht nach. Indem Kant ganz allgemein Gesetze, denen die Erkenntnisvermögen folgen, als den *Grund* für apriorische Vorstellungen bezeichne, bewege er sich gleichwohl im Rahmen seiner Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung.

Oberhausen erläutert, in der Inauguraldissertation spreche sich Kant gegen die Raum-Zeit-Lehren von Leibniz und Newton aus und bestimme Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen der Sinnlichkeit. Diese Auffassung von Raum und Zeit übernehme Kant auch in die *Kritik der reinen Vernunft*. Die in der Dissertation vorgetra-

gene Raum-Zeit-Lehre ergänze Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* um das Argument, daß Raum und Zeit „notwendige Vorstellungen“ (B 38) seien. Mit großer Sorgfalt weist Oberhausen nach, daß Kant in Übereinstimmung mit der Inauguraldissertation und mit der Streitschrift von 1790 in der *Kritik der reinen Vernunft* von der Erwerbung der apriorischen Vorstellungen ausgeht. Der Verfasser untersucht den sachlichen Zusammenhang zwischen Ursprung und Geltung der Anschauungsformen Raum und Zeit. Er bekräftigt auch die These, daß die Lehre von der Erwerbung der Anschauungsformen *bei Gelegenheit der Erfahrung* mit Kants Formulierung der empirischen Realität dieser Vorstellungen zu vereinbaren sei.

Im vierten Kapitel widmet sich der Verfasser Kants Lehre einer ursprünglichen Erwerbung der reinen Begriffe. Zuerst geht er auf die *acquisitio originaria* reiner Begriffe innerhalb der Metaphysikkonzeption der Inauguraldissertation ein. Der Grundgedanke der *acquisitio originaria* reiner Begriffe wird erläutert. Dann wendet er sich der „Umkipfung“ von 1772 und der durch sie geschaffenen Problemlage zu. Oberhausen stellt klar heraus, innerhalb der Kantischen Konzeption der Verstandeserkenntnis zeichne sich in den Jahren 1770 bis 1780 ein tiefgreifender Wandel ab, der „vom ‚dogmatischen‘ Metaphysikentwurf der Inauguraldissertation hin zur transzendentalen Logik der *Kritik der reinen Vernunft* ...“ führe und „in unmittelbar ursächlichem Zusammenhang mit der Lehre von der *acquisitio originaria* reiner Begriffe“ (165) stehe. Ebendiese Lehre sei für Kant der Auslöser für die Frage nach dem Objektbezug apriorischer Begriffe gewesen. Dies ist die erste Grundthese, die Oberhausen aufstellt und durch gute Argumente erhärtet.

Mit außerordentlicher Gründlichkeit legt der Verfasser dar, daß Kant schon 1772 den Standpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* einnehme, wonach die reinen Begriffe selbst bloße Formen des Verstandes seien. Durch die Degradierung der reinen Begriffe zu bloßen Formen habe Kant die Begriffe auf die Konstituierung des *mundus sensibilis* eingeschränkt. Wenn der *mundus sensibilis* allererst konstituiert werde durch Begriffe, die dem Verstand entstammen, dann setze schon die Möglichkeit der Erklärung des Erfahrungswissens die genaue Kenntnis dieser Begriffe voraus. Der Verfasser formuliert als zweite Grundthese, daß die Lehre der *acquisitio originaria* Kant eine Lösung des Problems der Bestimmung der apriorischen Begriffe ermögliche.

Kants originelle Leistung in der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Ableitung der Kategorien aus

den Urteils- und der Ideen aus den Schlußformen. Oberhausen geht auf die Problematik der Vollständigkeit ihrer Tafel ein. In einer überzeugenden Interpretation der metaphysischen Deduktion der Kategorien und der metaphysischen Deduktion der transzendentalen Ideen sucht der Verfasser den systematischen Stellenwert der *acquisitio originaria* innerhalb der transzendentalen Logik zu bestimmen.

Michael Oberhausen stellt in der hier vorgelegten überarbeiteten Fassung seiner von Norbert Hinske betreuten Trierer Dissertation das genuin erkenntnistheoretische Moment von Kants genetischer Auffassung des Apriori klar heraus und weist die stete Präsenz der Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen in Kants Werk nach. Die Stärke des Buches liegt in der gründlichen Aufbereitung und Diskussion der Quellen. Die Argumentenzusammenhänge dieses Buches stützen sich in beträchtlichem Maße auf Nachschriften der Vorlesungen und Nachlaßreflexionen Kants. Oberhausen beachtet den Grundsatz, daß die von Kant selbst veröffentlichten Schriften aus methodologischen Gründen den Leitfaden für eine Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bilden müssen. Allen anderen Quellentypen erkennt der Verfasser nur eine erläuternde oder ergänzende Funktion zu. Bei der Darstellung der Entwicklung des Kantischen Denkens zwischen 1770 und 1780 beweist er Umsicht und Zurückhaltung.

Oberhausens Monographie regt zu weiterführenden Untersuchungen zum Ursprung des Apriori bei Kant an.

Wolfgang Farr (Maintal)

Peter König, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1994, 243 S., ISBN 3-11-014302-X.

Die Geburt der Kantischen Ethik aus dem Geiste der Metaphysik?

Wenn eine Interpretation von Kants praktischer Philosophie explizit den Nachweis anstrebt, Kant habe auch in seinen späten Arbeiten zur theoretischen und praktischen Philosophie einen Beitrag zur Metaphysik liefern wollen, so können darin zwar Betrachtungen eines Unzeitgemäßen gesehen werden, wenn es jedoch mit einem beeindruckenden Aufwand an Stringenz, argumentativem

Niveau und Originalität geschieht, so ist es auf jeden Fall aller Beachtung wert. König setzt bei dem Begriff der Philosophie als „Vernunftkenntnis aus Begriffen“ an, in der die Vernunft Ursprung eigener Begriffe ist – der Vernunftbegriffe bzw. Ideen. Solche Begriffe sind durch das Streben der Vernunft nach „Vollendung“ ausgezeichnet, woraus sich die Idee in der allgemeinsten Bedeutung ergibt als „Begriff von einem Gegenstand, der der vollkommensten seiner Art ist“ (18). Dafür muß der Begriff der „metaphysischen Vollkommenheit“ eingeführt werden als „Realität oder Sachheit (die wahrhaft positiven Prädikate) der Dinge“ (22), woraus König über den Begriff der *quantitas qualitatis* die These entwickelt, „daß ein Ding dann als das vollkommenste seiner Art und damit in der Idee gedacht wird, wenn begrifflich sichergestellt ist, daß die für die Art konstitutiven Realitäten den höchsten Grad (das Maximum) an Realität aufweisen“ (23). Demzufolge liegt die besondere Erkenntnisleistung der Vernunft darin, „ausgehend von gegebenen Realitäten, jeweils dasjenige Maximum an Realität zu denken, von dem die Ausgangsrealitäten nur gleichsam schwache ‚Nachbilder‘ sind. Indem die Vernunft sich in Ansehung gegebener Dinge einer Art einen genau bestimmten Begriff vom Maximum der artspezifischen Realitäten bildet, ist sie Quelle eigener Begriffe, nämlich eben von Vernunftbegriffen oder Ideen“ (28).

Wenn metaphysische Erkenntnis aber eine auf Begriffe des Uneingeschränkten zurückgehende Vernunftkenntnis des Eingeschränkten darstellt, so muß erklärt werden können, wie die *quantitas qualitatis* als Größe einer Realität vermindert werden kann. König zieht dafür den Gedanken der „Realopposition“ heran, demzufolge sich zwei Realitäten, die zugleich als Gründe betrachtet werden, in ihren Folgen einschränken und insofern in einen Gegensatz nicht logischer Art treten können (37). Nun sind die Anschauungsformen Raum und Zeit die Bedingung der Möglichkeit einer Realopposition, weshalb Ideen von noumenalen Realitäten nur dann gewonnen werden können, wenn angenommen wird, es genüge, daß nur die Folgen dieser Realitäten räumlichen und zeitlichen Bestimmungen unterworfen sein müssen, womit auch eine noumenale Realität mit einer phänomenalen Realität in Realopposition treten kann. Die Idee bezieht sich dann auf „etwas“, wenn im Hinblick auf phänomenale Realitäten ein Ganzes so konstruierbar ist, daß sich im Gegenverhältnis zu diesem Ganzen die Realität, auf die sich die Idee bezieht, als gegeben behaupten läßt (47). Daraus ergibt sich, jene Realitäten in ihrer uneingeschränkten Größe, auf die sich Ideen als

jeweils besondere Begriffe der *quantitas qualitatis* beziehungen, lassen sich *bestimmt* denken, „wenn via negationis alle Realitäten von ihnen abgesondert werden, die – ... – in Realopposition zu ihnen stehen und damit einen im Hinblick auf sie einschränkenden Charakter besitzen“ (40).

Die Vorstellung einer Aufhebung aller einschränkenden Realitäten im ganzen ist eine Annahme der Vernunft, die für die Anwendung der Ideen unentbehrlich ist, die jedoch eine Rechtfertigung weder aus der Erfahrung noch aus der Theorie selbst erhalten kann – es fehlt das Kriterium dafür, daß ein Gegebenes das Resultat einschränkender Realgründe ist. Hier setzt Königs zentrale These ein, derzufolge Kant auf dem Gebiet der praktischen Philosophie ein solches Kriterium „in Gestalt des Faktums der Vernunft sowie der Achtung fürs Gesetz tatsächlich vor Augen stand“ (45). Die Lehre von der Achtung fürs Gesetz ist demzufolge für die mit dem Faktum der Vernunft in Anspruch genommene *Realität* der Idee eines reinen Willens notwendig, weil sie eine einzigartige Leistung vollbringt: „fühlbar zu machen, daß die Kraft der Vernunft sich gegen ein *Ganzes* von einschränkenden Realitäten durchzusetzen vermag, weil sie die Größe dieser entgegenstehenden Realitäten unendlich übersteigt“ (46). Nun soll die Idee des Willens entwickelt werden als eine Idee, „die sich auf eine als realer Grund gedachte homogene Realität bezieht“ (47). Die These lautet deshalb: „An der Lehre von der Achtung fürs Gesetz läßt sich studieren, wie Kant in dem besonderen Fall der Idee eines reinen Willens die Rechtfertigung für deren Anwendung konzipiert.“ (46) Die Idee eines reinen Willens aber begründet die reine Moralphilosophie – von König merkwürdigerweise als „Metaphysik der Sitten“ bezeichnet (49) – als eigenständige Disziplin, die damit von der Gültigkeit der Bedingungen metaphysischer Erkenntnis im Gedanken der Realopposition und von der Plausibilität der Lehre von der Achtung fürs Gesetz abhängig wird. Königs Ausführungen implizieren also die Behauptung, Kants praktische Philosophie sei als genuin *philosophisches* Unternehmen – als Vernunfterkennnis aus Begriffen – mißlungen, wenn die Lehre von der Achtung fürs Gesetz nicht glaubhaft werde.

Dem Ansatz der Interpretation folgend wird in der Idee eines reinen Willens nun „das Maximum an derjenigen Realität gedacht ... , auf die sich der *Begriff* des Willens in seinen konstitutiven Merkmalen bezieht. Diese Realität muß als ein durch nichts eingeschränkter Grund gedacht werden.“ (95) Um die Idee eines reinen Willens zu erhalten, muß also von den subjektiven Bedingungen der

Wirklichkeit des Willensbegriffs abstrahiert werden können, die – so Königs These – bei Kant durch das Prinzip der Selbstliebe abgedeckt werden. Folglich stellen das Prinzip der eigenen Glückseligkeit (bzw. der Selbstliebe) und das Prinzip der Sittlichkeit die praktischen Prinzipien dar, auf die alle anderen reduziert werden können, und der Nachweis ihrer spezifischen Verschiedenheit – deren Grund in methodischen und systematischen Erwägungen liegt – ist eine notwendige Bedingung für das Gelingen der Kantischen Moralphilosophie. (152) In dieser Unterscheidung muß sich nun der Gedanke der „Realopposition im Praktischen“ bewähren können, und von einer solchen kann die Rede sein, wenn der reine Wille seine Wirkungen nicht voll ausüben kann, weil ihn Gegenkräfte – der Selbstliebe – daran hindern. Das Prinzip der Sittlichkeit dagegen muß gerade die Bedingung angeben, unter der eine Realopposition im Praktischen nicht auftreten kann. (174) Die Realopposition zeigt sich also im Nötigungs- und Zwangsmoment des kategorischen Imperativs, also im Pflichtbewußtsein, „das einen Widerstand der Neigungen gegen die gesetzgebende Vernunft impliziert“ (154).

Bei der Anwendung des Vernunftbegriffs eines reinen und autonomen Willens bedarf es deshalb des Begriffs der realen Negation, und hier rechtfertigt sich der im Titel stehende Begriff der Autokratie: „der Begriff, der in diesem Sinn im Hinblick auf eine reale Negation aller die Realität eines reinen (autonomen) Willens einschränkenden Realitäten gedacht wird, ist der Begriff des autokratischen Willens“ (48). Insofern ist die Idee des reinen Willens nicht von ihrer Anwendung als Idee eines autokratischen Willens zu trennen. Der reine Wille ist im Fall des menschlichen Willens autokratischer Wille und besitzt gerade dadurch Realität als Idee. Autokratie ist „das Vermögen der Selbstherrschaft, das Vermögen der reinen praktischen Vernunft, über alle widerspenstigen Neigungen Herr zu werden und sich als sittliche Vernunft durchzusetzen“ (6). In den Zusammenhang des Gedankengangs kann das Vermögen der Autokratie jedoch nur über die Achtung fürs Gesetz eingestellt werden, von der Kants praktische Philosophie als philosophisches Unternehmen abhängig gemacht wurde. Dieser Zusammenhang zwischen Autokratie und moralischem Gefühl soll von der „Schlüsselfrage“ der Metaphysik her begründet werden, der Frage nämlich, „was uns veranlaßt, das in der Erfahrung Gegebene überhaupt als etwas Eingeschränktes zu interpretieren, dem etwas Uneingeschränktes zugrundeliegt“ (6).

Die spezifische Opposition in der Autokratie der

reinen praktischen Vernunft ist also die zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Wenn die Realität der Idee eines reinen Willens voraussetzt, daß der reinen praktischen Vernunft die Kraft der Autonomie zugesprochen werden kann, so ist diese Realität also nun davon abhängig, daß sich die Kraft der Autokratie gegen das Verlangen nach Glückseligkeit richtet und „damit gegen die Vorstellung eines Maximums des Wohlbefindens, sofern diese Vorstellung zum *alleinigen* Maßstab der Richtigkeit von Maximen der Zwecke erhoben wird, der zu folgen eine Person für richtig hält“ (198). Hier zeigt sich nun die Bedeutung der Lehre von der Achtung als einer Lehre von der moralischen Triebfeder, durch die die reine Moralphilosophie erst den Status einer Metaphysik beanspruchen kann. Das Gefühl der Achtung soll das Problem auflösen, wie die Schätzung einer Größe erfolgen kann, die bloß sich selbst gleich ist. Dieses Problem wiederum ergibt sich aus der Suche nach Bedingungen, unter denen ein Ding einen absoluten Wert besitzt, welchen Rang Kant bekanntlich nur der Menschheit als Zweck an sich zuspricht. Damit wird ein Zweck gedacht, „der der schlechthinige Grund der Verwirklichung eines *Ganzen aller nur möglichen Zwecke* (also nicht nur der eigenen wirklich gewollten Zwecke eines Subjekts) ist“ (211). Ein unvergleichlicher Wert kommt der Menschheit aber nur zu, weil dieser Wert nur sich selbst gleich ist. Dessen Größenschätzung soll nun das Gefühl der Achtung leisten können, weil es einschließt, „daß man imstande ist, die Größe (den Wert) eines Zwecks zu bestimmen, der bloß sich selbst gleich ist, und ein Wohlgefallen an der menschlichen Natur zu empfinden, die sich als zweckmäßig für die Verwirklichung eines solchen Zwecks erweist“ (212).

König löst die selbstgestellte Aufgabe einer Bestimmung der Bedingung der Realität der Idee eines reinen Willens nun konsequent über die Analogie des Gefühls der Achtung zu Kants Lehre vom Erhabenen: „Gerade indem man sich der Unangemessenheit des eigenen Vermögens zur ästhetischen Erfassung eines absoluten Zwecks (eines Ganzen aller nur möglichen Zwecke) bewußt wird, wird man fähig, das Überschreiten der eigenen Grenzen zu denken, und dies ist der Grund des Wohlgefallens an sich selbst, das in der Achtung fürs Gesetz enthalten ist.“ (220) Die Achtung fürs Gesetz erscheint demnach als eine ästhetische Größenschätzung des Gesetzes (bzw. des Willens) ex negativo: Die Achtung ist ein Mißfallen an der Unzweckmäßigkeit des eigenen Vermögens des empirisch bedingten Willens für die Schätzung desjenigen, dessen Wert als schlechthin und über

alle Maße groß im Vergleich zu allem für einen selbst Nützlichen erscheinen muß, und eben in diesem Mißfallen „wird man sich seiner Eingeschränktheit bewußt – man hat damit aber auch einen Begriff von dem, was man ist oder sein könnte, wenn man nicht eingeschränkt wäre“ (222f.). Der Schluß lautet dementsprechend: „In der Achtung fürs Gesetz erweist sich die Vernunft als ein realer Grund, dessen Größe die Größe aller Gegenstände (unendlich) übersteigt.“ (228) Das Problem einer metaphysischen Erkenntnis der Idee eines reinen Willens durch die Beziehung des Eingeschränkten auf das Uneingeschränkte vom Standpunkt des Eingeschränkten aus wird von Kant dieser Interpretation zufolge letztlich durch die Lehre vom unbedingten Wohlgefallen traktiert, denn: „Beim Gefühl des Erhabenen wie beim Gefühl der Achtung fürs Gesetz werden wir uns der Grenzen unserer Subjektivität allererst bewußt und haben sie dadurch doch schon immer ein wenig zum Ganzen hin überschritten.“ (230)

Erst jetzt zeigt sich ganz, zu welchem Preis die Stringenz von Königs metaphysischer Interpretation erkaufte wurde. Das Gefühl der Achtung *muß* die gesamte Last der Ausweisung der Idee des reinen Willens und damit des Begründungsprogramms der Kantischen Ethik tragen, weil nur so das Verhältnis des Eingeschränkten zum Uneingeschränkten bestimmt werden kann. Und dieses Gefühl *muß* in strikter Analogie zum Erhabenen gedacht werden, weil es nur so den Anforderungen an eine Vernunftkenntnis gerecht werden kann, die zu Beginn in Orientierung an der zweifellos an vielen Stellen noch in Kants Denken hineinragenden Sprache der Metaphysik ausgearbeitet wurden. Und auf dieser schwachen Säule des Gefühls der Achtung lastet nun das ganze Gewicht der Möglichkeitsbegründung einer Ethik, die als Philosophie soll auftreten können. *Mir* erscheinen diese Kosten entschieden zu hoch.

Georg Römpp (Bonn)

Anton Bösl, *Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde (= Freiburger Theologische Studien 160)*, Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1997, 390 S., ISBN 3-451-26-408-0.

1. Søren Kierkegaard sei, so schrieb Ludwig Wittgenstein im Februar 1948 an Norman Malcolm, zu tief für ihn und verwirre ihn, ohne die gute Wirkung zu erzielen, die sein Werk auf tie-

tere Seelen habe. Diese verstörende Tiefe Kierkegaards mag aus zwei Faktoren resultieren. Zum einen artikuliert sich in seinem Denken die Frage nach der faktischen Existenz, die Frage nach Schuld, Sünde und Scheitern des Selbst, zum anderen ist Kierkegaards Philosophieren „am Fuße des Altares“ zu lokalisieren, da es angesichts der Offenbarung und ihres Anspruchs die Gebrochenheit menschlicher Existenz und die Ambivalenz von Freiheit auszuschreiten sucht. In dieser doppelten Bewegung gewann Kierkegaards Werk eine zentrale Bedeutung für die Philosophie und Theologie des 20. Jahrhunderts.

