

BUCHBESPRECHUNGEN

Burkhard Hafemann, *Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der „Metaphysik“ (= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 46). Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, XI/357 S., ISBN 3-11-016135-4.*

„Unter dem Segel der Semantik“, so konstatierte einst R. Bubner in einer Rezension zeitgenössischer Aristoteles-Interpretationen („Die Geburt der Ontologie aus dem Geist der Sprache“, *Philosophische Rundschau* 24 (1977)), „hält die traditionelle Ontologie wieder Einzug in das Reich respektierlicher philosophischer Gegenstände.“ Diese Feststellung könnte gleichsam als Motto der als eine semantische Deutung aristotelischer Prinzipien konzipierten und aus einer Münsteraner Dissertation erwachsenen Monographie von B. Hafemann dienen.¹ Deren Titel „Aristoteles' Transzendentaler Realismus“ klingt wie ein Versprechen. Da es nun keineswegs selbstverständlich erscheint, im transzendental gedeuteten semantischen Modell eine aristotelische Entdeckung zu vermuten, gilt es näher zuzusehen, wie dieses Versprechen eingelöst wird. Der Versuch, philosophische Vorgänger aus einer bestimmten, vom jeweiligen philosophischen Zeitgeist geprägten Perspektive heraus zu interpretieren, um so eine Aktualisierung bzw. Transformierung ihrer Gedanken zu erzielen, ist so alt wie die Philosophie selbst. Da A. die „Grundbegriffe und Axiome seiner Ontologie (...) ausdrücklich durch semantische bzw. sprachanalytische Überlegungen“ rechtfertigt, eröffnet sich für H. von hier aus die „Möglichkeit einer Vermittlung mit Überlegungen der zeitgenössischen Philosophie“ (1). Auch wenn die aristotelische *Metaphysik* „durch ihren sprachlichen Ansatz (...) die sprachliche Ausrichtung der Philosophie seit Frege gleichsam vorausnimmt“ (49f.) und H. gar soweit geht, den „*linguistic turn*“ als einen „*linguistic return*“ (50) zu bezeichnen, weist er doch darauf hin, daß A. im Unterschied zur zeitgenössischen Sprachanalytik nicht bei der Sprache stehenbleibt, sondern semantische in ontologische Prinzipien überführt. Das Wortspiel eines „*linguistic return*“ erweist sich dabei gleichwohl insofern als überzeichnet, als es die Unterschiede hinsichtlich der Rolle der Sprache bei A. und in der modernen Sprachanaly-

tik letztlich wieder verwischt. Während A. von Sachproblemen ausgeht und sich zu deren Analyse am Sprachgebrauch orientiert – wobei die Sprache bei ihm eben noch nicht für sich vergegenständlicht wird –, geht die moderne Sprachanalytik in weiten Zügen doch eher von Sprachproblemen aus, durch deren Analyse sich die Sachprobleme mitunter gerade als Scheinprobleme entpuppen sollen.

Gemäß dem eine Systematik indizierenden Untertitel gliedert H. seine Untersuchung formal in zwei Hauptgesichtspunkte: Geht es zunächst um die Explikation des Inhalts (Intension) der Prinzipien der *Metaphysik*, so schließt sich daran eine Untersuchung des Umfangs (Extension) derselben an. Der Gesichtspunkt des Inhalts gliedert sich weiter in (I) eine „Rekonstruktion der inneren Ordnung derjenigen transzendentalen Prinzipien, die A. im Kontext der Verteidigung des Nichtwiderspruchssatzes (NWS) rechtfertigt“ (§§ 1-6), in (II) eine „Analyse der Verteidigung des Satzes vom ausgeschlossenen Mittleren (SAM) in *Met.* Γ 7-8“ (§§ 7-11), in deren Zusammenhang H. sachkundig auf für den Gesamtzusammenhang wichtige Positionen von A.'s Vorgängern (Heraklit, Anaxagoras und die Sophisten) eingeht,² und in (III) eine auch Bezüge zur praktischen Philosophie bei A. herstellende „Rekonstruktion der transzendentalpragmatischen Argumente durch eine Untersuchung des aristotelischen Essentialismus und

¹ Der Versuch einer ‚semantischen Wiederbelebung‘ des aristotelischen Entwurfs einer allgemeinen Seinswissenschaft hat seine Vorgänger: vgl. etwa E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie (Frankfurt a.M. 1976), M. Loux, Substance and Attribute (Dordrecht 1978), D. Wiggins, Sameness and Substance (Oxford 1980), Ch. Rapp, Identität, Persistenz und Substantialität (Freiburg/München 1995).

² In souveräner, die unterschiedlichen Deutungen zu Anaxagoras kritisch reflektierender Weise setzt H. dessen Theorie einer „Allvermischung“ (*homou panta*) im Sinne eines indifferenten Widerspruchsmittleren auch in einen Bezug zu modernen philosophischen Positionen (Holismus, Ereignisontologie).

Realismus“ (§§ 12–15). Im abschließenden Teil (IV) wird dann die Frage nach der „Extension transzendentaler Prinzipien“ gestellt (§§ 16–21), in dessen Kontext H. nicht nur auf Probleme eines eingeschränkten Geltungsbereichs derselben im Hinblick auf die Modaltheorie (§