2. Anton Bösls Untersuchung, 1996 von der theologischen Fakultät Freiburg als Dissertation angenommen, ist eine detaillierte und kenntnisreiche Untersuchung des Kierkegaardschen Verständnisses von Sünde und Schuld, die über weite Strecken als ein anspruchsvoller Kommentar vor allem von *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode* gelesen werden kann. *Unfreiheit und Selbstverfehlung* vermittelt nicht nur Kenntnisse der umfangreichen Primärliteratur sowie der philosophischen Kierkegaardrezeption und -forschung, sondern auch – vornehmlich durch einen Parallelkommentar in den Fußnoten – des durch den deutschen Idealismus bestimmten philosophischen Horizontes, vor dem Kierkegaard gelesen werden muß. Die Arbeit verleiht so in textnahen Interpretationen dem Schuld- und Sündenverständnis des Dänen Profil und illustriert das kierkegaardsche Grundaxiom, daß die philosophisch als Freiheitsgeschehen nie einholbare „Sünde kein konkretes Vergehen gegen ein Materialethos darstelle, sondern der innere Vollzug des Selbst sei, dessen Freiheit in der Angst korrumpiert werde, und [daß] dieser Zustand sich in der Verzweigung festschreibe“ (35).

Bösls Arbeit zeigt ein hohes methodisches Bewußtsein, sowohl was die Darstellung der Kierkegaardschen Methode der indirekten maieutischen Mitteilung als auch was die Reflexion der eigenen wissenschaftlichen Vorgehensweise betrifft: Der Autor stellt nämlich seine eigene Methodik, die sowohl analytisch die Kierkegaardschen Denkbewegungen rekonstruiert als auch synthetisch auf die anthropologischen Strukturen des Selbst rekurriert, vor und rechtfertigt sie überzeugend vor dem Horizont der Kierkegaardschen Dialektik: Søren Kierkegaard führt den Leser nämlich durch Setzung von später erst eingeholten und immer wieder hinterfragten Prämissen in einen vermeintlichen hermeneutischen Zirkel und gibt so seiner existenzdialektischen Philosophie – wie auch durch die Pseudonymie – einen formalen Wider-

hall. Wertvoll sind im ersten Kapitel weiterhin die Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Ort von Schuld und Sünde im Werk Kierkegaards. Der dänische Philosoph siedelt die Sünde als reflexiv uneinholbaren Sprung in die Schuld im Zwischenraum von Dogmatik und Psychologie an und sieht den damit verbundenen Hiatus von (äußerer, dogmatischer) Wahrheit von Sünde und Sündenvergebung und (innerer, psychologischer) Wahrnehmung menschlicher Hinfälligkeit durch die Predigt vermittelt. Die Predigt spricht nämlich den einzelnen Menschen, der sich im existentiellen Ernst seiner Sündhaftigkeit bewußt geworden ist, mit ihrer offenbaren Botschaft von Erlösung an.

Im zweiten Kapitel entwickelt Bösl im Hinblick auf die Analyse des dritten und vierten Kapitels einen Vorbegriff von Sünde und Schuld und geht dabei von der noch abstrakten Bestimmung des Menschen als Synthese von Leib und Seele, Endlichem und Unendlichem, Freiheit und Notwendigkeit, Zeitlichem und Ewigem aus. Bösl zeigt, wie Kierkegaard im Geist das Verhältnis sich seiner selbst und seiner Verstrickung in Schuld und Sünde bewußt werden sieht, durch dieses Verständnis der Personwerdung als eines individuellen Sündenfalles ein substanzzmetaphysisches Subjektverständnis überwindet und das Selbst in der labilen Dynamik immer angefochtener Freiheit konstituiert sieht. In diesem Selbst konstituiert sich, so Kierkegaards Ansatz, allererst Geschichte – angesichts Gottes und im Spielfeld von Freiheit und Unfreiheit.

Das dritte Kapitel interpretiert Kierkegaards *Der Begriff Angst* und zeigt, wie der dänische Denker durch sein Verständnis der Angst mit und gegen Kants Lehre vom radikalen Bösen und Schleiermachers von der Disposition des Menschen zum Bösen die Wirklichkeit der Erbsünde psychologisch zu artikulieren sucht. Insofern Kierkegaard die Dialektik von Unfreiheit und Freiheit, den angstvollen, in Adams Sündenfall paradigmatisch vollzogenen, nicht aber die menschliche Geschichte determinierenden Sprung der ihrer selbst bewußt gewordenen Freiheit in die Unfreiheit zu beschreiben suche, stelle sein Werk *Der Begriff Angst*, so Bösl, eine Phänomenologie der Unfreiheit angesichts ihrer Möglichkeiten dar. Diese Philosophie scheiternder Freiheit erblicke erst im innerlichen und objektiv immer ungewissen Glauben an die Sündenvergebung ein positives, befreiendes und erlösendes Gegengewicht gegen die Angst.

Der *Krankheit zum Tode*, einer „anthropologisch gewendeten Theologie“ (229), ist das vierte Kapitel gewidmet. Es zeigt, wie Kierkegaard die Verzweigung als Grundmodus menschlicher Exi-

stanz bestimmt und im Rückgriff auf die Bestimmung des Selbst als Synthese die Verzweigung als Verzweigung der Unendlichkeit, der Endlichkeit, der Möglichkeit und der Notwendigkeit sowie als unbewußte, d. h. geistlose, oder bewußte Verzweigung expliziert. Die bewußte Verzweigung sei nach Kierkegaard durch die Schwäche, nicht man selbst sein zu können, oder den Trotz, verzweifelt man selbst sein zu wollen, charakterisiert. Sünde sei im Denken Kierkegaards kein isoliert betrachtbares Geschehen, sondern stelle einen Grundzug menschlicher Existenz dar, führe schließlich als das Dämonische zur Gottesferne und als Ärgernis zur Verzweigung an der Vergabung der Sünden durch Christus, um in der Sünde gegen den Heiligen Geist, die die Wahrheit des Christentums in Frage stelle, zu kulminieren. Daß mit dem Gottesverhältnis zugleich auch das Selbst destruiert werde, daß mithin das *coram Deo* hermeneutischer Schlüssel der Kierkegaardexegese sein müsse und der Glaube die Antwort auf die Frage sei, die der verzweifte und, was aber dasselbe ist, sündige Mensch sei, wird von Bösl in Analysen, die das Atemberaubende der Kierkegaardschen „Phänomenologie der Verzweigung“ (191) nachzeichnen, gezeigt.

Das fünfte Kapitel, nicht nur vom Umfang her der Kern der Arbeit, verdeutlicht die gewonnenen Ergebnisse anhand der Stadienlehre Kierkegaards, die zuvor in ihrer komplexen Entwicklung und in ihrem Verhältnis zur Dialektik Hegels nachgezeichnet wird. Kierkegaards nicht unabhängige von seinem eigenen Leben zu verstehende Stadienlehre sei, so Bösl, als eine Beschreibung der inneren Dialektik von Freiheit, als eine Phänomenologie der verschiedenen Freiheitsformen (und das heißt eben auch: Unfreiheitsformen) zu lesen. Im folgenden verfolgt Bösl im Werk Kierkegaards den Weg von der ästhetischen über die ethische bis hin zur religiösen Lebensform und zeigt, inwiefern hier gleichfalls von einem Weg zur vollen Teilhabe an der Wirklichkeit und zur wahren, sich ihrer Kontingenz und Grenzen bewußten Freiheit, die im Christentum ihre immer neu von Schuld und Sünde gefährdete Erfüllung finde, gesprochen werden könne. Bösl stellt zunächst Kierkegaards Verständnis der hedonistischen ästhetischen Existenz in ihrer Uneigentlichkeit, Unfreiheit und mangelnden Wirklichkeitsbezogenheit vor, um dann den Spießbürger, den Philister, die Klugheitssünde, die Spekulation und die Romantik als Manifestationen des ästhetischen Existenzvollzuges, die dem Leser sein alltägliches Verstrickte in die ästhetische Lebenshaltung verdeutlichen sollen, zu interpretieren. Ähnlich stellt Bösl im

weiteren die von der Anerkennung ethischer Forderungen, der Pflicht zur Wahl und einem Optimismus in die sittliche Befähigung des Menschen bestimmte ethische Existenz und ihre Fehlformen (z. B. im griechischen Tugendstreben, in der christlichen Mystik oder in der Unreinheit des Herzens, die sich als Sünde der Wankelmütigkeit konkretisiert) dar. Erst aber, so Kierkegaard, die religiöse Existenz und ihre um die Realität von Sünde wissende zweite, christliche Ethik gehe von der tatsächlichen Situation des Menschen aus und führe zu einer möglichen teleologischen Suspension des Ethischen, wie sie in der biblischen Erzählung von Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn Isaak zu opfern, idealtypisch dargestellt werde. Gleichsam seien auch in diesem Stadium mit der dämonischen Reue, der tragischen Schuld und der heiter-gelassenen, tragisch-komischen Lebenshaltung noch defizitäre Existenzvollzüge aufzufinden, da sich erst dort wahres Menschsein als Christsein realisiere, wo der Mensch sich seiner immer schon sündigen Existenz bewußt werde und den Sprung in den Glauben an den rettenden Gott wage. Erst hier, in der Innerlichkeit des dem Wissen entzogenen Glaubens, sei die Freiheit zu sich gekommen, die sich selbst auf dieser Stufe noch verfehlen könne. Die Veräußerlichung der klösterlichen Existenz, die unfrei machende Sorge der Heiden oder das – von Kierkegaard aus persönlicher Betroffenheit attackierte – Staatschristentum müssen als Konkretionen der Sünde im Stadium religiöser Existenz interpretiert werden.

3. Dem Verfasser ist eine sehr dichte, facettenreiche Arbeit gelungen, die anhand der Detailfrage nach Schuld und Sünde im philosophischen Werk Kierkegaards auch in sein Gesamtwerk einzuführen vermag. Bösl zeichnet Kierkegaards Denken mit beachtlicher Präzision nach, ohne den Leser durch manierierte Detailuntersuchungen zu ermüden und den Zusammenhang aus den Augen verlieren zu lassen. Bösl sieht heute nach dem Abebben der teils emphatischen Breitenwirkung Kierkegaards in den 60er und 70er Jahren die Chance gegeben, Kierkegaard „sowohl in rückblickender Besinnung als auch entpathetisiert und in kritischer Distanz zu betrachten“ (14). Diese Chance ergriffen und erfolgreich gemeistert zu haben, ist zweifellos nicht nur für die Kierkegaardforschung wertvoll.

Philosophisch (und moraltheologisch) mag der Blick auf den existenzdialektischen Zugang von Schuld und Sünde im Rahmen der kierkegaardischen Bestimmung des Selbst und seine Entwicklung einer zweiten, die existenzkonstituierende Sündigkeit reflektierenden Ethik ein Reflexionsni-

veau markieren, das für die Ethik bleibende Aufgabe ist, selbst wenn man die theologischen Implikationen Kierkegaards nicht mehr nachzuvollziehen gewillt ist. Kierkegaards Denken richtet sich gegen die Selbstmächtigkeit der Philosophie; bei ihm ist Philosophieren von Grund auf ein responsorisches Geschehen. Daß das praktische Problem des Christwerdens Movens für Kierkegaards Denken war, verweist in gleicher Weise auf den Sprung in den Glauben wie auf den Sprung in die faktische, geschichtlich-konkrete Existenz, der das existenzdialektische Verständnis von Sünde leitet.

Daß Bösl so viel Wert darauf legt, „den unvermittelten Einbruch einer Lösung mittels des Glaubens“ (231), den Kierkegaardschen Sprung in das Paradox, als eine Grundbewegung des Denkens des Dänen darzulegen, bleibt ein Stachel philosophisch für alle fundamentalontologische oder existenzialistische Kierkegaardrezeption und theologisch für jede Theologie, die den Graben zwischen fides und intellectus zu leichtfertig zu überbrücken sucht. Daß man sich – neben einem Sach- und Stellenregister – eine oft explizitere Auseinandersetzung mit der Bedeutung Kierkegaards für die heutige Philosophie und Theologie und auch eine abschließende, kritische Würdigung Kierkegaards gewünscht hätte, mag hier nur als Marginalie erwähnt sein. Der durchweg positive Eindruck, den *Unfreiheit und Selbstverfehlung* hinterläßt, wird davon nicht im geringsten tangiert.

Über weite Strecken liest sich *Unfreiheit und Selbstverfehlung* nahezu spannend und verleiht so dem existentiellen Ernst der Kierkegaardschen Philosophie Ausdruck: Kierkegaard bleibt aber die, um mit Wittgenstein zu sprechen, verstörende Tiefe. Es ist eine große Leistung von Bösls Arbeit, diese Tiefe nicht billig nivelliert zu haben, sondern sie erneut ins Bewußtsein gehoben zu haben. Diese Tiefe kann nämlich nicht intellektuell, sondern muß existentiell gemeistert werden.

Holger Zaborowski (Cambridge)

Martin Stingelin, „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs“. Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), Wilhelm Fink Verlag, München 1996, 255 S., ISBN 3-7705-3123-X.

Sicher ist eine Darstellung der Lichtenberg-Lektüre Nietzsches für sich genommen schon ein wesentlicher Beitrag zu dem etwa von Mazzino Mon-

tinari angeregten Projekt, Nietzsches „ideale Bibliothek“ zu rekonstruieren. Aber bereits der Titel von Stingelins Buch macht deutlich, daß es hier nicht beim bloßen Belegen direkter oder indirekter Beeinflussungen bleiben soll. Der einfache Nachweis, daß Nietzsche die Schriften und vor allem die Aphorismen des deutschen Physikers, Schriftstellers und Aufklärungsphilosophen Georg Christoph Lichtenberg gelesen hat, wäre ein hybrides Unternehmen. Interessant wird es erst, wenn man auch zu einer Interpretation fortschreitet – einer Interpretation, die sowohl das Rezipierte als auch den Rezipienten in einem neuen Licht zeigt. Und genau dies leistet Stingelins Dissertation, die für Nietzsches meist nur „stilles Bekenntnis“, Lichtenberg als Freigeist zu rehabilitieren (99), vielfach versteckte Hinweise fruchtbar macht.

Im Brennpunkt der Arbeit steht Lichtenbergs und Nietzsches Sprachkritik, mit der beide ein Medium fanden, Philosophie und Wissenschaft, ja überhaupt das menschliche Weltverhältnis zu problematisieren. In Nietzsches frühen Schriften, so in der *Ersten unzeitgemäßen Betrachtung*, dient Lichtenberg noch als Pate der Stilkritik etwa an David Friedrich Strauss „dem Schriftsteller“, aber auch als skeptischer Gewährsmann angesichts des von Strauss „dem Bekenner“ propagierten „neuen Glaubens“. Sehr viel grundsätzlicher wird die Frage von Nietzsches Lichtenberg-Rezeption dort, wo die Sprache zum Mittel avanciert, Ordnungs- und Herrschaftsansprüche prinzipiell zu hinterfragen. Zuerst geschieht dies im nachgelassenen Essay *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Daß man dieser Schrift tatsächlich jenen Stellenwert einräumt, den sie in der ‚postmodernen‘ Nietzsche-Interpretation und auch bei Stingelin „als Klammer zwischen Früh- und Spätwerk Nietzsches“ (78) erhält, ist sinnvoll, wenn man Sprachkritik als eines von Nietzsches grundlegendsten Postulaten ansieht. Hier ist Lichtenbergs Mißtrauen gegenüber den ontologischen Sedimentierungen wirksam, die Sprache mit sich bringt, indem sie alle die absolut partikularen Einzelinge unter Begriffe subsumiert und damit eine Ordnung herstellt, die mutmaßlich gar nicht da ist. Vielleicht muß man (mit Lacan) nicht soweit gehen, Nietzsche und Lichtenberg zu unterstellen, daß ihnen zufolge das „Unbewußte sprachlicher Natur“ sei (102). Auch ohne eine solche Annahme sind die Konsequenzen absehbar, die sich dank Lichtenbergscher Inspiration bei Nietzsche abzeichnen: Ein selbstgewisses, scheinbar notwendig deduziertes Subjekt droht zu verschwinden und sich in einander *widersprechende* Potenzen aufzulösen. Bei der „Sprachskopsis“ erschöpft sich nicht in einer

folgenlosen „Gymnastik, Vorbehalte zu üben“ (112): Diese Übung rührt vielmehr an Wesentliches: Denn das Bewußtsein über den rhetorischen Charakter des Sprechens konfrontiert das Denken mit der Anfrage, ob es nicht selber sprachbestimmt, von der Grammatik diktiert sei. Der Konjunktiv – den schon Albrecht Schöne als experimentalphilosophischen Modus bei Lichtenberg herausgestellt hat – und die Metapher werden zu Instrumenten, die Schematisierungen der Sprache zu unterlaufen und zwischen den Zeilen zu reden.

„Der einzelne entkommt weder der Geschichte noch der Rhetorik; gleichzeitig kann er die Geschichte nur mit rhetorischen Mitteln beschreiben.“ (122) So etwa im Spätwerk Nietzsches, wo er nach Stingelin genealogische Geschichte rhetorisch inszeniert (vgl. 121). Dabei rückt mehr und mehr ein anthropologisches Interesse in den Vordergrund, wofür Nietzsche wiederum bei Lichtenberg einen Gewährsmann findet: Was kann der Mensch denn noch sein, wenn er, wie die Sprachkritik zeigt, all das nicht ist, wofür ihn die traditionelle Philosophie hielt? Die Interpretation des Menschen wird beim älteren Nietzsche bewußt gewaltsam, weil der Philosoph als Arzt sich zugleich als Gesetzgeber versteht (vgl. 152). Die Sprache des Gesetzgebers verlangt nun wiederum nach einem eindeutigen Verhältnis von Signifikant und Signifikat.

Stingelins Arbeit ist von einem metaphysikkritischen und zuweilen ‚dekonstruktiven‘ Impuls getragen, der sich beispielsweise auch in der Auswahl seiner theoretischen Ratgeber zeigt: Lacan, Deleuze, Foucault und Derrida werden sehr häufig bemüht. Diesem Umstand ist es vielleicht zuzuschreiben, daß gewisse genuin philosophiehistorische Aspekte etwas unterbelichtet bleiben. So kann man seine Zweifel haben, ob Nietzsche tatsächlich das Theodizee-Problem „gänzlich“ abschafft und das „Problem vom Ursprung des Bösen“ einfach durch die „diesseitige Frage nach der Herkunft unserer moralischen Vorurteile“ „ersetzt“ (90f.). Wäre dem so, würde sich der späte Nietzsche kaum so entschieden um den *Amor fati* bemühen, der genau jene Bonisierung des Malum strukturell und inhaltlich reproduziert, auf die es das Theodizee-Projekt abgesehen hatte – nämlich den Zufall, die Kontingenz bewältigt, indem er sie für gewollt, für wiederkunftswürdig erklärt. (Muß man es übrigens für bezeichnend halten, wenn auf S. 87 und in der Bibliographie der johanneische Tröster, der „Parakletor“ im Titel von Lichtenbergs Satire „Parakletor oder Trostgründe für die Unglücklichen, die keine Originalgenies sind“, unversehends zum „Paralektor“ wird? Welchen

Trost der *Verlagslektor* wohl daraus gezogen hat?) Kritelleien, die man sich vereinzelt an den Rand schreiben kann, tun Stingelins Studie im ganzen aber keinerlei Abbruch, zumal es ihre Absicht sein dürfte, zwecks Wiedererwägung der grundsätzlichen Einwände, die sich seitens von Lichtenberg und Nietzsche vernehmen lassen, bei ihren Lesern Selbst- und Metakritik zu provozieren. Eine bloße geistesgeschichtliche Abhandlung ist das Buch beileibe nicht.

Im Anhang sind alle Stellen aus Nietzsches Handexemplar von Lichtenbergs *Vermischten Schriften* (Göttingen 1867) abgedruckt, an denen „Lesespuren“ Nietzsches (Marginalien und Anstreichungen so gut wie Eselsohren) festzustellen sind. Dort wird man etliche Funde machen. Stingelins Buch als Text ist unter den von ihm selbst gewählten literaturwissenschaftlichen Vorgaben eine eigene Überlegung wert: Es bietet ein „Noten-Souterrain“ Jean-Paulschen Zuschnitts, in dem man alle Diskussionen geführt findet, die sich mit Primär- bis Tertiärliteratur führen lassen und die zu führen sich lohnt. Der Anmerkungsapparat verleiht dem Buch die unnahbare Autorität eines hochgelahrten „Diskurses“ – eine Autorität, welche durch die autoritätskritische Spitze von Stingelins Text ironisch gebrochen ist.

Andreas Urs Sommer (Princeton)

Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Gottlob Freges ‚Logische Untersuchungen‘. Darstellung und Interpretation*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, X + 209 S., ISBN 3-534-10513-3.

Zu den Logischen Untersuchungen (LU) reichen drei Aufsätze, die Gottlob Frege 1918, 1919 und 1923 veröffentlichte, sowie ein unveröffentlichtes, zwischen 1923 und 1925 entstandenes Bruchstück. Frege stellt in seinen LU den von ihm eingeführten Urteils- und Inhaltsstrich, eine Ansicht zur Negation von Aussagesätzen, sechs Arten von, wie er es nennt, „Gedankengefügen“ und im Fragment schließlich einen Begriff von Allgemeinheit vor. Vf. behandelt in vier Kapiteln je eine dieser Arbeiten Freges: *Der Gedanke* (5–96), *Die Verneinung* (97–134), *Gedankengefüge* (135–177) und jenes Fragment *Logische Allgemeinheit* (178–192). (Diese vier Texte Freges werde ich im folgenden mit Ged, Vern, Gf, LA zitieren.) Eine „Schlußbemerkung: Extension und Intension“ (193–196) sowie ein Literaturverzeichnis und zwei Register beschließen das Buch.

Zu Beginn seines Aufsatzes *Der Gedanke* erklärt Frege, was er unter Wahrheit verstehe und für welchen Bereich sie in Frage komme. Nach der herkömmlichen Auffassung beschäftigt sich die Logik mit den tres operationes mentis: dem Bilden von Begriffen, dem Urteilen und dem Schließen. Dieser Bestimmung dessen, welche Handlungen sie kennzeichnen, gibt Frege eine Antwort darauf hinzu, worin die Logik bestehe: nämlich in der Beschäftigung mit den „Gesetzen des Wahreins“. Diese Darlegung Freges kann man wie folgt erläutern. „Die Logik“ ist, wie Vf. treffend interpretiert, „die Lehre davon, was Wahres (...) wahr sein läßt“ (5). So gibt es die „Denkgesetze“ des ausgeschlossenen Dritten (jedem Denkbaren ist jeglicher Begriff entweder beizulegen oder abzusprechen), welchem jeder wahre Satz genügen muß (vgl. 6ff.), und das des zureichenden Grundes, oder mit anderen Worten des Erkenntnisgrundes, auf dem eine Wahrheit beruht. Dieser Erkenntnisgrund kann eine empirische oder reine Anschauung oder ein anderes Urteil sein. Dadurch wird die Wahrheit sozusagen „bewirkt“. Man kann, beachtet man den Erkenntnisgrund, vier Arten von Wahrheit unterscheiden. (1) Logische Wahrheit, bewirkt durch ein anderes Urteil; (2) empirische Wahrheit, bewirkt durch Induktion; (3) metaphysische Wahrheit, bewirkt durch reine Anschauung als die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung (Frege erkennt solchen Erkenntnisgrund zumindest für die Geometrie an); (4) rein logische Wahrheit, bewirkt durch die Logik selbst (z.B. den Identitätssatz oder Schlußregeln: also durch Sätze der Logik, welche als solche unmittelbar gewiß sind). Frege beschäftigt sich hier mit (1) und (4).

In der ersten LU, *Der Gedanke*, argumentiert Frege dafür, daß es einem Subjekt möglich sei, einen von ihm unabhängigen Gedanken, als eine für sich bestehende, „objektive“ Gegebenheit, zu erfassen – wobei dieses „Fassen“ eines Gedankens für diesen selbst eine „unwesentliche Eigenschaft“ sei (Ged, 76 – ich zitiere Frege hier und im folgenden nach der Originalpaginierung). Freges Argumentation ist vielfach wiedergegeben worden. Vf. rekonstruiert sie (81–84), indem er Freges Abgrenzung der Gedanken von dem sinnlich Wahrnehmbaren und den Vorstellungen sowie den Beziehungen, die ein Subjekt zu den letzten beiden Gegenstandsbereichen haben kann, übernimmt. Der Rezensent möchte sie so nachzeichnen: Aus den beiden Prämissen (1) Was eines Trägers bedarf, gehört zur Innenwelt eines Subjektes, (2) Was zur Innenwelt eines Subjektes gehört, ist keinem anderen Subjekt zugänglich, folgert Frege: (3) Was eines Trägers bedarf, ist keinem

anderen Subjekt zugänglich. Daraus wiederum: (4) Was mehreren Subjekten zugänglich ist, bedarf keines Trägers. Die Prämisse hinzufügend, daß (5) Gedanken mehreren Subjekten zugänglich sind (Frege nennt als Beispiel den im Satz des Pythagoras enthaltenen Gedanken), schließt er aus (4) und (5) also: Gedanken bedürfen keines Trägers. – Durch diese Rekonstruktion scheint dem Rezensenten betont zu werden, und zwar im Sinne Freges, daß Gedanken mit den Gegenständen der „Außenwelt“ eines gemeinsam haben: die Selbständigkeit, die unabhängige Existenz (vgl. Ged, 67).

Vf. glaubt, bei der Frage, welche Sätze nun einen solchen Gedanken ausdrücken können, Frege eine Ungereimtheit nachweisen zu können (74ff.): Er greift Freges Behauptung auf, daß Wahrheit nur bei „Behauptungssätzen“ in Frage komme, weil nur diese einen Gedanken ausdrückten. Allerdings sagt Frege (Ged, 62), daß bei einer Frage (wie „Ist 3 größer als 5?“, vgl. Vern, 144) „(d)ie Antwort ja“ (...) dasselbe wie ein Behauptungssatz (besagt); denn durch sie wird der Gedanke als wahr hingestellt, der im Fragesatz schon vollständig enthalten ist (!)“ (Ged, 62; Hervorhebung Vf.). – Hier hätte der Vf., nach Meinung des Rezensenten, die verschiedenen Arten von Fragesätzen unterscheiden müssen. Wenn Frege sagt, der Gedanke sei „im Fragesatz schon vollständig enthalten“, so scheint er offensichtlich an solche Fragen zu denken, die bereits ein Urteil darstellen – allerdings ein Urteil, von dem noch nicht feststeht, welcher seiner Bestandteile mit Nachdruck behauptet werden soll. Hierbei sind folgende Fragen möglich: (1) *Ist Kant ein deutscher Philosoph?* (Oder ist er es nicht?), (2) *Ist Kant ein deutscher Philosoph?* (Oder etwas anderes?), (3) *Ist Kant ein deutscher Philosoph?* (Oder ist es ein anderer?). Lediglich bei solchen Fragen, die mit einem Fragewort eingeleitet werden, scheint Frege auszuschließen, daß sie einen Gedanken enthielten (z.B.: Wer ist Kant?).

Zur Verdeutlichung vergleicht Frege Gedanken mit Empfindungen: „Eine Empfindung ist nicht ohne einen Empfindenden möglich (...). Wenn jeder Gedanke eines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalt er gehört, so ist er Gedanke nur dieses Trägers, und es gibt keine Wissenschaft (...)“ (Ged, 67f.). Kurz kann man Freges Ausführungen so zusammenfassen: Empfindungen sind nicht ohne einen Empfindenden möglich. Ein Gedanke aber wohl ohne einen ihn Denkenden. – Doch stimmt dieser Vergleich? Empfindungen sind jedem Gefühlsfähigen möglich, Gedanken nur einem Vernunftbegabten, bestimmte Gedan-

ken nur einem Geistreichen. So ist es falsch zu sagen: Ich empfinde tief, kann aber nichts empfinden. Dagegen möglich: Ich denke über x nach, kann aber keinen klaren Gedanken erfassen. Hier hätte man sich eine Diskussion dieses Punktes gewünscht. – Frege behauptet, wie bekannt, die Gedanken würden in einem „dritten Reich“ (Ged, 69) existieren. Über dessen Struktur informieren die folgenden LU.

Die Verneinung. Die erste LU hat gezeigt, wie Vf. zutreffend schreibt, welchen Bereich die logischen Gesetze des Wahrseins „regieren“ (96): den der Gedanken. Die zweite und dritte dienen dazu, ihn zu „strukturier(en)“ (ib.). In der zweiten LU zeigt Frege, daß es auch falsche Gedanken gibt. Aussagesätze bezeichnen stets einen Wahrheitswert. So der Satz „Caesar eroberte Gallien“ den des Wahren. Dagegen bezeichnet die Aussage „Kant eroberte Gallien“ das Falsche. Anders, doch mit Frege gesprochen: Der erste Satz ist *ein* Name für den Wahrheitswert des Wahren, der zweite *ein* Name für den Wahrheitswert des Falschen. Doch wie aus dem zweiten Beispielsatz zu ersehen, enthält er keine Verneinungspartikel: die Form eines Aussagesatzes bezeichnet zwar stets einen Wahrheitswert, doch weiß man nicht von vornherein, welchen (erst die Negation, „Nicht: Kant eroberte Gallien“, enthielte ein Negationswort, und bezeichnete damit das Wahre): in der Logik, anders als in der natürlichen Sprache, ist „ein verneinter Gedanke zusammengesetzt (...) aus einem ergänzungsbedürftigen, ungesättigten Teil und aus einem vollständigen, gesättigten Teil: der Operation der Verneinung und einem Gedanken als dem Operanden“ (138/39). Dies ist ein Grundsatz der Logik. Hierin unterscheidet sich eine logische Kunstsprache von der natürlichen Sprache, die „in logischen Fragen unzuverlässig“ ist (Vern, 150) – wie auch schon dadurch, daß in dieser eine Negation verstärkt (z.B. gar, durchaus, gewiß nicht, nicht im geringsten u. a.) oder abgeschwächt (z.B. wohl nicht u. a.) oder umschrieben werden kann (z.B. das mag der Teufel wissen = das weiß niemand). Und wenn „(m)an (...) die Sätze ‚Christus ist unsterblich‘, ‚Christus lebt ewig‘, ‚Christus ist nicht sterblich‘, ‚Christus ist sterblich‘, ‚Christus lebt nicht ewig‘ (betrachtet)“, so sei „es gar nicht leicht (...) anzugeben (...), (w)o (...) wir nun hier einen behahenden, wo einen verneinenden Gedanken (haben)“ (Vern, 150). Dies alles ist in einer logischen Kunstsprache nicht möglich; ebensowenig, wie dies von der Wahrheit möglich wäre: „Die Wahrheit verträgt kein Mehr oder Minder“, hat Frege in *Der Gedanke* (60) gesagt.

Worin genau besteht nun für Frege eine Vernei-

nung? Frege verneint, daß sie in einer „verneinenden Kraft“ bestehe (neben der „behauptenden Kraft“ [Ged, 63, 115–120; passim], mit welcher die Wahrheit eines Aussagesatzes anerkannt wird). Denn man kann auch Teilsätze von Konditionalaussagen verneinen, und das bedeutet: daß eine Verneinung nicht das Gegenteil des Behauptens ist, da Frege gezeigt hat, daß Teilsätze von Konditionalaussagen niemals behauptet werden können (Vern, 145/46, 153 f.): „Durch die Einbettung in einen konditionalen ‚Wenn-dann-Kontext wird die Form der Behauptung vielmehr aufgehoben“ (118). Mit anderen Worten: ein „Nicht“ muß stets *hinter* Freges Behauptungszeichen stehen. Eine Negation ist nicht das Gegenteil einer Behauptung, sondern die Behauptung des Gegenteils. Ein Satz ist nicht an sich verneinend, sondern er ist es nur hinsichtlich eines anderen: nämlich genau desjenigen Satzes, welcher falsch ist, wenn er wahr ist (Vern, 154).

Im Aufsatz *Gedankengefüge* sucht Frege, ausgehend von Satzgefügen der Grammatik, dergleichen Gefüge auch im Logischen. Es handelt sich um die folgenden: (1) A und B; (2) nicht (A und B); (3) (nicht A) und (nicht B); (4) A oder B; (5) (nicht A) und B; (6) Wenn A, so B. Er findet also sechs zweistellige Gedankenverknüpfungen. In diesem Aufsatz verdeutlicht Frege einige seiner Kernbehauptungen aus *Der Gedanke*. Der Logiker habe zu fragen: Mit welchem der Sprachgebilde, mit denen ich meine Gedanken wiedergebe, kann ich etwas Wahres erfassen? Wahrheit selbst ist dabei, nach Frege, ein undefinierbarer Grundbegriff: „der Inhalt des Wortes ‚wahr‘ (ist) ganz einzigartig und undefinierbar“ (Ged, 60). (Vgl. auch Freges *Kernsätze zur Logik* (7): „Was wahr sei, halte ich für nicht erklärbar.“) „Wahrheit“ betrifft oft Zusammenstellungen von Gedankengefügen, und eine solche Aussagenmenge muß in bestimmter Art und Weise zusammenhängen und für ein bestimmtes Geschehnis bedeutsam sein – z.B. wenn ein Kriminalbeamter einen Verdächtigen auffordert: „Berichte mir die *ganze* Wahrheit!“ Gemäß seiner ontologischen Vorgabe, alle Seiendheiten in Gegenstände und Funktionen einzuteilen, sieht Frege, wie Vf. wiederum treffend erklärt, in den „logischen Operatoren, durch welche wir einen Gedanken verneinen oder verschiedene Gedanken zu einem Komplex fügen“ (139), Funktionen, also „ungesättigte (...) Entitäten“ (ib.).

Die Betrachtung *Logische Allgemeinheit* knüpft an den Aufsatz *Gedankengefüge* an, da in ihr das hypothetische Satzgefüge beleuchtet wird. Allerdings kommt dem „hypothetischen Gedankengefüge“, wie Frege es in GF vorgestellt hat, noch

keine Allgemeinheit zu, da sich mit ihm auch Beziehungen zwischen Einzeldingen beschreiben lassen (178/79). Logische Gesetze unterscheiden sich von „Einzeltatsachen“ (wie Frege es nennt) durch ihre Allgemeinheit. Gesetze lassen sich in Sätzen niederlegen, sind also Gedanken: damit sagt Frege also „von Gedanken Allgemeinheit“ aus: sie kann deren Eigenschaft sein. Dies geschieht, indem die „gesättigte(n) Satzteile“ (183) einer Implikation durch Variablen ersetzt werden.

Der Untertitel des vorliegenden Buches lautet: „Darstellung und Interpretation“. Dargestellt und interpretiert werden die vier Arbeiten Freges mit großer Genauigkeit und Sachlichkeit, seine bahnbrechenden Leistungen bei der Grundlegung der Logik vor Augen geführt.

Rainer Noske (Euskirchen)

Wilhelm Vossenkuhl, Ludwig Wittgenstein (= Beck'sche Reihe: Denker), Verlag C. H. Beck, München 1995, 368 S., ISBN 3-406-38931-7.

Die vorliegende Einführung in die Philosophie Ludwig Wittgensteins zeichnet anhand von zentralen Themen aus Wittgensteins philosophischem Werk die wichtigsten Gedankengänge und Veränderungen seiner Philosophie nach, erläutert und interpretiert sie. Da der Autor sich dabei nicht nur auf die Hauptwerke Wittgensteins, den *Tractatus* und die *Philosophischen Untersuchungen*, beschränkt, sondern alle veröffentlichten Schriften sowie Material aus den nachgelassenen Manuskripten fruchtbar heranzieht, wird die gängige Einteilung in eine Früh- und eine Spätphilosophie weitgehend vermieden. Statt dessen wird ein auf Schwerpunkte konzentriertes Bild des philosophischen Denkens Wittgensteins entworfen, das die Kontinuität seiner Fragen und Probleme sowie die systematische Relevanz dieser Überlegungen anschaulich darstellt. Da das Buch eine umfassende Auswahl an verschiedenen Themen behandelt, und da es Vossenkuhl gelingt, auch komplexe theoretische Zusammenhänge verständlich darzustellen, eignet die Darstellung sich als eine Einführung in Wittgensteins philosophisches Denken. Für den Experten sind die zum Teil ungewöhnlichen und nicht unkontroversen Interpretationen von Wittgensteins philosophischer Entwicklung, insbesondere zu den Themen Regelfolgen und Solipsismus, interessant.

Wilhelm Vossenkuhl beginnt damit, den Platz Wittgensteins in der Philosophie des 20. Jahrhun-

derts zu bestimmen, indem er aufzeigt, inwiefern die spezifische Art des Fragens, die Wittgensteins Denken kennzeichnet, für die moderne Sprachphilosophie von Bedeutung ist. Es folgt eine Skizze über Wittgensteins Biographie, die schwerpunktmäßig die intellektuelle Entwicklung und die unterschiedlichen geistigen Einflüsse, denen er ausgesetzt war und die ihn prägten, herausarbeitet; die von Ray Monk vertretene These, daß Wittgenstein von Weiningers Geniegedanken stark beeinflusst war, wird von Vossenkuhl in diesem Zusammenhang mit dem Hinweis, daß es für sie keine überzeugenden Anhaltspunkte gibt, kritisiert.

Nach einer Übersicht über die Entstehung der veröffentlichten Schriften und den Nachlaß wendet sich der Autor dann ausgewählten thematischen Schwerpunkten zu. Dabei versteht er Wittgensteins Werk einerseits aus dessen eigenen Texten, „andererseits aber auch aus dem Vergleich mit dem zeitgenössischen Denken, mit dem er sich auseinandersetzt“ (79). Aus diesem Grund erläutert er als Hintergrund für das Verständnis der Philosophie des *Tractatus* zunächst Freges Programm, die Arithmetik auf die Logik zurückzuführen, und die daraus entstandenen logischen Probleme, die zu Russells Typentheorie führten. Sehr anschaulich und verständlich zeigt Vossenkuhl daran auf, wie Wittgenstein das von diesen beiden Denkern aufgeworfene Problem einer Fundierung der Logik durch die Annahme löst, daß logische Sätze nicht referieren. Da durch diese Vorgehensweise Wittgensteins Überlegungen zur Logik ins Zentrum der Frühphilosophie gerückt werden, widmet sich der Autor bei seiner Interpretation weniger der Bildtheorie als vielmehr dem Verhältnis von logischem Raum und Wirklichkeit: Im *Tractatus* finde sich ein doppelter Wirklichkeitsbegriff, denn neben der ontologisch realen Wirklichkeit, womit Vossenkuhl sich auf die empirisch beschreib- und erfahrbare Welt bezieht, mache Wittgenstein Gebrauch von einem logisch modalen Begriff von Wirklichkeit, der in der Metapher vom logischen Raum die Möglichkeiten der empirischen Welt darstelle und sich somit mit der realen Wirklichkeit nicht nur wechselseitig bedinge, sondern auch das Fundament derselben sei; Wittgenstein setze somit „die logische Struktur der Wirklichkeit für das Verstehen der wahrnehmbaren Welt voraus“ (116), weswegen Vossenkuhl ihn in bezug auf den *Tractatus* als einen „logischen Rationalisten“ (116) bezeichnet. Diese Lesart hat zur Konsequenz, erstens, daß die einfachen Gegenstände des *Tractatus* nicht als reale Entitäten verstanden, sondern allein durch ihre logisch-

analytische Rolle bestimmt werden können, und zweitens, daß die atomistische Lesart des Frühwerks, derzufolge die Welt in voneinander unabhängige Elementarsätze zerfällt, abgelehnt und statt dessen eine holistische Interpretation geliefert wird, die davon ausgeht, daß die Sätze der Logik Zusammenhalt zwischen den Elementarsätzen gewähren, indem jeder Satz einen Ort im logischen Raum einnimmt.

Auf dem Hintergrund dieser Interpretation der Frühphilosophie wird die Ablösung von der Konzeption des *Tractatus* dann als der Abschied vom modalen Wirklichkeitsbegriff verstanden. An dessen Stelle tritt der Gedanke einer rein sprachlich verstandenen Wirklichkeit, die sich in der These von der „Autonomie der Grammatik“ ausdrückt. Vossenkuhl erläutert diesen Slogan in einem Kapitel über „Grammatik und Wirklichkeit“, in dem er darlegt, daß jeder Vergleich zwischen Sprache und Wirklichkeit selbst nur innerhalb einer Sprache möglich ist. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens führt er einerseits den Unterschied zu Russells Theorie der Beschreibung und zu den verifikationistischen Theorien des Wiener Kreises vor, andererseits interpretiert er Wittgensteins Bemerkung, den Satz als einen an die Wirklichkeit angelegten Maßstab zu verstehen, als Ausdruck des Holismus, d. h. der einzelne Satz kann nur auf dem Hintergrund der gesamten Sprache als Maßstab im je einzelnen Fall dienen. Durch diese Vorgehensweise gelingt es Vossenkuhl, Wittgensteins Entwicklung zu seiner Spätphilosophie sehr deutlich zu machen.

Bei deren Darstellung setzt Vossenkuhl dann neben der Behandlung von Wittgensteins Überlegungen zu „Ethik und religiöser Glaube“, „Philosophie“ und „Szientismus und Pessimismus“ folgende thematische Schwerpunkte: die Behandlung des Solipsismus, die Philosophie zu den Grundlagen der Mathematik, die Untersuchungen zur Philosophie der Psychologie und die Diskussion über das Regelfolgen. Wittgensteins Philosophie der Mathematik versteht er als „radikal konventionalistisch“ in dem Sinn, daß ein Beweis genau so lange gilt, bis ein neues Paradigma gefunden wird, das an die Stelle des alten Beweises treten kann. Dabei macht er deutlich, daß Wittgensteins Versuch, einerseits sowohl den Realismus als auch den Platonismus zur Grundlegung der Mathematik abzulehnen, andererseits aber am apriorischen Charakter der mathematischen Sätze festzuhalten, nicht antirealistisch verstanden werden sollte. Zur Verdeutlichung führt Vossenkuhl den Unterschied zwischen Wittgensteins Konzeption und Dummetts Antirealismus vor, indem er

darlegt, daß ersterer auf wahrheitstheoretische Ansprüche vollständig verzichtet und die Grundlosigkeit von Gewißeheiten behauptet. Inwiefern diese Gewißeheiten nicht begründet werden können, wird in dem Kapitel über das Regelfolgen klarer.

Dort entwickelt Vossenkuhl eine interessante, ungewöhnliche und kontroverse These: Zunächst stellt er dar, daß das negative Ergebnis von Wittgensteins Diskussion darin besteht, daß Regelfolgen weder kausal noch logisch noch kognitiv begründet werden kann. Er stellt Kripkes skeptisches Paradox vor, demzufolge „keine wie immer gartete Tatsache, kein geistiger Zustand, keine Disposition, keine innere Wahrnehmung und keine platonische Entität den Unterschied zwischen Regelfolgen und Regelfolgen-Meinen klarmachen kann“ (265), und erläutert, daß dies die antifundamentalistische Ausrichtung der Diskussion Wittgensteins aufzeige. Das skeptische Paradox wird für Wittgenstein nach Vossenkuhls Interpretation jedoch deswegen nicht relevant, weil er das Verhältnis zwischen der Regel und ihrer korrekten Anwendung als eine interne, grammatische Beziehung begreift, für die es keine Rechtfertigung geben muß. Obwohl damit deutlich wird, daß Regelfolgen kein theoretisch fixierbares Fundament hat, versucht Vossenkuhl eine positive Charakterisierung vom Begriff des Regelfolgens zu geben, mit der er bewußt über Wittgensteins Überlegungen hinausgehen will. Er bestimmt Regelfolgen als „Spontaneität“ und stellt drei Merkmale spontanen Regelfolgens auf: Erstens handelt der Regelfolgende autonom, zweitens geschieht die Handlung durch einen grundlosen Entschluß, und drittens ist dieser Entschluß zum Regelfolgen nicht erklärbar. Mit dieser Interpretation des Regelfolgens will Vossenkuhl unsere „praktische Gewißeheit“ (279), die in jedem Sprachspiel vorausgesetzt ist, aufzeigen. Indem er Regelfolgen aber durch Spontaneität erklärt, wird der intersubjektiven Übereinstimmung beim Regelfolgen nur eine sekundäre Bedeutung eingeräumt, wie auch Vossenkuhls Behauptung, daß es sich hier um eine „solipsistische, subjektive Gewißeheit“ (289) handle, deutlich macht.

Mit dieser Bemerkung wird auf das Thema verwiesen, das in Vossenkuhls Darstellung den zentralen Platz einnimmt und dessen Interpretation ich für die am schwersten nachvollziehbare des Buches halte: der Solipsismus. Bei seiner Darstellung von Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Solipsismus stellt der Autor nämlich die ungewöhnliche These auf, daß Wittgenstein in seinen gesamten philosophischen Überlegungen an

einer Form von Solipsismus festhält. Im *Tractatus* werde ein „metaphysischer Solipsismus“ (177) vertreten, der die Welt meiner Erfahrung mit der Welt der Tatsachen gleichsetze, indem das Subjekt dieser Erfahrungen zum ausdehnungslosen Punkt schrumpfe, so daß die gesamte Welt zu meiner Welt werde. Diese Form des Solipsismus wandelt sich laut Vossenkuhl im *Blauen Buch* zu einem „grammatischen Solipsismus“ (183), den er folgendermaßen definiert: „Ich bezeichne damit den Solipsismus, der mit Hilfe einer bestimmten sprachlichen Vereinbarung ganz normale, jedermann verständliche Feststellungen erlaubt. Im Hintergrund dieses Solipsismus steht nach wie vor der Gedanke des *Tractatus*, daß die Welt meine Welt ist“ (183f.). Vossenkuhl greift zur Begründung seiner These den Versuch Wittgensteins auf, den Satz „Nur ich fühle wirklich Schmerzen“ als gleichbedeutend mit dem Satz „Es gibt wirklich Schmerzen“ zu verstehen. Dieser Versuch zeige, daß das Ich aus der sprachlichen Wirklichkeit herausfalle – ebenso wie es im *Tractatus* zum ausdehnungslosen Punkt schrumpfe. Dies bedeute, daß die „Ich-Wirklichkeit“ des Solipsisten nicht verstehbar sei und daß das, was der Solipsist mit seinen Sätzen meine, für das Verständnis der Sätze nicht relevant sei. Da diese sprachlich verstandene Wirklichkeit aber immer meine Wirklichkeit sei, könne diese Position weiterhin als Solipsismus bezeichnet werden. Diese Form des Solipsismus zeige also, daß solipsistische Behauptungen wie „Nur ich fühle wirklich Schmerzen“ prinzipiell unverstehbar seien, wenn man sie nicht in die Form „Es gibt Schmerzen“ übersetze. Auf diese Weise werde dann deutlich, daß erst der Solipsismus den Weg zur Öffentlichkeit der Sprache ebne. Denn da „das Ich als Träger und Quelle der Bedeutung von Äußerungen zum Verschwinden gebracht wird“ (191), folge aus dem grammatischen Solipsismus eine antimentalistische Bedeutungstheorie, d. h. „daß die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken ihr Gebrauch in der Sprache ist und nichts dahinter oder davor“ (189). Diese Überlegung präge auch Wittgensteins Untersuchungen zur Psychologie, indem er „aus solipsistischer Perspektive, quasi von innen, die Grammatik unserer Schmerzáußerungen beleuchtet“ (229) und damit aufzeige, daß das Ich als rechtfertigende Instanz unserer Sprachäußerungen ausscheide und auch die Unterscheidung von Innerem und Äußerem als eine grammatische zu verstehen sei.

Diese These, derzufolge Wittgenstein in seinem gesamten Werk eine solipsistische Perspektive einnimmt, steht in scharfem Kontrast zu der in

der Sekundärliteratur vertretenen Position, daß Wittgenstein in seiner Spätphilosophie den Solipsismus kritisiert und im Privatsprachenargument dessen Unmöglichkeit aufzeigt. Mit dieser konträren Ansicht setzt sich Vossenkuhl auseinander, indem er das Privatsprachenargument folgendermaßen interpretiert: „Daß eine Privatsprache unmöglich ist, wird durch den Solipsismus bestätigt. Er zeigt nämlich, daß das Private nicht mittelbar ist. Aus dem Privaten ist auch nichts ableitbar. Wittgensteins Hinweis, daß nicht einer allein nur einmal einer Regel folgen kann, spricht nicht gegen den Solipsismus und macht auch nicht die Gemeinschaft der Menschen zur Ursache oder Quelle der Bedeutung meiner Wörter und Sätze.“ (289f.) Diese ungewöhnliche Deutung des Privatsprachenarguments und Regelfolgens kann jedoch nicht überzeugen, und der These von Wittgensteins grammatischem Solipsismus sollen hier folgende Kritikpunkte entgegengestellt werden:

Erstens bezieht sich Vossenkuhl mit seinen Thesen auf Textstellen aus dem *Blauen Buch*, wozu zweierlei angemerkt werden muß: Zunächst einmal ist fragwürdig, inwieweit die dort vertretene Position als charakteristisch für die Spätphilosophie angesehen werden kann, oder ob nicht diese 1933 entstandenen Bemerkungen zum Solipsismus eine Zwischenstation in der Entwicklung zur Spätphilosophie kennzeichnen.¹ Ferner wird die Behauptung von Wittgensteins Solipsismus aber bereits im *Blauen Buch* unverständlich, wenn man sich die Problemstellung und die Argumentationslinie des Buches ansieht. Das Gedankenexperiment, den Satz „Nur ich fühle wirklich Schmerzen“ durch „Es gibt wirklich Schmerzen“ zu ersetzen, das Vossenkuhl zur Stützung seiner These gebraucht, wird von Wittgenstein mit dem Hinweis aufgestellt, daß ein Solipsist nicht durch den Nachweis neuer Tatsachen zu widerlegen ist, sondern nur, indem man ihm vor Augen führt, daß er die Tendenz zu einer bestimmten sprachlichen Ausdrucksweise hat, und ihm deutlich macht, warum er diese Tendenz hat. Die Wurzel der Idee sagen zu wollen „Nur ich fühle wirklich Schmerzen“ besteht aber darin, daß der Solipsist eine mentalistische Bedeutungstheorie vertritt, so

¹ Eine solche These vertritt zum Beispiel R. E. Tully, indem er darlegt, daß Wittgenstein im *Blauen Buch* in bezug auf den Solipsismus noch an der Position des *Tractatus* festhält. R. E. Tully, *Tractarian Footsteps*, in: Wittgenstein Studies 2 (1996).

daß nur eine Kritik an der Idee, daß die Bedeutung von Wörtern etwas Mentales ist, den Solipsisten befreien kann. Diesen Argumentationszusammenhang dreht Vossenkuhl um, wenn er behauptet, daß nur die solipsistische Perspektive die Kritik an mentalistischen Bedeutungstheorien bietet. Es verhält sich genau umgekehrt: Die Kritik an mentalistischen Bedeutungstheorien bietet die Basis für eine Kritik am Solipsismus.

Zweitens scheint mir die Annahme eines Solipsismus in den Untersuchungen zur Philosophie der Psychologie nicht vereinbar mit der von Vossenkuhl nicht thematisierten Überlegung Wittgensteins, daß der Satz „Ich habe Schmerzen“ nur innerhalb und auf der Grundlage eines instinktiven Schmerzbehnehmens eine Bedeutung hat. Wittgensteins ständige Verweise auf die Rolle des Verhaltens bei unseren Äußerungen sollen verdeutlichen, daß intersubjektiv geteilte Handlungs- und Reaktionsweisen die Basis unserer Empfindungssprache bilden. Auf dem Hintergrund dieser Überlegung kommt der Übereinstimmung beim Regelfolgen eine ganz andere Rolle zu als Vossenkuhl annimmt.

Drittens denke ich, daß die Annahme einer solipsistischen Perspektive in Wittgensteins gesamter Philosophie einige wichtige Veränderungen in seinem Denken übersieht. Daß ein Wechsel der Perspektive von der Früh- zur Spätphilosophie stattfindet, zeigt sich am deutlichsten in Wittgensteins ab dem *Braunen Buch* angewandter Methode, Sprachspiele zu untersuchen. Dieser Wechsel läßt sich aber nicht als Schritt von einem metaphysischen zu einem grammatischen Solipsismus erklären, sondern vielmehr als eine Änderung der Betrachtungsweise vom Ich zum Wir. Es ist daher wohl kein Zufall, daß gerade der zentrale Begriff des Sprachspiels eine sehr untergeordnete Rolle in Vossenkuhls Darstellung spielt. So gesehen ist die Stärke dieser Einführung, die darin besteht, die Kontinuität der Fragestellungen und Grundgedanken Wittgensteins anschaulich und verständlich darzustellen und damit eine problemorientierte Einführung in einen Philosophen zu liefern, auch seine Schwäche, denn sie kann dazu führen, daß manche Veränderungen in seiner Philosophie übersehen und Überlegungen der späten Philosophie unter dem Blickwinkel des *Tractatus* gelesen werden. Freilich regt Vossenkuhls Buch gerade auf diese Weise auch zum Nachdenken und Diskutieren an.

Barbara Schmitz (Freiburg i. Br.)

Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag, hg. von Peter A. Schmid u. Simone Zurbuchen, Schwabe & Co., Basel 1997, 314 S., ISBN 3-7695-1039-6.

Unter der Vielzahl von Festschriften, die in den letzten Jahren den Buchmarkt erreichten, bemüht sich eine kleine Zahl, das altherwürdige Genre mit neuem Leben zu erfüllen. Ihnen ist die schlanke und attraktiv ausgestattete Festgabe zuzurechnen, die Helmut Holzhey von Freunden, Schülern und Kollegen zum 60. Geburtstag dediziert wurde. Sie orientiert sich an den Forschungsschwerpunkten des Züricher Gelehrten und umspannt ein weites Themenspektrum, das von Reflexionen zu Begriff und Eigenart der Philosophiegeschichte bis zur aktuellen Bedeutung des Kritizismus für die Wissenschaftstheorie reicht.

Die meisten Essays beschäftigten sich mit dem Neukantianismus, zu dessen Wiederentdeckung Holzhey mehr als jeder andere Forscher beigetragen hat. *Hans-Ludwig Ollig* betont die Aktualität des Neukantianismus, der nicht nur der „falschen Objektivität“ (74) eines naturwissenschaftlich ausgerichteten Materialismus entgegentreten könne, sondern auch den postmodern konstatierten „Tod des Subjekts“ als philosophische Effekthascherei entlarve. Hinsichtlich der Cohenschen Geschichtsphilosophie vertritt er zu Recht die These, daß sie „sich im letzten aus religiösen Wurzeln“ (69) speist, ohne freilich auf genuin jüdische Denkmotive näher einzugehen. Hermann Cohen, das Haupt des Marburger Neukantianismus, dessen kritische Werkausgabe Holzhey vor gut zwanzig Jahren erfolgreich auf den Weg gebracht hat, steht im Mittelpunkt zweier wichtiger Aufsätze. Unter direkter Anspielung auf Löwiths berühmtes Heidegger-Buch behandelt *Pierfrancesco Fiorato* Cohen als „Denker in dürftiger Zeit“, womit er auf die Schwierigkeiten jeder theologischen Hermeneutik nach Nietzsche rekurriert. *Geert Edel* unterstreicht in seiner instruktiven Abhandlung die Bedeutung des Cohenschen Hypothesis-Theorems für Kelsens Lehre von der Grundnorm. Gleichzeitig werden die transzendentallogischen Voraussetzungen jedes positiven Rechts deutlich, das seine Eigenart aus sich heraus nicht zu begründen vermag.

Gianna Gliotti analysiert Natorps ebenso deskriptives wie erklärendes Psychologieverständnis und vergleicht es mit der Husserlschen Phänomenologie, die sie als besser begründet erachtet. Den parapsychologischen Charakter der Psychologie diskutiert *Ernst Wolfgang Orth* am Beispiel Lotzes. Mit dem Göttinger Wissenschaftsphilosophen ist

er der Auffassung, daß jede Psychologie, die „unter bestimmten operativen Bedingungen stattfindet“ (117) notwendig medialen Charakter trägt. *Massimo Ferrari* bricht eine Lanze für die eigenständige Bedeutung August Stadlers, der bislang zu Unrecht lediglich als Vorläufer des Marburger Neukantianismus gelte, jedoch ein Kantexeget von eigenem Rang sei. *Peter-Ulrich Merz-Benz* umreißt schließlich, in welcher Form die in letzter Zeit vermehrt diskutierte Philosophie Hönigswalds als „Entwicklung eines genealogischen Vernunftsbegriffs“ (157) lesbar ist.

Drei Beiträge kann Ernst Cassirer auf sich vereinen, der vielleicht einzige neukantianische Philosoph, dem gegenwärtig in den Methodendiskussionen der Kulturwissenschaften eine Schlüsselrolle zukommt. *Johannes Rohbeck* skizziert Cassirers Technikphilosophie und stellt sie in ihren geisteshistorischen Kontext. Indem Cohens wichtigster Schüler die schöpferische Qualität menschlicher Erfindungen akzentuiert, leiste er zugleich „einen wichtigen Beitrag zur Entmystifizierung der Technik“ (207). *Luisa Bertolini* schildert Cassirers Umgang mit dem Problem der Farbe und stellt die intellektuellen Bezüge zur Gestaltpsychologie eines David Katz oder Ademar Gelb her. Unnötig scharf ist *Wilhelm Schmidt-Biggemanns* Kritik an Cassirers Renaissance-Auffassung geraten. Gewiß führt dessen problemgeschichtliche Methode zu einer Überbetonung der neuzeitlichen Elemente bei Nicolaus von Kues und wird dem ambivalenten Charakter der Renaissance, zu der nicht nur Kepler und Leonardo, sondern auch Bruno und Savonarola gehören, nicht hinreichend gerecht. Dies ist aber inzwischen weidlich bekannt und berührt nicht die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von systematischer und historischer Erkenntnis, die zuletzt Karl-Heinz Lembeck am Beispiel der Natorperschen Platonexegese eingehend und nuanciert erörtert hat.¹ Die Äußerung über Cassirers „etwas larmoyanten normativen Humanismus“ (237) während seines amerikanischen Exils, verkennt nicht nur die philosophische Bedeutung der Schrift „The Myth of the State“, sondern zeigt zudem auch kein Verständnis für die persönliche Situation des Gelehrten, der aus rassistischen Gründen seinen Hamburger Lehrstuhl verloren hatte.

Mehrere Beiträge analysieren Kants Philosophie auf ihre innere Konsistenz und methodische Fruchtbarkeit. *Rudolf Lüthe* arbeitet heraus, wie Kant den Fortschritt der Menschheit anhand des „jeweils erreichten Grad[s] an Vernunft“ (244) beurteilt, und pointiert die Ordnungsfunktion des Zweckmäßigkeitbegriffs für die Kantische Ge-

schichtsphilosophie. *Gonsalv K. Mainberger* kontrastiert Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ mit Marsilius von Paduas „rückwärtsgewandte[r] Utopie“ (272) „Defensor Pacis“ und stellt erstaunliche Parallelen in Menschenbild und Argumentationsstil fest. *Vilem Mudroch* rückt das Kantische „Opus postumum“ in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und unterstreicht, daß die Kuhnsche Auffassung vom Paradigmenwechsel in der Physik nichts zur Erhellung der Kantischen Naturwissenschaftstheorie beiträgt. Eine ähnliche Stoßrichtung hat die Argumentation von *Werner Flach*, der die Elastizität und „funktionale Potenz der Kantischen bildenden Kraft“ (288, Anm. 12) für eine moderne Theorie der Biologie herausstellt.

Allgemein geschichtsphilosophischen Überlegungen wendet sich *Werner Schneiders* zu, der zwar zutreffend die Selbstbezüglichkeit des Philosophiebegriffs seit Sokrates pointiert, jedoch die Bedeutung der Methodenreflexion für die Geschichtswissenschaft zu Unrecht marginalisiert. Die Leibnizsche Theodizee behandelt *Andrea Poma*, indem er das grundlegende Verhältnis von Ontologie und Kritizismus analysiert. Gleichfalls weiterführend sind *Knud Haakonssens* Gedanken über „Rationalität und Relativismus in den Geisteswissenschaften“, die offenlegen, in welchem Ausmaß „eine vorgeblich antiautoritäre Philosophie wie die Dekonstruktion“ (53) von antiquierten epistemologischen Vorstellungen ausgeht. Sein Plädoyer für eine Geistesgeschichte, zu deren Agenda endlich wieder die Ideen gehören, ist ebenso unspektakulär wie überzeugend, dürfte jedoch angesichts der Beliebtheit überzogener Methodendiskussionen nur langsam Anhänger gewinnen.

Ganz aus dem Rahmen fällt *Martin Fontius'* Beitrag, der erstmals 1984 anlässlich der anberaumten Feierlichkeiten für das zweihundertjährige Jubiläum der Französischen Revolution im Zentralinstitut für Literaturgeschichte der Berliner Akademie gehalten wurde. Er thematisiert die Krise des DDR-Bildungssystems anhand des verfallenden Bibliothekswesens und der sich ins Groteske steigenden „Jubiläumswut“. Es ist schon beklemmend, in welchem Ausmaß sich die Bilder gleichen und heute auch in der Bundesrepublik

¹ K.-H. Lembeck, Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp (Würzburg 1994); vgl. meine Besprechung in *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996), 179 ff.

Deutschland Jahrestage als Ersatz für zukunftsweisende Forschung und kontinuierliche Wissenschaftsförderung erhalten müssen. Ausgerechnet in Marburg, dem Ort Cohens und Natorps, schaffte beispielsweise die Universitätsbibliothek 1998 ohne viel Federlesens die traditionsreichen Kant-Studien ab.

Helmut Holzhey hat als Persönlichkeit das offene Wort nicht gescheut und sich an aktuellen ethischen Debatten kompetent und kritisch beteiligt. Dabei ist ihm stets gegenwärtig, daß Wissenschaft nichts so sehr diskreditiert wie professorale Sinngebungsrhetorik, die ihre eigenen Grenzen nicht kennt. In bestem Sinne verkörpert er jene Grundidee der Humboldtschen Universität, die eigentlich von Kant bzw. Schleiermacher stammt und darauf zielt, das Lernen zu lernen. Gäbe es an den Universitäten mehr solche Vorbilder, ein Gutteil des Krisengeredes wäre gegenstandslos.

Ulrich Sieg (Marburg)

Geo Siegwart, *Vorfragen zur Wahrheit. Eine Traktat über kognitive Sprachen (Scientia Nova)*, R. Oldenbourg Verlag, München 1997, 547 S., ISBN 3-486-56024-7.

Zu Fragen zur Wahrheit wurde bis in gegenwärtige Untersuchungen und Diskussionen hinein recht kontrovers Stellung genommen. Dementsprechend spricht Siegwart (S.) von einer Überkomplexität des Wahrheitsproblems und bemüht sich in seinem umfassend angelegten Werk, in dem er sehr sorgfältig und detailliert vorgeht, Vorfragen zu verschiedenen Themenkreisen zur Wahrheit zu klären – um danach einige Hauptfragen in verlässlicher Weise formulieren und wenigstens programmatisch diskutieren zu können. Er verbindet dies mit der Hoffnung, damit Grundlagen für weitere Untersuchungen zu schaffen, in denen bisherige Kontroversen wenigstens teilweise aufgelöst werden können. Hierzu formuliert er das Teilziel, „Vorentscheidungen explizit und damit kontrollier- und kritisierbar zu machen“ und postuliert für sein Vorgehen: „Versuche, die Schlüsselausdrücke der Untersuchungen auf möglichst unproblematische Redeteile zurückzuführen.“

Unvollständige Themenübersicht: Redehandlungen und Sprache (Grammatik und Performatik); Gebrauch einer Sprache, deren Konstitution, Erwerb, Erschließung, Analyse und Rechtfertigung; Kognitive Akte (Behaupten, Folgern, Prädikation u. a.); Einführungsverfahren für sprachli-

che Ausdrücke (Definieren, Axiomatisches Setzen u. a.), Explikation; Wahrperformation und Wahrprädikation; Definition, Kriterien, Regeln und Bedingungen für Wahrheit; Hauptfragen zur Wahrheit (Typologie von Wahrheitskonzeptionen, Korrespondenz, Kohärenz u. a., Wider die antirealistische Kritik an der klassischen Logik). – Im folgenden können nur wenige exemplarisch ausgewählte Themen und Problemstellungen des Buches kurz besprochen werden.

Auf Seite 13f. formuliert S. programmatisch: „Führe Untersuchungen (hier: zur Wahrheit) an überschaubaren und möglichst expliziten, gegen Störungen gesicherten Modellsprachen aus und übertrage dann die Ergebnisse unter Berücksichtigung der notwendigen Vorsichtsmaßnahmen auf ‚realistische‘ Sprachen.“ Dementsprechend führt S. zwei Sprachen N und D ein, indem er für sie je eine Grammatik und eine Performatik konstituiert. Diese beiden Beispielsprachen leisten danach zur Diskussion von Wahrheitsfragen erstaunlich gute Dienste.

Auf Grund ihrer Grammatik ist N eine formale Standardsprache 1. Stufe. Die (auf Hinst zurückgehende) Performatik von N enthält Regeln zum axiomatischen Setzen, Annehmen, Folgern und Behaupten von Aussagen: Axiomatisch gesetzt werden (dürfen) die Peanoschen Axiome der Arithmetik. Die Regeln zum Folgern entsprechen den formalen Regeln des Natürlichen Schließens von Gentzen. Grammatik und Performatik von N bilden somit einen Kalkül.

In N gilt: Wahrheit = Behauptbarkeit = Beweisbarkeit durch Folgern (außer für Axiome). Das Beweisen dient somit vor allem zur Konstitution von Wahrheit. N ermöglicht gerade Anwendungen der (im Sinne Hilberts) formal-axiomatischen, deduktiven Methode. Dies ist im Zusammenhang mit der von S. vorsichtig vertretenen Gebrauchstheorie der Bedeutung zu sehen: Die Bestandteile von N erhalten ihre Bedeutung auf Grund der Performatik von N . Dies ist insofern interessant, als N eine unvollständige Sprache ist: Nach dem sog. 1. Unvollständigkeitssatz von Gödel kann man Aussagen von N angeben, für die weder sie selbst noch ihre Negate behauptet werden dürfen.

Auf die Erforderlichkeit von *Rechtfertigungen* von Sprachregeln (vor allem zum axiomatischen Setzen und zum Folgern) wird mehrfach hingewiesen. Dabei geht es um die (Haupt-) Frage, ob und wieso sich mit bestimmten Sprachregeln welche Zwecke erreichen lassen (siehe die Bemerkungen B1, B2 unten). Detaillierte Angaben, Durchführungen oder Diskussionen solcher Rechtfertigungen würden den Rahmen des Buches spre-

gen. – In 17.[5] weist S. auf die Frage hin, welche Regeln (Logik) einer *Analysesprache* zur Rechtfertigung der Regeln für eine betrachtete Sprache herangezogen werden sollten. Damit regt er an, sich auch mit Sprachen anderer Art als der im Buch behandelten zu beschäftigen (B3).

Da in *N* alle Regeln der *klassischen Logik* zur Verfügung stehen (also das Tertium-non-datur gilt), haben wir ein Beispiel dafür, daß die klassische Logik nicht notwendig das (analysesprachliche) *Determiniertheitsprinzip* (Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch) impliziert und auch nicht das *bewertungssemantische Bivalenzprinzip* (Jede Aussage hat den Wahrheitswert 1 oder 0) (vgl. 38. Zusatz [3]-[6]). Somit kann ein Antirealist gegen die klassische Logik nicht mehr die üblichen Realismusbedenken anführen.

Abschnitt 23. ist besonderen *Einführungsmethoden* für sprachliche Ausdrücke – d. h. für deren korrekte Verwendung – gewidmet. U. a. durch Setzen von Axiomen werden nach S. bestimmte in ihnen vorkommende Teilausdrücke eingeführt und deren Bedeutungen werden damit festgelegt (B4).

Die Beispielsprache *D* hat mit *N* manches Gemeinsame. Eine ihrer Besonderheiten ist es jedoch, daß gewisse Aussagen von *D* (nur) auf Grund bestimmter Resultate empirischer Zubringerhandlungen konstatiert werden dürfen. In 23.[3] werden dann in einem allgemeineren Rahmen u. a. mit dem Konstatieren verbundene Fragen zur empirischen Erkenntnisgewinnung behandelt. S. erwähnt dabei auch, daß bei der Konstruktion, Herstellung und Benutzung von Meßgeräten oder Versuchsaufbauten schon Theorie, aber auch Zwecke (genannt seien noch Normen) in die Empirie eingehen können. – Der Hinweis auf die Bindung von Konstatierungen an Resultate oft empirischer Zubringerhandlungen führt zu einer ‚operativen Fassung einer Korrespondenzintuition‘, die einen Beitrag für die spätere Auseinandersetzung in 38.[9] mit *Korrespondenztheorien* liefert.

Eine „Notiz“ in 28. ist *Redundanzkonzeptionen* gewidmet. Dabei handelt es sich um Fragen wie folgende: (In welchem Falle) ist eine Aussage der Form ‚Es ist wahr, daß *p*‘ informationsgleich zu ‚*p*‘? Was heißt dabei „informationsgleich“? – Erwähnt wird Freges Bemerkung, daß bei der Behauptung einer Aussage stets auch deren Wahrheit behauptet wird, und daß deshalb Behauptungen (als Wahrformationen) ohne die Wendung ‚ist wahr‘ vollzogen werden können. S. gibt einen historischen Überblick über Stellungnahmen zu Fragen nach solcher Redundanz, weist deren Ex-

plikationsdefizite auf und skizziert ein zugehöriges Explikationsprogramm. Danach ist u. a. jeweils anzugeben, ob ‚es ist wahr, daß‘ bzw. ‚ist wahr‘ als Performator, Prädikator oder als Junktor gemeint ist. Trotz der bisherigen Explikationsdefizite liegt (nach S.) eine Fülle von Beobachtungen bezüglich der buchstäblichen Wahrheitsrede vor, die die überkommene Fixierung auf die Wahrprädikation zugunsten der Wahrperformation zu rechtrücken helfen.

In 38.[8] skizziert S., wie mit Hilfe der Abstraktionsmethode sprachliche Mittel mit Bedeutungsvokabular (auf etwas verschiedene Weisen) eingeführt werden können, mit denen man in korrekter Weise so reden kann, als redete man ‚realistisch‘ über außerhalb der Sprache liegende Bedeutungen bestimmter sprachlicher Ausdrücke (z. B. über von Aussagen beschriebene Sachverhalte). Bei dieser Einführung wird definitorisch zurückgegriffen auf den Wahrheits- und den Falschheitsprädikator – während in *Korrespondenztheorien* meistens umgekehrt die Wahrheit einer Aussage als das Bestehen des von ihr beschriebenen Sachverhalts definiert wird. – Zur erwähnten Einführung der Rede von Sachverhalten führt S. vorher die Rede von Gegenständen und Eigenschaften ein, und zwar so, daß ihnen Abstrakta bezüglich einer Bezeichnungsgleichheit von Nominatoren bzw. Präsentationsgleichheit von Prädikatoren entsprechen (B5).

In 39. setzt sich S. mit *Kohärenztheorien* der Wahrheit kritisch auseinander. Vorgebracht wird u. a. der Einwand der Unverständlichkeit; die Erläuterung der Kohärenzidee erfolge oft vornehmlich über Metaphern. Angefordert werden Explikationsangebote für die beanspruchte Kohärenzrede und dazu operable Regeln aus ‚kohärentistischem Geist‘, nach denen Autoren Wahrformationen vornehmen können. Darüber hinaus wird bezweifelt, daß der Ausdruck ‚Kohärenz‘ bei verschiedenen Autoren in derselben Bedeutung verwendet wird. – S. umreißt die Vorgeschichte und Geschichte der Kohärenztheorien und analysiert insbesondere Reschers kohärentistische Wahrheitskonzeption ausführlich. Dabei gelangt er zu der Diagnose, Reschers kriteriale Kohärenztheorie betreffe statt Wahrheit nur mutmaßliche Wahrheit, statt aletischer Akte nur epistemisch schwach qualifizierende Akte für Erkenntnis handlungen ‚unterhalb‘ der aletischen Vollzüge. Hat man eine inkonsistente Datenfamilie *X* erhalten, und ist eine Aussage *A* eine Konsequenz aus jeder ausgezeichneten maximalkonsistenten Untermenge von *X*, dann sollte man (nach der Analyse von S.) *A* höchstens vorläufig als mutmaßlich wahr klassifi-

zieren – und bereit sein, diese Klassifikation zu revidieren (B6). – S. geht u. a. noch darauf ein, daß die zu fordernde Konsistenz einer Sprache und deren Folgebeziehungen (sofern diese zur Wahrheitskonstitution eingeführt ist) zu einer gewissen Kohärenz ihrer Aussagen führen. Die Folgebeziehungen sollen nämlich »wahrheitserblich« sein, d. h. von wahren Aussagen immer nur zu wahren Aussagen führen. (Es gibt aber auch wahrheitserbliche Schlußregeln, die nicht zur Wahrheitskonstitution dienen.)

Zusammenfassung: Das Buch bietet eine Übersicht über eine Vielfalt traditioneller und aktueller Probleme zur Wahrheit. Für zahlreiche bis in die Gegenwart hineinreichende Kontroversen enthält es Analysen, die einvernehmliche Lösungen erhoffen lassen. Viele dieser Analysen führen zu dem Verdacht, daß bestimmte Kontroversen aus Unklarheiten von Ausdrucksweisen resultieren. Angefordert werden daher sprachliche Differenzierungen und Explikationen der verwendeten Ausdrücke statt bloßer Paraphrasen oder Metaphern an entscheidenden Stellen. Dazu enthält das Buch Ergebnisse einer umfangreichen ausgezeichneten Vorarbeit und klärt zahlreiche Mißverständnisse auf. – Ein besonderes Anliegen von S. ist es, pragmatische Defizite wie in herrschenden »realistischen« Bedeutungstheorien zu vermeiden. Er bemüht sich um operable Wahrheitskriterien und zeigt mit der Wahl seiner Beispielsprachen, daß er – in der Tradition von Hilbert bis Hinst – Sprachen mit einer in *perfekter* Weise operablen Performatik bevorzugt. Dies gibt Anlaß, noch einigen dadurch aufgeworfenen Fragen nachzugehen. Auch in dieser Hinsicht bietet das Buch eine sehr anregende Lektüre.

Ergänzende Bemerkungen

B1: Wie und inwieweit läßt sich die axiomatische Methode rechtfertigen? (Inwieweit) ist das Setzen von Axiomen ein (stark) aletischer Akt? Zur ersten Frage seien drei positive Teilerantworten angedeutet: 1. Z. B. die mathematische Gruppentheorie hat verschiedenartige »praktisch wichtige« Modelle. Aussagen über *alle* Gruppen sind in der Gruppentheorie *mit einem Male* beweisbar. Deren Axiome werden dabei nur als Annahmen benötigt. Für jede angebliche Gruppe muß jedoch extra nachgewiesen werden, daß sie tatsächlich die Axiome der Gruppentheorie erfüllt. 2. Die Aufstellung mengentheoretischer Axiome dient zur Einschränkung auf Beweismittel, von denen man die Widerspruchsfreiheit *erhofft*. (»Naive« mengen-

theoretische Annahmen führen zu bekannten Antinomien. – Der Vorteil der axiomatisch-mengentheoretisch aufgebauten Mathematik ist aber bisher problematisch.) 3. (Nicht nur) geometrische Axiome können im Zusammenhang mit technischen Normen zur *Planung* technischen Handelns dienen. Dies ist insofern gerechtfertigt, als »erfahrungsgemäß« Hoffnung auf Erfolg besteht – obwohl in der Geometrie nicht einfach »Erfahrungstatsachen beschrieben« werden.

B2: N besitzt zwar ein problemlos operables Performatik; ein Konsistenzbeweis für N kann aber nach dem sog. 2. Unvollständigkeitssatz von Gödel nicht einmal mit »entsprechenden« analysesprachlichen Mitteln gelingen. Zum Glück ist jedoch (wenigstens) ein »konstruktives« Modell M von N bekannt. Dieses liefert (noch verbesserungsfähige) »symbolische« Hilfsmittel zum Zählen und Rechnen (womit man sich manche Zählarbeit ersparen kann). Die (»deontische«) Unendlichkeit von M dient zur Vereinfachung der Theorie. (M ist als »Bestandteil« einer Sprache gegeben, auf die hier nicht eingegangen werden kann.)

B3: Die Betrachtung von (analysesprachlichen) Aussagen wie » N ist konsistent (d. h. *nicht* inkonsistent)« und » N ist unvollständig« legt es nahe, zur Analyse von N eine Sprache L zu benutzen, in der die Behauptung des *Negats* einer Aussage A dann und nur dann verboten ist, wenn die Behauptung von A nicht verboten ist, d. h. wenn es keine Regel von L verletzen würde, A zu behaupten (und evtl. vorher geeignete Vorbereitungen zu treffen). L ist dann »schwach vollständig«: Für keine Aussage A von L ist es verboten, A zu behaupten, und verboten, das Negat von A zu behaupten. Für »ungelöste Probleme« darf man allerdings »vorsichtshalber« vorläufig weder A noch das Negat von A behaupten. (Die Performatik von L ist jedoch nur auf eine etwas unvollkommene Weise operabel.) – Die Unvollständigkeit von N ist übrigens letztlich nicht *rein* deduktiv beweisbar: Für die Axiome und Folgebeziehungen- oder Schlußregeln, die man zu diesem Zwecke wählen könnte, müßte man zuerst zeigen, daß sie dazu geeignet sind.

B4: Z. B. durch die Peanoschen Axiome von N werden nach S. als Bedeutungen von Teilausdrücken die Null, die betreffende Identität, die Nachfolgerfunktion und damit alle natürlichen Zahlen festgelegt. Dies erinnert an die Rede von sogenannten »impliziten Definitionen«, die jedoch »vieldeutig« sind. Man kann nämlich Peano-Algebren (d. h. Modelle der Peanoschen Axiome 1. Stufe) mit Elementen sehr willkürlich gewählter Arten konstituieren; außerdem kann man jede Peano-Algebra zu einer zu ihr nicht isomorphen

Peano-Algebra erweitern (nach Skolem). Die implizite Definition der natürlichen Zahlen durch die Peanoschen Axiome läßt sich daher gegebenenfalls zu folgender *kontextabhängigen* Definition verfeinern: Eine natürliche Zahl ist ein Element der momentan betrachteten Peano-Algebra.

B5: Viele (vor allem feste) Körper können wir jedoch schon vorsprachlich sinnlich wahrnehmen, von ihrer Umgebung abgrenzen, unterscheiden und wiedererkennen. Andererseits haben wir dies für manche Körper erst auf Grund sprachlicher Hinweise oder auch anderer sprachlicher Vorbereitungen gelernt. (Sogar für manche Merkmale gilt z. T. entsprechendes.) Damit verwandte Fragen werden bereits im Abschnitt 23.[6] über die ostensive Einführung von Nominatoren differenziert behandelt.

B6: Auf Seite 494 unten wird angemerkt, daß die Vereinigung der Klasse aller maximalkonsistenten Untermengen einer Datenfamilie mit dieser zusammenfällt. Dazu beachte man, daß nur mutmaßlich wahre Aussagen in eine Datenfamilie aufzunehmen sind – und logisch-falsche Einzeldaten nicht zugelassen werden sollen. Ferner sind Einzeldaten wieder zu eliminieren, falls sich deren faktische Falschheit nachträglich herausstellt.

Peter Zahn (Darmstadt)

Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, hg. von Julian Nida-Rümelin, Verlag Alfred Kröner, Stuttgart 1996, 883 S., ISBN 3-520-43701-5. Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik (= Philosophie und Wissenschaft, Bd. 10), hg. von Jan P. Beckmann, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1996, 416 S., ISBN 3-11-014782-3.

Die Relevanz und Diskussion ethischer Fragen geht über die Grenzen einer akademischen Philosophie hinaus und wirkt sowohl in die einzelnen Fachwissenschaften als auch in die Öffentlichkeit hinein. Dieses gilt besonders für ethische Fragen und Probleme in der modernen Medizin, die im englischsprachigen Raum seit vielen Jahren öffentlich und wissenschaftlich fundiert diskutiert werden. Die im Vergleich dazu sich erst langsam entwickelnde deutschsprachige Literatur zur Medizinethik erfährt mit den von Nida-Rümelin und Beckmann herausgegebenen Bänden eine beachtenswerte Erweiterung. Während sich der von Beckmann vorgelegte Sammelband ausschließlich mit medizinischen Fragen beschäftigt, umfaßt

das von Nida-Rümelin herausgegebene Handbuch neben der Medizinethik andere Bereichsethiken, die fast ausschließlich von philosophischen Autoren geschrieben wurden. Hierzu gehören Ethik und Geschlechterdifferenz, politische Ethik, Rechtsethik, Wirtschaftsethik, ökologische Ethik, Tierethik, Genethik, Technikethik, Ethik der Medien und der Wissenschaft. Die vorliegende Sammelrezension muß sich auf den Bereich Medizinethik beschränken.

In einem programmatischen Einleitungskapitel „Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche“ führt der Herausgeber die potentiell aus allen Wissenschaftsbereichen kommenden Leser in theoretische Grundfragen der Ethik ein. Nach der Skizzierung verschiedener ethischer Paradigmen (Utilitarismus, Deontologie/kantische Ethik, Kontraktualismus, Liberalismus, Tugendethik) werden Probleme der Begründung und Erkenntnis in der Ethik umrissen. Hieraus ergibt sich die Frage nach Ethik als einer Wissenschaft und nach dem Verhältnis von theoretischer und angewandter Ethik. Nach Nida-Rümelin muß das traditionelle Verständnis einer „angewandten Ethik“, welches in der Tradition des frühneuzeitlichen erkenntnistheoretischen Rationalismus steht, scheitern, weil es nicht gelingt, deskriptive oder normative Urteile von lebensweltlichen Intuitionen unabhängig zu machen (57). Daraus folgt, daß angewandte Ethik keine bloße Anwendung normativer Theorie darstellt: „Wenn ethische Urteilsfähigkeit darauf beruht, zentrale Bestandteile unseres moralischen Überzeugungssystems zu rekonstruieren und zu systematisieren und auf diesem Wege Kriterien zu schaffen, die in solchen Situationen, in denen unser moralisches Urteil nicht eindeutig ist, Orientierung bieten, dann ist das ‚bottom-down‘-Vorgehen der traditionellen Methode angewandter Ethik unangemessen. Wenn wir zusätzlich die Annahme aufgeben, daß uns ein leicht zu rekonstruierendes System normativer Kriterien zur Verfügung steht, dann erhält die Anwendungsdimension der Ethik einen völlig neuen Status. Konkrete anwendungsorientierte Probleme der moralischen Beurteilung sind dann konstitutiver Bestandteil der ethischen Theorie selbst“ (60). Dabei erhalten „moralische Intuitionen“, oder besser „moralische Grundüberzeugungen“, die in der skizzierten rationalistischen Tradition diskreditiert wurden, eine zentrale Bedeutung für die angewandte Ethik. Gleichzeitig grenzt sich Nida-Rümelin jedoch von der Überhöhung der Intuition durch traditionelle Intuitionisten ab, indem er darauf hinweist, daß unsere moralischen Intuitionen bzw.

Grundüberzeugungen selbst von theoretischen Vorgaben beeinflusst, wandlungsfähig und durch Widersprüchlichkeit angreifbar und kritikwürdig sind. Pragmatisch räumt der Autor den moralischen Grundüberzeugungen eine relative Bedeutung ein, „wobei sich das relative Gewicht danach bestimmt, welche dieser moralischen Überzeugungen wir im Konfliktfalle aufzugeben bereit sind“ (61). Zusammenfassend kann es nach diesem Verständnis Ethik ohne Anwendung nicht geben, vielmehr muß sich die ethische Theorie in ihrer Anwendung in unterschiedlichen Bereichen bewähren. Um diese Forderung erfüllen zu können, könnte es sein, „daß die ethische Theorie, um adäquat zu sein, unterschiedliche Anwendungsbereiche normativen Urteils zu unterscheiden und für diese Anwendungsbereiche je spezifische Begrifflichkeiten und Kriterien zu entwickeln hat“ (62). Aus diesem Grunde müssen sich ethische Theorien an den Problemen ihrer Anwendung messen lassen. Für einzelne Praxisbereiche und gesellschaftliche Subsysteme könnten unterschiedliche normative Kriterien angemessen sein, die nicht auf ein einziges System moralischer Regeln und Prinzipien reduziert werden können. Bei der Anwendung folgt daraus, daß größere Komplexe menschlicher Praxis oder gesellschaftlicher Bereiche einer eigenen normativen Analyse in sog. „Bereichsethiken“ unterzogen werden. Diese „Bereichsethiken“, welche in jeweiligen Handbuchkapiteln vorgestellt werden, sind somit nicht nur pragmatische Gliederung, sondern auch Programm von „angewandter Ethik“. Seinem einführenden Kapitel hat der Herausgeber ein thematisch gegliedertes und teilweise kommentiertes Literaturverzeichnis beigefügt, das allgemeine einführende Literatur zur philosophischen Ethik und zu einzelnen theoretischen Ansätzen umfaßt. Darüber hinaus ist – der o.g. Konzeption folgend – jedem Handbuchbeitrag ein eigenes Literaturverzeichnis beigefügt.

Das Kapitel zur Medizinethik, verfaßt von der Ärztin und Medizinethikerin *Bettina Schöne-Seifert*, befaßt sich mit Fragen nach dem moralisch Gesollten, Erlaubten und Zulässigen im Umgang mit menschlicher Krankheit und Gesundheit. Der Leser erhält eine systematische Übersicht der gegenwärtigen medizinethischen Debatte in den USA und Westeuropa, die als Teil eines globalen, wertpluralistischen Diskurses verstanden wird. Dabei wird besonders auf die zeitgenössische angloamerikanische Literatur zur Medizinethik Bezug genommen, weil diese nach der Autorin „älter, etablierter und professioneller als diejenige in Westeuropa“ (553) sei. Im Gegensatz zur traditio-

nellen, auf den ärztlichen Berufsstand fokussierten Medizinethik (ärztliche Fürsorge- und Tugendethik), wird der Begriff einer modernen Medizinethik um die Perspektiven von Patienten, Pflegeberufen, Forschern, Kostenträgern etc. erweitert. Außerdem hat die amerikanische Bioethik seit den 70er Jahren durch die rechtliche wie ethische Stärkung von Patientenrechten (Patientenautonomie) eine neue Ausrichtung erfahren. Bio-medizinische Ethik oder Bioethik geht dabei über eine ärztliche Ethik weit hinaus, wobei wichtige Beiträge von kritischen, nicht aus der Medizin kommenden Wissenschaftlern und Bürgerrechtlern geleistet wurden. Durch die zunehmenden medizinischen Eingriffsmöglichkeiten sowie durch eine wachsende Pluralität der Lebensstile und Moralauffassungen wurde die traditionelle Autorität von Arzt und Forscher geschwächt. An ihre Stelle tritt ein wertpluralistischer, interdisziplinärer, öffentlicher Diskurs, in dem sich rationale und säkulare Argumente bewähren müssen.

Dabei betont die Autorin die für die gegenwärtige medizinethische Theoriedebatte zentrale Frage nach dem Verhältnis von Moraltheorien und praktischen, moralischen Urteilen im Einzelfall. Hier steht das „deduktive Anwendungsmodell fertiger moralischer Theorie“ dem Modell einer „puren Einzelfallerkenntnis oder Kasuistik“ (560) gegenüber. Diesen Extrempositionen wird, quasi als Mittelposition, ein Kohärenzmodell moralischen Urteilens gegenübergestellt, das angesichts einer essentiell unvollständigen Theorie eine partielle Kasuistik mit einbezieht. „Danach soll sowohl von ‚oben nach unten‘ als auch von ‚unten nach oben‘ argumentiert werden, so lange bis die im Licht des Einzelfalls u.U. veränderte Theorie dessen moralische Beurteilung begründen könne“ (561). In der Medizinethik spielen die von Beauchamp und Childress vorgeschlagenen Prinzipien und Regeln als sog. mittlere Ebene zwischen theoretischer Letztbegründung und praktischem Einzelfall eine wichtige Rolle. Die in ihrem kohärentistischen Rechtfertigungsmodell vorgeschlagenen vier Prinzipien „Autonomy“ (Respekt vor der Selbstbestimmung), „Nonmaleficence“ (Schadenvermeidung), „Beneficence“ (Fürsorge) und „Justice“ (Gerechtigkeit) sind vielfach als „Prinzipiendogma“ kritisiert worden, haben jedoch breite internationale Beachtung gefunden. Nach diesen Fragen zweiter Ordnung beschreibt und diskutiert Schöne-Seifert (theoretische) Grundfragen erster Ordnung: Begriff der Patientenautonomie, medizinischer Paternalismus, das Problem von Nichtwissen und Vorher-„Wissen“, die Kontroverse über Qualität bzw. „Heiligkeit“

des Lebens, die Debatte über „Personen“, Handeln, „Natürlichkeit“ und Verantwortung, Dammbruchargumente.

Im zweiten Teil des Handbuchbeitrags werden konkrete ethische Probleme und Fragen in der Medizin dargestellt. Dem Umgang mit Kranken wird dabei ein zentrales Kapitel (Nr. 4) gewidmet, in dem ethische Grundfragen des Arzt-Patienten-Verhältnisses, insbesondere die Aufklärung und Einwilligung (informed consent) und die Forschung mit Menschen thematisiert werden. Weitere Untersuchungen gelten ethischen Fragen am Lebende (Sterbehilfen, Hirntod), der Organtransplantation, der Fortpflanzungsmedizin, dem Schwangerschaftsabbruch und der Verteilungsgerechtigkeit von Ressourcen im Gesundheitswesen. In einem abschließenden kurzen Ausblick fordert die Autorin eine interdisziplinäre und wertpluralistische Medizinethik, die eine kompetente Analyse und Systematisierung der in der modernen Medizin entstehenden Fragen leistet. Schöne-Seifers Beitrag gibt eine aktuelle und umfassende Übersicht zu theoretischen und praktischen Problemen der modernen Medizinethik. Die Autorin hat eine Fülle von Literatur ausgewogen und verständlich referiert und stellenweise mit eignen Einschätzungen und Standpunkten ergänzt. Besonders hervorzuheben ist ihre klare, präzise und unpräzise Darstellungsweise, die sich wohltuend von den vielen nebulösen, wissenschaftlich wenig fundierten (Festtags-)Beiträgen abhebt. In der deutschsprachigen Literatur stellt der Handbuchbeitrag gegenwärtig wohl die kompetenteste und umfassendste Übersicht medizinethischer Probleme dar.

Der von Beckmann herausgegebene Sammelband zu medizinethischen Problemen enthält Vorträge, die 1991–1993 im Rahmen des *Forum Philosophicum* der Fern-Universität Hagen gehalten wurden. Neben drei medizinischen Autoren überwiegen auch in diesem Band die philosophischen Fachvertreter mit neun Beiträgen. Die Einzelbeiträge sind den drei Themenbereichen „I. Medizinische Ethik als Wissenschaftliche Aufgabe“, „II. Natur, Mensch, Person“ und „III. Gentechnologie, Humangenetik, Transplantationsmedizin“ zugeordnet.

Das einführende Kapitel des Herausgebers verbindet die genannten Themenbereiche und versucht damit die Einzelbeiträge in Beziehung zueinander zu setzen und in einen breiteren Kontext einzuordnen. Ausgangsüberlegung ist hierbei, daß medizinische Ethik nicht als Sonderethik verstanden wird, „sie ist vielmehr eingebettet in die allgemeine philosophische Ethik, von der sie sich

durch ihren vorrangigen Anwendungsbereich, nicht aber in der Art ihres wissenschaftlichen Vorgehens unterscheidet“ (7). Im Gegensatz zu Nida-Rümelins Konzeption der „Bereichsethiken“, wird hier auf die Rückwirkung von medizinischer Praxis auf die ethische Theorie nicht eingegangen, die Bezeichnung „medizinisch“ erfolgt hier lediglich aus pragmatischen Gründen. Beckmann betont, daß medizinethische Fragen weit über die Medizin hinaus in die Gesellschaft als ganze hineinreichen und es dort eines entsprechenden Diskurses bedarf, zu dem der Band einen Beitrag leisten möchte.

Im ersten Buchbeitrag untersucht *Felix Anschutz*, pensionierter Internist und dem medizinischen Leser durch seine Publikationen zum ärztlichen Handeln bekannt, die wissenschaftlichen Grundlagen der modernen Medizin. Erstaunlicherweise werden dabei nicht die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, sondern die geisteswissenschaftlichen Grundlagen der modernen Medizin aus der Sicht des Kliniklers betont. Für den Arzt tritt neben das naturwissenschaftliche Erklären und Wissen das geisteswissenschaftliche Verstehen und Deuten. Letzteres ist insbesondere für die individuelle Therapie eines Kranken (psychosomatische Sichtweise) von Bedeutung. Dieser Sichtweise schließt sich *Carl Friedrich Gethmann* in seinem Beitrag über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Medizin an. Medizin sei nicht als Naturwissenschaft, sondern als Kunst(fertigkeit) konstruiert, bei der neben das ärztliche Wissen das ärztliche Können tritt. Bereits die Begriffe „Krankheit“ und „Gesundheit“ seien normativer Natur und besitzen damit ethische Implikationen. Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit von Medizin und philosophischer Ethik verdeutlicht der Beitrag von *Wolfgang Kuhlmann* über Diskursethik und neuere Medizin am Beispiel der In-vitro-Fertilisation. Er fordert ein Verfahren, das eine Verbindung von rein deskriptiven medizinischen Fakten zu den damit verbundenen ethischen Aspekten herstellt und schlägt hierzu die Diskursethik vor. Wie die ethische Kompetenz von Ärzten in Lehre und Forschung verbessert werden kann, stellt der Hamburger Medizindidaktiker *Winfried Kahlke* anhand von sechs vorrangigen Lernzielen dar.

Der zweite Teil des Bandes enthält fünf Beiträge zum Komplex „Natur, Mensch, Person“. *Annemarie Gethmann-Siefert* untersucht die metaphysischen Voraussetzungen und praktischen Konsequenzen des „Prinzips Verantwortung“ bei Hans Jonas und weist seinen metaphysischen, an der Natur orientierten, „onto-theologisch[en]“ Be-

gründungsansatz zurück. „Dadurch ergibt sich die Paradoxie einer Beschneidung menschlicher Freiheit zugunsten der Realisation göttlicher Freiheit mittels der Freiheit der Natur“ (186), die den Menschen in seiner Handlungsfähigkeit einengt. Die Autorin zeigt an medizinethischen Beispielen (menschenswürdiger Tod und Transplantationsmedizin) die Problematik von Jonas Position. *Anemarie Pieper* diskutiert in ihrem Beitrag die ethischen Probleme der modernen Fortpflanzungstechnologien, insbesondere der In-vitro-Fertilisation. Die Autorin weist auf den ethisch zulässigen wie zweifelhaften Gebrauch dieser Methode hin und betont sowohl die Individualrechte von kinderlosen Paaren nach einem Kind als auch das Recht von Kindern auf Herkunft und Identität. Mißbrauchsmöglichkeiten können nach Pieper ein generelles Anwendungsverbot nicht begründen. Eine Regulierung der Fortpflanzungstechnologien muß durch einen ethischen Konsens der Handelnden, durch Ethikkommissionen und durch einen gesamtgesellschaftlichen Diskurs erfolgen, wobei Frauen durch ihre „Betroffenheitskompetenz“ und „transinstrumentelle Rationalität“ (225) paritätisch zu beteiligen sind. Die bei der In-vitro-Fertilisation entstehenden Embryonen stehen in der Bundesrepublik nach dem Embryonenschutzgesetz unter besonderem rechtlichen Schutz (z.B. Verbot der „verbrauchenden Embryonenforschung“). Den ethischen Problemen der Embryonenforschung widmet sich *Dieter Birnbacher* in seinem Beitrag. Nach einer Darstellung und ethischen Analyse der gegenwärtigen Kontroverse über die Zulässigkeit der Forschung mit menschlichen Embryonen (Unterscheidung Handlungsweisen versus Handlungsmotive, Frage der Potentialität, Dambruchargumente, gefühlsmäßige Widerstände) kommt der Autor zum Ergebnis, daß Embryonenforschung moralisch zulässig und die Strafandrohung im deutschen Embryonenschutzgesetz aus ethischer Sicht fragwürdig ist. Dagegen lehnt Birnbacher die Keimbahntherapie beim Menschen ab. Der Anatom *Günter Rager* weist aus biologischer Sicht auf die Kontinuität der Embryonalentwicklung hin, die keine plausiblen Grenzziehungen zulasse. Daher handle es sich beim Embryo von Anfang an um menschliches Leben. Auch der Versuch, den Personenstatus des menschlichen Embryos anhand des Differenzierungsbeginns seines Nervensystems (ab dem 16. Tag, Konzept des „Hirnlbens“ von Hans-Martin Sass) festzumachen, lehnt der Verfasser mit dem Hinweis auf die Kontinuität von Synapsenentwicklung und Nervenzellvernetzung ab. Daher müßten alle statischen Vorstellungen von Person-

sein scheitern. Adäquater wäre ein dynamisches Konzept des Personseins, das nicht von der aktuellen Kontinuität eines Selbstbewußtseins abhinge. In diesem Sinne besteht für Rager kein Unterschied zwischen einem schlafenden Erwachsenen und einem menschlichen Embryo. Der Begriff der Person wird von philosophischer Seite in *Jan Beckmanns* Beitrag nochmals aufgenommen. Die traditionellen Auffassungen von Person (Boethius, Locke) würden den medizinethischen Erfordernissen nicht gerecht. Dagegen favorisiert der Autor Parfits prozessuralen Person-Begriff, welcher der veränderlichen Eigenschaft von Personalität Rechnung trägt. Hiernach ist Person-Sein keine Eigenschaft, die ein Lebewesen besitzt und die sich anhand biologischer Voraussetzungen festmachen ließe, sondern ein Prozeß, der durchlaufen wird. Am Beginn dieses Prozesses steht nach Beckmann die Zuerkennung des Personenstatus durch die Gesellschaft, der einmal erteilt, nicht widerrufen werden könne (relationales Phänomen).

Im dritten Teil des Sammelbandes werden ethische Probleme der Gentechnologie (Siep), der Humangenetik (Honnefelder) und der Transplantationsmedizin (Schwemmer) diskutiert. *Siep* geht in seinem Beitrag (wörtlich auch in Ach/Gaidt [Hg.], Herausforderung der Bioethik, Stuttgart 1993) ausführlich auf wissenschaftsgeschichtliche Vorüberlegungen ein, um dann in vergleichsweise knappen Abschnitten die Grenzziehung gentechnischer Veränderungen der Natur und ethische Probleme bei der gegenwärtigen Anwendung der Gentechnologie zu untersuchen. Ethisch erlaubt sind nach Siep nur gentechnologische Veränderungen, die unmittelbar der Vermeidung bzw. der Behandlung schweren Leidens dienen, wenn hierzu keine Alternativen bestehen. Als ethisch bedenklich stuft er jede darüber hinausgehende gentechnologische Veränderung der Natur ein. Das Konzept der Menschenwürde steht im Mittelpunkt von *Honnefelders* Beitrag zu ethischen Problemen der Humangenetik. Diese wird einerseits als individuelle Würde (Recht auf Achtung der Autonomie und Subjekthaftigkeit des Einzelnen) und andererseits als Würde der Artnatur des Menschen (Recht auf Achtung der naturgegeben psychosomatischen Einheit des Menschen) verstanden. In diesem Kontext dürfen die Begriffe Gesundheit und Krankheit nicht quantitativ als objektiv naturwissenschaftlich bestimmbare „genetische Normalität“ bzw. Abweichung verstanden werden, sondern es muß nach Honnefelder am qualitativen normativ-praktischen Krankheits- und Gesundheitsbegriff festgehalten werden. Auf dieser Grundlage kann eine ethisch ver-

antwortbare Humangenetik praktiziert werden, die einen Automatismus von genetischer „Therapie“ bei gesellschaftlich nicht erwünschten genetischen Abweichungen jenseits der Würde des Menschen verhindert. Auch der letzte Beitrag von *Oswald Schwemmer* zu ethischen Problemen der Transplantationsmedizin geht von der Menschenwürde und Kants Prinzip der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen aus. Ethische Probleme bestehen insbesondere auf der Seite der Organentnahme (Hirntodkriterium, postmortale Rechte, Zustimmungsregelung, Stellvertreter-Entscheidung). Brisante ethische Fragen sieht der Autor bei der kommerziellen Organentnahme, dem Organhandel, Allokationsfragen und der Züchtung von Zellkulturen aus Spendergewebe in Forschung und Industrie. Der Beitrag wird im Anhang durch ein ausführliches interdisziplinäres Literaturverzeichnis ergänzt, das die Fachliteratur jedoch nur bis 1990 berücksichtigt. Leider wurde im anwendungsorientierten Themenbereich „Gentechnologie, Humangenetik, Transplantationsmedizin“ kein medizinischer oder naturwissenschaftlicher Beitrag aufgenommen.

Jochen Vollmann (Berlin)

Norbert Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* (= AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 2), Paderborn 1995, 491 S., ISBN 3-87088-872-5.

Der Titel des Buches mag vielen heute als ein Atavismus erscheinen. Ist die philosophische Frage nach Gott nicht längst obsolet geworden, höchstens noch interessant für philosophische Archäologen? Oder hat F. die Philosophie wieder in den Dienst der Theologie gestellt? Der Untertitel „Ein Gang durch ihre Stationen“ verrät noch nichts. Er kann einen historischen oder systematischen Gang oder beides zusammen bedeuten.

F.s Werk erscheint in einer Reihe von „Lehrbüchern zur katholischen Theologie“. Doch „Lehrbuch“ will es gar nicht sein (weil die Philosophie über Gott recht wenig zu lehren habe), sondern ein „Lernbuch“ (15f.), das durch Wiederholungen einen oder mehrere Grundgedanken einprägen soll. Als Zielgruppe muß man zunächst wohl die katholischen Theologen bzw. die Theologiestudenten ansehen. Tritt also ein genuin philosophischer Anspruch zugunsten der „Lehrbarkeit“ von vornherein zurück?

Der Titel und die Reihe, in der er erscheint, er-

wecken für den Philosophen Erwartungen und Befürchtungen zugleich. Sehen wir, was sich dahinter verbirgt.

Ausgangspunkt ist für F. die Feststellung, daß jede Art von Fragen nach Gott in dem „Ungenügen an der Endlichkeit“ (11) gründe, dem die Frage nach der Unendlichkeit entspringe. Der Verf. betrachtet es als seine „vordringlichste Aufgabe“ (12) aufzuweisen, daß die Frage nach dem Unendlichen sich als philosophische Frage nach Gott verstehen läßt und nicht als „kindliche Träumerei“ (12) abgetan werden kann.

Ihm ist es darum zu tun, nach Gott zu fragen, nicht eine philosophische Gotteslehre auszuarbeiten. (22) Deswegen ist Thema des Buches zunächst weniger Gott selbst als vielmehr der Mensch, der (nach Gott) fragt. Er will „die Gottesfrage als notwendige, aber unlösbare Aufgabe der Philosophie“ (26) aufweisen.

In einem 1. Teil (37–100) geht es um den „Menschen als Ort und Träger der Gottesfrage“. Schon hier wird eine „Skepsis“ gefordert, die offen ist für die Wahrheit, ein „Skeptizismus“ zurückgewiesen, der dogmatisch Wahrheit als nicht erreichbar ablehnt. (Diese Begriffe werden nicht immer trennscharf verwendet! Das ist der einzige gewichtige Kritikpunkt, den ich an dem Buch anbringen möchte. „Skepsis“ ist – wie der Name schon sagt – „prüfendes“ Denken, das die Defizienz unseres Denkens und Redens [nicht nur der Rede von Gott] aufweist und schließlich zum Wissen des Nichtwissens kommt. Das ist ja gerade das Grundanliegen des Autors. – Ein zweiter, weniger wichtiger Kritikpunkt betrifft den „Stichwortindex“: Dieser erfaßt nicht „Sachen“, sondern nur „Worte“, Termini, davon werden jedoch – wie es scheint – alle Fundstellen angegeben. Es fehlen Unterstichworte. Das schränkt seine Verwendbarkeit auf rein statistische Zwecke ein.) Das sokratische Wissen um das Nichtwissen, das sich als „Lösung“ des Wahrheitsproblems anbietet, trägt das ganze Buch. F. macht sich Platons „Grundvision“ (85 zu Pol. 505a–517a) zu eigen, die hinzielt „von entworfenen Voraussetzungen ausgehend auf den voraussetzungslosen Anfang“ (85; Übersetzung von Pol. 510b). Platon, Augustinus und Kant zeigen sich als die für diese Fragestellung entscheidenden Denker.

Die skeptische Grundhaltung verbietet jede definitive Aussage über das Wesen Gottes. Da aber jede Aussage „definitiv“ ist, müßten wir eigentlich verstummen. Der 2. Teil (101–170) sucht deshalb nach Möglichkeiten, etwas über Gott auszusagen, ohne ihn damit festzulegen. F. findet die Methode der „Infinition“ als Gegensatz zur „De-finition“.

Infinitionen finden sich z.B. schon bei Thomas von Aquin (*Quinque Viae*), bei Cusanus, Leibniz und Kant. „Infinition“ bedeutet eine „Verunendlichung des Endlichen von innen her“ (122). Die intendierte Vollkommenheit, das wird F. nicht müde zu betonen, kann jedoch inhaltlich nicht gedacht werden, noch ist sie für den Menschen innerweltlich herstellbar. Es bleibt nur die Hoffnung, sie einmal zu erreichen. Und diese drückt sich aus in den genannten „Infinitionen“.

Der 3. Teil (171–305) widmet sich den sogenannten Gottesbeweisen und ihrer Kritik. „Der nach Gott Fragende sucht den *absoluten Ursprung*, das *absolute Getragensein* und die *absolute Zukunft* von Welt und Mensch in höchster Vollkommenheit.“ (169) Es ist keine Frage, daß sich das Absolute nicht „beweisen“ läßt. Aber es ist erforderlich, „zugleich die *Grenzen* und die *positiven Möglichkeiten* in der Intention der Gottesbeweise methodisch zu reflektieren“ (171). Die philosophischen Argumente zum Aufweis der Existenz Gottes bleiben hinter dem Ziel zurück, aber sie sind „Wegzeichen des endlichen Denkens ...“, die in die Transzendenz weisen“ (177). Beispiele: Anselm, Thomas, Cusanus, Descartes, Kant, Hegel, Levinas. Das Ziel der Gottesbeweise kann nicht mehr sein als die Möglichkeit aufzuzeigen, daß die Welt göttlichen Ursprungs sein kann.

Die Kritik der „Beweise“ und der Aufweis ihrer Inadäquatheit widerlegt zugleich auch die Argumente der Gottesleugner. Dem Menschen bleibt die Freiheit, die „Beweise“ als Wegweiser anzunehmen oder abzulehnen. In der Begegnung mit diesem Denken muß er sich jedoch entscheiden, und die Konsequenzen aus seiner Entscheidung ziehen. (vgl. 229)

Als Vertreter der „Gegenbeweise“ werden Feuerbach, Nietzsche, Cusanus, Sartre, N. Hartmann, W. Welsch herangezogen.

Im 4. Teil (306–365) wird der „Gott der Philosophen“ mit dem „lebendigen Gott des Glaubens“ konfrontiert. Platon, Aristoteles, Pascal, Kant und Heidegger kommen zu Wort. Platons Gottesgedanke „zeichnet sich durch unmittelbare Erfahrbarkeit aus, die sich aber gegen seine volle theoretische *Erfassung* sperrt“ (312). Menschliche Weisheit gipfelt im Wissen um das Nichtwissen. Darin sieht F. eine „große Nähe zur Religion“ (312). Für Aristoteles ist Gott „Denken des Denkens“. Auch seine Position behält ihren Stellenwert, solange Theologie eine „vernünftige Aufweisung“ Gottes versucht. Pascals Abwendung vom „Geist der Geometrie“ hin zum „lebendigen Gott des Glaubens“ steht im Mittelpunkt. Nach einer Diskussion der Kantischen Kritik der Gottes-

beweise kommt Heidegger zu Wort. Heideggers Ansatz ist phänomenologisch; daher spielt die Gottesfrage bei ihm keine Rolle. Seine Fundamentalfrage ist die nach dem Sinn von Sein. Doch schließt F. seine Überlegungen zu Heidegger wie folgt: „Heideggers metaphysikkritisches Denken kann demgemäß als eine negative Vorbereitung der möglichen Ankunft eines *wahren und lebendigen Gottes* verstanden werden, zu dem der Mensch *beten*, dem er *opfern*, vor dem er *aus Scheu ins Knie fallen*, *musizieren* und *tanzen* kann (IuD 64).“ (361)

Propagiert wird für die Gegenwart ein Gottdenken, das sich „stets nur in *Wegen der Gottsuche* dokumentieren kann, nicht in dogmatischen Darstellungen, die von eigenmächtigem *Gottfinden* künden“ (365).

Der 5. Teil (367–416) sucht solche Wege des philosophischen Gottdenkens, die nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientiert sind. Ziel ist ein „nicht-metaphysikalisches“ Gottdenken, das F. v. a. bei Augustinus und Cusanus findet und in der Phänomenologie des „Anderen“ bei Levinas. Bei diesen drei Denkern, im besonderen in der Uneinholbarkeit des „Anderen“, findet F. zu seinem philosophischen Ansatz zurück und endet mit Levinas im „althergebrachten Wissen des Nichtwissens“ (411). Dieses Wissen ist kein Bestand, sondern wird gedeutet als ein bleibender Anspruch an den Menschen. Die philosophische Frage des Menschen nach Gott kommt also nicht zum Stehen, sondern mündet in einen Grenzgang zwischen Philosophie und Theologie.

Sehen wir vom Ende des Buches her noch einmal auf die Überlegungen zu Titel und Reihe zurück. Der Anspruch war kein geringer, selbst wenn man – wie es wohl gemeint ist – die Betonung auf „Die *philosophische* Frage nach Gott“ legt, und nicht auf „Die *philosophische* Frage ...“. Diesem Anspruch ist der Autor in hohem Maße gerecht geworden, indem er sich für eine detailliertere Erörterung auf wichtige „Stationen“ der philosophischen Gottesfrage beschränkt hat, in die viele Querverweise und Ergänzungen eingearbeitet sind. Auf diese Weise ist es ihm gelungen, einen historischen Durchgang von Platon bis Heidegger zu verbinden mit einer systematischen Aufarbeitung des Themas. Klar treten die wesentlichen Aspekte und die Vertreter dieser Gedanken hervor. Neben den großen Linien kommen auch die Verzweigungen nicht zu kurz. Deshalb erhebt das Werk mit Recht den Anspruch, ein „Lehrbuch“ bzw. „Lernbuch“ zu sein. Dem kommt auch entgegen, daß die einzelnen Denker im Original gelesen werden, wobei alle fremdsprachigen Zitate entwe-

der übersetzt oder paraphrasiert werden. Die Darstellung und Kritik der Denker, die genauer betrachtet werden, kann jeweils als eine gute Einführung in ihre Philosophie gelten. Aber das „Lehrbuch“ bietet mehr als eine rein plakative Darstellung des Themas. Es ist dem Autor gelungen, sein philosophisches Grundanliegen und dessen Zusammenhang mit der zu verhandelnden (Gottes-)Frage deutlich zu machen. Es geht ihm darum, das „Wissen um das Nichtwissen“ ernstzunehmen, und von dieser (recht verstandenen) „Skepsis“ ausgehend weiterzufragen. Wie solches Fragen aussehen kann, hat er vorbildlich vorgeführt am Thema der philosophischen Frage nach Gott.

Manfred Negele (Augsburg)

Peter Rinderle, *Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik* (= *Alber-Reihe Praktische Philosophie*, Bd. 53), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1998, 344 S., ISBN 3-495-47872-8.

Unter den meisten Moral- und politischen Philosophen herrscht Einigkeit darüber, daß die Veröffentlichung von John Rawls' *A Theory of Justice* im Jahre 1971 einen, wenn nicht den zentralen Meilenstein bei der Rehabilitierung der praktischen Philosophie darstellt. Es ist insbesondere diejenige Diskussion, die unter dem Namen „Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse“ bekannt geworden ist und welche im deutschen Sprachraum gegenüber der vornehmlich US-amerikanischen Debatte mit einer Verzögerung von einigen Jahren aufgenommen wurde, die den Fokus der Interessen der Mehrzahl der systematisch orientierten politischen Philosophen bildete. Es wurde häufig bedauert, daß sich Rawls in seinen neueren Schriften weit von seinen ursprünglichen Zielen entfernt und den Kommunitaristen zu viel „geschenkt“ hat. Nach Meinung des Rezensenten ist es das wichtigste Verdienst von Peter Rinderle, daß er dem Leser die Kontinuität und die argumentative Fruchtbarkeit des Rawlsschen vertragstheoretischen Ansatzes vor Augen zu führen weiß. Rinderle begibt sich bezeichnenderweise nicht auf die ausgetretenen Pfade der Diskussion zwischen liberalen Vertragstheoretikern und Kommunitaristen; als Bezugspunkt seiner Ausführungen wählt er vielmehr die Auseinandersetzung zwischen Rawls auf der einen Seite und utilitaristischen Opponenten auf der anderen, wobei sich Rinderle hier insbesondere auf Parfit, Hare und Hardin stützt. Dieser Diskussion ist in der deutschsprachigen Philosophie bisher nicht gebührende Auf-

merksamkeit geschenkt worden, und somit stößt Rinderle mit seiner Schrift in eine empfindliche Lücke der politikphilosophischen Literatur vor.

Neben der systematischen Rekonstruktion der Diskussion zwischen der Rawlsschen Vertragstheorie einerseits und zentralen utilitaristischen Positionen andererseits verfolgt Rinderle das systematische Ziel, eine Theorie politischer Vernunft zu entwickeln. Genauer geht es ihm darum, die „Struktur und Dynamik der politischen Vernunft“ zu bestimmen. Dieses Unterfangen hat man mit Rinderle als den Versuch zu verstehen, aufzuzeigen, welche unterschiedlichen Begründungstypen auf welche spezifische Weise im Kontext des Problems politischer Rechtfertigung voneinander zu unterscheiden sind, und wie diese in einer begründungstheoretischen Argumentation und auch in der gesellschaftlichen Praxis relevant werden (können).

In einer unter der Überschrift „Die Aufgaben der politischen Philosophie“ stehenden Einleitung werden zunächst die zentralen Aufgaben benannt, vor denen die systematisch orientierte politische Philosophie steht. Rinderle interessiert hierbei zunächst das Begründungsproblem, mit Bezug auf das er den Rawlsschen Ansatz als einen argumentativ fruchtbaren Ausgangspunkt identifiziert.

In Kapitel 1 („Gesellschaftsvertrag oder größter Gesamtnutzen?“) kontrastiert Rinderle Kontraktualismus und Utilitarismus, wobei er diese beiden Theorietypen als die wichtigsten Begründungsansätze in der zeitgenössischen politischen Philosophie ansieht. Unter Rückgriff auf die in den neueren Rawlsschen Arbeiten verwendete Terminologie bindet Rinderle die Gegenüberstellungen der vertragstheoretischen und der utilitaristischen Konzeptionen in die Diskussion um den Begriff praktischer Vernunft ein. Von dem von Rawls prominent verwendeten Begriff der *öffentlichen Vernunft* grenzt Rinderle hierbei das Konzept der *politischen Vernunft* ab. Bei letzterer geht es um diejenigen Aspekte gesellschaftlichen Zusammenlebens, die mit dem Problem der Legitimation politischer Macht zusammenhängen.

In Kapitel 2 („Die grundlegende Intuition der Vertragstheorie“) wird der argumentative Bezugspunkt charakterisiert, mit Bezug auf den die Diskussion zwischen vertragstheoretischen und utilitaristischen Ansätzen untersucht werden soll. Rinderle identifiziert die „Intuition von der Verschiedenheit von Personen“ als diejenige Voraussetzung, aus der der Kontraktualismus sowohl grundlegende Züge seiner argumentativen Struktur als auch gegen den Utilitarismus gerichtetes kritisches Potential zu gewinnen können meint.

Personen sind für den Kontraktualisten, grob gesprochen, in dem Sinne verschieden, als es illegitim wäre, die Idee individueller Zweckrationalität auf ein Kollektiv von Personen auszuweiten, um so die Begründung politischer Moral zu ermöglichen. So verstanden bringt die Intuition von der Verschiedenheit von Personen diejenige Trennung von Moralität und Rationalität mit sich, die für einen kantianisch geprägten Kontraktualismus wie etwa die Konzeption von Rawls typisch ist. Insofern der Utilitarismus jedoch genau in der Übertragung der Konzeption individueller Zweckrationalität auf ein Kollektiv besteht, ist die Intuition von der Verschiedenheit von Personen zumindest dem Anspruch nach eine wichtige Prämisse für ein antiutilitaristisches Argument.

In den sich anschließenden Kapiteln 3 bis 5 stellt Rinderle mit den utilitaristischen Konzeptionen von Parfit (Kapitel 3), Hare (Kapitel 4) und Hardin (Kapitel 5) drei verschiedene Möglichkeiten vor, mit der genannten Herausforderung aus utilitaristischer Perspektive umzugehen.

Aus Parfits reduktionistischer Metaphysik von Personen, die letztlich darauf hinausläuft, unsere Intuitionen über die über die Zeit hinweg bestehende Identität von Personen weitgehend aufzugeben, folge die Ablehnung der *Prämisse* des genannten antiutilitaristischen Arguments. Personen sind in Wirklichkeit doch nicht in dem Sinne verschieden, wie es der Kontraktualismus behauptet, und daher sei die zu einer utilitaristischen Konzeption führende Ausweitung des Begriffs individueller Rationalität auf Kollektive für die Moralbegründung unausweichlich.

Rinderles Rekonstruktion der *Hareschen* utilitaristischen Konzeption stellt diese als eine dar, welche die Intuition von der Verschiedenheit von Personen zwar ernst nimmt, die sie jedoch als kompatibel mit einer utilitaristischen Konzeption dastehen läßt. Es wird entsprechend nicht die wichtigste Prämisse des antiutilitaristischen Arguments angezweifelt, sondern vielmehr dessen Korrektheit.

Nach Rinderle hat man schließlich *Hardins* Theorie so zu verstehen, daß diese sowohl die Intuition von der Verschiedenheit von Personen ernst nimmt als auch die Korrektheit des kritischen Arguments akzeptiert, daß jedoch die Relevanz dieses Arguments angezweifelt wird. Insofern der Kontraktualismus auf kontrafaktischen Annahmen und Überlegungen beruhe, der Utilitarismus sich jedoch auf konkrete gesellschaftliche Realität zu beziehen vermag, bleibe dieser von dem vermeintlichen Einwand – so Rinderles Rekonstruktion von *Hardins* Auffassung – unberührt.

In den Kapiteln 6 („Die Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien“) und 7 („Die motivationale Dynamik der Vernunft“) argumentiert Rinderle unter Bezugnahme auf neuere Arbeiten von Rawls, daß der Kontraktualismus in der Lage ist, mit allen drei der genannten utilitaristischen Gegenargumenten umzugehen. Entsprechend sei zwar der Utilitarismus als eine derjenigen „umfassenden Lehren“ (*comprehensive doctrines*) denkbar, von deren Vielfalt eine politische Gemeinschaft häufig geprägt ist. Er könne jedoch nicht als Basis einer *politischen* Moralität dienen. Indem er auf den Einwand der vermeintlichen Irrelevanz des Arguments eingeht, das sich auf die Verschiedenheit von Personen bezieht, macht Rinderle deutlich, daß die Vertragstheorie keineswegs – wie etwa Hardin behauptet – eine nur unter kontrafaktischen Idealbedingungen sinnvoll anwendbare Konzeption ist, sondern daß sie vielmehr auch mit „nicht-idealen Umständen“ umzugehen in der Lage ist und für diese Aussagen bereitstellen kann.

Im Zuge der Argumentation in den Kapiteln 6 und 7 konturiert Rinderle seine Antwort auf dasjenige Problem, das er das der „Bestimmung der Struktur und der Dynamik der politischen Vernunft“ nennt. In weitgehender Konvergenz mit Rawls' Auffassung gelangt er zu einer kantianischen Konzeption. Es gilt nach Rinderle, einerseits zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch, andererseits zwischen reinem und empirischem Vernunftgebrauch zu unterscheiden. Im Bereich der praktischen Vernunft können der reine und der empirische Vernunftgebrauch nicht aufeinander reduziert werden, und dem reinen Vernunftgebrauch komme eine Priorität zu. Die Dynamik politischer Vernunft zeige sich nun darin, daß die Vertragstheorie in einem sich über die Zeit hinweg erstreckenden Wechselspiel zwischen der Analyse realer („nicht-idealer“) Gegebenheiten und der Entwicklung („idealer“) Gesellschaftskonzeptionen verstanden und angewendet werden kann.

In einem Schlußkapitel („Die Selbstbezeugung der Vernunft“) geht Rinderle auf die Frage ein, in welchen Praxisbereichen sich die verschiedenen Modi und Anwendungsfelder der Vernunft nachweisen lassen, um auf diese Weise seine These zu stützen, daß seine Konzeption der Struktur und der Dynamik politischer Vernunft mit Bezug auf das menschliche Vernunftvermögen angemessen ist.

Indem Rinderle die „Intuition von der Verschiedenheit von Personen“ als Organisationsprinzip wählt, mit Bezug auf das er die Auseinanderset-

zung zwischen vertragstheoretischen und utilitaristischen Ansätzen gruppiert und rekonstruiert, ist ihm eine interessante eigenständige Rekonstruktion gelungen, die das auch nach Meinung des Rezensenten äußerst fruchtbare Potential vertragstheoretischer Positionen und insbesondere die Kontinuität der Rawlsschen Konzeption erkennen läßt. Ungeachtet dieser Einschätzung seien im folgenden zwei kritische Punkte benannt:

1. Der notwendigerweise in einer Gratwanderung bestehende Versuch, die Einführung in eine Diskussion und entsprechend die Rekonstruktion einer tatsächlichen Debatte mit einer systematisch-argumentativen Zielsetzung zu verbinden, ist Rinderle nach Meinung des Rezensenten nicht stets in idealer Weise gelungen. Rinderle schreibt, daß er vertragstheoretische und utilitaristische Ansätze „gegeneinander antreten“ lasse – und darauf, daß das Resultat dieses „hypothetischen Dialogs“ in seinem eigenen Recht interessant ist, ist oben bereits hingewiesen worden –, die tatsächliche Struktur der Diskussion – und auch diese hat Rinderle, zumindest dem Anspruch nach, rekonstruieren wollen – ist auf diese Weise jedoch nicht erkennbar.

2. Obgleich Rinderle das Verhältnis zwischen kontraktualistischen und utilitaristischen Ansätzen nach dem „argumentativen Schlagabtausch“ durchaus komplex beschreibt – und den Utilitarismus keineswegs vollständig aus der argumentativen Arena verbannt –, erscheint es dem Rezensenten problematisch, Vertragstheorie und Utilitarismus begründungstheoretisch „auf dieselbe Stufe zu stellen“. Utilitaristische Konzeptionen können als materiale Theorien in demselben Sinne verstanden werden, in dem Rawls' Konzeption der „Gerechtigkeit als Fairness“ eine Theorie erster Stufe ist, während Vertragstheorien zunächst „nur“ einen Begründungsrahmen darstellen, dessen materiale Implikationen offen sein können. Da insbesondere Rawls selbst schon in seinen frühen Schriften eine relativ scharfe Trennung zwischen begründungstheoretischem (in seinem Fall: vertragstheoretischem) Rahmen einerseits und materialer Gerechtigkeitstheorie andererseits vertritt, würde man sich von Rinderle in dieser Sache eine ausführlichere argumentative Stützung seiner methodischen Ausgangsthese wünschen.

Es ist zu hoffen, daß Rinderles Schrift mit dazu beiträgt, daß ein wichtiger Strang der politikphilosophischen Diskussion, der hierzulande bislang wenig beachtet worden ist, in Zukunft stärker zum Fokus philosophischer Aufmerksamkeit wird.

Thomas Schmidt (Göttingen)

David Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press 1997, XIV + 279 S., ISBN 0-521-55191-9.

Manche Ideen gehen seltsame Wege. David Runciman rekonstruiert und erzählt in seinem ausgezeichneten und dichten Buch die komplizierte Reise eines speziellen Ideenbündels und vor allem Problembestandes spezifisch neuzeitlicher politischer Theorie vom England des 17. Jahrhunderts, über eine spezifisch deutsche Tradition des 19. Jahrhunderts zurück ins United Kingdom des frühen 20. Jahrhunderts. Doch mehr als nur eine Geschichte der Zirkulation spezieller Bestände, „a history containing a clear narrative thread“ (XII), ist Runcimans Buch, in der Reihe „Ideas in context“ erschienen, auch eine Geschichte des Vergessens, der Fehldeutungen und Mißverständnisse, letztlich eine des Scheiterns.

Ausgangspunkt bildet eine Problemstellung, die für die politische Theorie, zumal der Neuzeit, zentral ist, wie sich nämlich einzelne oder vereinzelt Menschen, Individuen, zu Gruppen oder Assoziationen zusammenschließen, welcher Status diesen Gruppen zukommt und wie sich das Verhältnis zwischen diesen Assoziationen und dem Staat bestimmen läßt oder lassen könnte. Ruht die Identität des Staates „on the identity of associations other than itself“ (3), wird es unumgänglich, diese Identität sowohl von Assoziationen als auch des Staates näher zu bestimmen und gleichzeitig zu überlegen, ob der Staat eine Gruppe unter anderen oder eine Assoziation sui generis mit etwa außerordentlichen Kompetenzen sei. Dafür steht ein Konzept bereit, das durch Thomas Hobbes eine spezifisch politische Interpretation erfahren hat: das Konzept der Person. So rückt nicht primär die Frage nach der Soziabilität der Menschen in den Vordergrund, sondern „the ability (of associations and the state A. T.) to bear the character of persons“ (3). Daher widmet sich das erste thematische Kapitel (6–33) einer detaillierten Analyse der diversen Begriffe von Person, die Hobbes in der Beschreibung der Genese und internen Organisation des Staates oder commonwealth gebraucht. Ziel dieser Untersuchung ist es, die Ambivalenzen und Widersprüche herauszuarbeiten, die Hobbes' Diskussion und Schemata von Person durchziehen. Ausgehend von Hobbes' Differenzierungen zwischen „natural persons“, „artificial persons“ and „fictitious persons“ (8), zeigt Runciman überzeugend, daß Hobbes gegen seine eigene Intention einen fast schon katastrophalen Widerspruch produziert. Denn obwohl es im Rahmen der Souveränitätslehre unumgänglich ist, daß der Staat den

Assoziationen den Status einer (künstlichen) Person erst verleiht und sie dadurch erzeugt, vermag Hobbes nicht zu erklären, wie und woher der commonwealth seinerseits selber seine Personalität gewinnt, um über den Status einer „fiction“ (11) hinauszukommen. Eine der Konsequenzen dieser Erklärungslücke besteht darin, „that it is possible for the state to generate its own personality, but only if other groups can do likewise“ (32). Damit aber würde nicht nur die Personalität (ob natürlich oder künstlich) von Gruppen der des Staates immer vorausgehen, so daß der Staat keine Gruppenpersonalität zu verleihen, sondern schlicht anzuerkennen hätte, sondern der Anspruch des Staates auf absolute Souveränität wäre sowohl unbegründbar, unberechtigt als auch abgeleitet. Seine Macht bräche sich an den Assoziationen und beschränkte sich u.U. auf eine rein moderierende Rolle. Genau diese Möglichkeit der Delegitimierung und Begrenzung staatlicher Souveränität durch Assoziationen mit quasi natürlichen Rechten firmiert als Generalnenner und Basisintention jener politiktheoretischen Ansätze, denen sich Runciman im weiteren Verlauf zuwendet, nämlich der politischen Theorie Otto von Gierkes und der auf ihn je speziell rekurrierenden britischen Pluralismustheoretiker wie etwa Maitland, Cole und Laski. Dabei ist Runciman sich wohl bewußt, daß Gierke und die britischen Pluralisten nur sehr begrenzt die explizite Auseinandersetzung mit Hobbes suchen und führen. Jedoch ist es aus heuristischen Gründen sehr einsichtig, Hobbes profilierend als Kontrastfolie in den Hintergrund zu projizieren. Dies zumal dann, wenn sich als eine Art Gravitationszentrum dieser Theorien des 19./20. Jahrhunderts sehr schnell (und konsequent) die Fragen herauschälen, wie man denn die Personalität von Gruppen verstehen und konzeptionieren könne, ja was diese letztlich selber sei oder sein könne. So gebe die Hobbessche Terminologie gleichsam einen Leitfaden an die Hand, die späteren Konzepte zu lesen.

Es würde hier zu weit führen, die verwickelten Analysebewegungen nachzuzeichnen, die Runciman in seiner Lektüre von Gierkes *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* vollführt (34–63). Entscheidend sind jedoch zwei miteinander verknüpfte Ideen, mit deren Hilfe Gierke die Personalität von Assoziationen zu erfassen versucht: die Idee des (hegelianischen) Rechtsstaates und die der letztlich vorneuzeitlichen Genossenschaft. Mit beiden gelinge es Gierke zum einen, die Gruppe als reale, naturale Person mit eigenen natürlichen Rechten zu beschreiben – „which was not an entity created by law“ (52) –, zum anderen den Staat als Person

zu benennen, die jedoch nie unabhängig von den Assoziationen gedacht werden könne und letzteren nicht mit Willkür gegenüberzutreten vermag. Genossenschaft und Rechtsstaat firmieren als diejenigen Konzepte, mit deren Hilfe jene Begrenzung der Souveränität geleistet werden könne.

Was aber passiert, wenn genuin deutsche Denktradition und Begrifflichkeit in einen Kontext verbracht werden, der eine sehr weitreichende andere Form politischer Reflexion und Rechtsauffassung pflegt? In zum Teil minutiösen Recherchen schildert Runciman jene Prozesse und vor allem Verwerfungen, die entstehen, wenn mit einem Instrumentarium Probleme gelöst werden sollen, deren Entstehungsbedingungen wie Deutungen zu jenem Instrumentarium nicht passen und oft nicht passen wollen. Die massiven Anleihen, die etwa Maitland (89–123), Figgis (124–149), Barker (150–161), Cole (162–176) und Laski (177–194) je unterschiedlich bei Gierke nehmen (und ihn manchmal sehr stark vereinfachen), lesen sich in ihrem Zusammenhang fast wie ein antikes Drama, vor allem auch deshalb, weil sich diese Übernahmen zum Schicksal auszuwachsen drohen, das die ursprüngliche Absicht konterkariert und schließlich vernichtet. Einer der Gründe dafür liegt in einer schon ehern zu nennenden Logik, die die Pluralisten dazu treibt, Gruppenpersonalität in Analogie zu personaler Identität als eine Form des Lebens selber zu sehen, versehen gerade darum mit unveräußerbaren Rechten. Dies aber kann dem Gedanken nicht wehren, Leben sei chaotisch und vor allem ein polemisch und bedürfe daher einer ordnenden Hand mit Zwangsbefugnis. Macht die Idee eines Staates als Moderator nur Sinn, wenn angenommen wird, daß die „lebenden“ Gruppen in einer prästabilisierten Harmonie miteinander agieren, so führt zugleich eben jene Grundannahme von eigenrechtlich ausgestatteten „lebenden“ Gruppenorganismen via Konflikt zum Staat als Leviathan, der völlig willkürlich dann darüber entscheidet, welche Gruppen „überleben“ dürfen und welche nicht. Konnte Gierke die Willkür noch bannen, kann das pluralistische Staatsverständnis im britischen Kontext diese Kontingenz des Kampfes der „Personen“ vor und hinter der Bühne im wahrsten Sinne nicht mehr begreifen. „What we are left with is a setting in which life becomes the drama, with the parts that are played emerging from the lives that are led. However, the ideal concept of the *Rechtsstaat* depends on the willingness to accept that everything done by every individual and every group makes sense in dramatic terms. The English pluralists could not, or would not accept this. They saw that

where there is no distinction between what takes place on stage and what takes place off – between authorised and unauthorised actions – the results cannot be other than arbitrary“ (258). So bricht nicht nur die Debatte der Pluralismustheoretiker 1920 abrupt ab, wenden sich die Akteure zum Teil gänzlich anderen Themenfeldern zu (195–219), sondern landen schließlich auch, wie das Beispiel Barker demonstriert, „1933 in a position that had first been set out by Thomas Hobbes in his *Leviathan*“ (261).

Runcimans hervorragendes, wenn auch nicht leicht zu lesendes Buch liefert nicht nur konzise Einblicke in einen kulturell verspannten, komplexen politologisch-philosophischen Diskussionszusammenhang, rekonstruiert nicht nur überzeugend offene und subkutane begrifflich-thematische Vernetzungen, sondern präsentiert letztlich einen Problembestand, dessen schillernde Konfigurationen zu Recht immer wieder Thema (dramatischer) politischer Theorie werden und werden müssen. „The truly perennial problems, after all, are the insoluble ones. That, in a sense, is how political theory works“ (265).

Alexander Thumfart (*Erfurt*)

Elmar Waibl/Philip Herdina, *Dictionary of Philosophical Terms/Wörterbuch philosophischer Fachbegriffe*, 2 Bde. (1: dt.-engl./2: engl.-dt.), K. G. Saur-Routledge, München/London/New York 1998, xxviii + 403/xxviii + 482 S., ISBN 3-598-11329-3.

Das vorliegende zweibändige deutsch-englische und englisch-deutsche Glossar der gegenwärtigen philosophischen Terminologie, herausgegeben von einem Fachphilosophen und einem philosophisch versierten Anglisten an der Universität Innsbruck, erfüllt zweifellos ein Desiderat. Wie in den meisten Wissenschaften, so ist auch in der Philosophie seit längerem Englisch weltweit zu dem mit Abstand wichtigsten Idiom für Textproduktion und Kommunikation einer zunehmend globalisierten *scientific community* geworden. Dies gilt auch dann, wenn man distanzierend einräumt, daß derzeit große Teile der deutschen und vor allem österreichischen Philosophie ziemlich unkritisch im Sog bestimmter angelsächsischer *mainstreams* schwimmen. Es mag auf den ersten Blick sogar erstaunlich erscheinen, daß vorliegendes Wörterbuch das erste seiner Art überhaupt ist und daß ein derartiges Nachschlagewerk nicht schon seit Jahren verfügbar ist. Freilich scheint es

offenkundig, warum dieses Unternehmen nicht schon früher in Angriff genommen wurde. Das zu versammelnde Material ist nahezu endlos breit gestreut und auch qualitativ in hohem Maße heterogen. Einzelnen gesehen fehlt wohl bei jedem Experten der Philosophie – wie man sagen muß: zwangsläufig – die für ein solch enzyklopädisches Projekt zu fordernde Übersichts- und Wertungskompetenz, so daß nur eine breit gefächerte Teamarbeit sinnvoll sein kann, wobei sich dann aber wiederum zahlreiche Probleme der Koordination und der Anerkennung gemeinsamer Richtlinien ergeben.

Das Problem der Auswahl und Abgrenzung des zu berücksichtigenden Fachwortschatzes gegenüber alltagssprachlichen und gegenüber einzelwissenschaftlichen Terminologien (z.B. der Psychologie, Theologie, Physik, Mathematik, Biologie, Soziologie, Ökonomie, Linguistik, Systemtheorie etc.) ist hier zwar genauso gegeben wie bei einsprachigen philosophischen Lexika. Doch wird es dadurch verschärft, daß die jeweilige Traditionenvielfalt nicht nur eines, sondern (mindestens) zweier Sprach- und Kulturkreise zu berücksichtigen ist. Wolfgang Stegmüller hat in der *Einleitung* zu seinen *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Bd. 1: Stuttgart 1969) schon vor drei Jahrzehnten festgestellt, eine kaum überschaubare Vielfalt philosophischer Schulen und Lehrmeinungen existiere unverbunden, z.T. kommunikationslos und feindlich nebeneinander. Dieser Befund Stegmüllers gilt gegenwärtig mehr denn je, auch wenn mancherorts (z.B. zwischen Hermeneutik/Phänomenologie und analytischer Philosophie) neue Verständigungsbrücken gebaut wurden. Angesichts der genannten Vielfalt stehen zentrale Begriffe (z.B. ‚Sein‘, ‚Phänomen‘ oder ‚Logik‘) oft in sehr unterschiedlichen und nahezu unvergleichbaren Theoriekontexten, so daß wir es mit Äquivokationen zu tun haben können. Welche Philosophien – und welchen Wortgebrauch – soll also ein derartiges Wörterbuch berücksichtigen? Was darf ausgeschlossen bzw. vernachlässigt werden? Wie geht man mit Wortfeldern, mit Begriffsclustern oder auch mit ‚flottierenden‘ Ausdrücken um? Wie sind begriffliche, thematische, systematische und personenbezogene Querverweise zu gestalten?

Die beiden Herausgeber haben sich all diesen Fragen in überlegter Weise gestellt und sind dann – unterstützt durch einen umfangreichen Stab von (namentlich nicht genannten) Mitarbeitern und Korrektoren – sorgfältig zu Werke gegangen. Das Vorgehen, für das sie sich entschieden haben, erläutern sie in einem instruktiven *Vorwort*, das

doppelt – in Deutsch und Englisch – jedem der beiden Bände vorangestellt ist (jeweils vii–xviii). In der Auswahl der Termini wird nicht von einem präskriptiven, sondern einem deskriptiven und daher vielfältigen und undogmatischen Philosophiebegriff ausgegangen. Da sich Philosophie zu den anderen Wissenschaften – in unterschiedlichen Varianten eines dabei vorausgesetzten Wissenschaftsbegriffs – meist als Grundlagen-, Meta- oder Inter-Diskurs versteht, finden auch philosophisch relevante Termini aus anderen Disziplinen breite Berücksichtigung. Teilweise geht es aber auch (wie bei Heidegger oder Whitehead) um Ausdrücke der Alltagssprache – wie ‚Zeug/equipment‘ oder ‚event/Ereignis‘ –, deren Bedeutung in gewissen philosophischen Konzeptionen stilisiert und spezifiziert wurde. Ergänzt wird der Wortindex, jeweils im Anhang der beiden Bände, durch ein englisch-deutsches und deutsch-englisches Werk-titel-Verzeichnis sowie durch ein Namenverzeichnis. Bei englisch-amerikanischen Unterschieden in der Schreibung – z. B. ‚behaviour/behavior‘ – folgt man, was sicherlich eine pragmatische Entscheidung ist, der englischen Version.

Die Absicht der Autoren, „daß jeder Interessent jeder Richtung den Kernwortschatz vorfindet, den er in seinem Arbeitsbereich benötigt“ (1: xix/

2: ix), ist in vorliegendem Werk natürlich nur weitgehend und keineswegs vollständig erfüllt. Eine solche Vollständigkeit muß stets ein regulatives Ideal bleiben, dem man sich asymptotisch annähern kann und soll. Benutzer, die im Hinblick auf weitere Auflagen das dargebotene Material im einzelnen ergänzen und korrigieren wollen, werden am Schluß des *Vorworts* zur Mitarbeit aufgefordert und finden dort die e-mail-Adressen der beiden Autoren vor (1: xvi). Von solchen Hinweisen ist sicherlich eine weitere Qualifizierung der Neuauflagen zu erwarten (u. a. sollte wohl im Namenverzeichnis die diesmal falsch vorgenommene Seitenzählung für Bd. 2 berichtigt werden). Es bleibt jedoch vor allem zu hoffen, daß sich die beiden Verlage möglichst bald zu einer preisgünstigen Taschenbuchausgabe entschließen. Der jetzige Ladenpreis mit 198,- DM pro Band ist unverschämte hoch und dem privaten Käufer kaum zuzumuten. Dieses Glossar aber sollte nicht nur in den Universitäten und Seminaren, sondern auch in den Hausbibliotheken stehen. Es handelt sich – für Philosophiestudenten genauso wie für alle mit aktueller philosophischer Forschung und Lehre Befassten – um ein nahezu täglich verwendbares, notwendiges und nützliches Nachschlagewerk.

Reinhard Margreiter (Berlin)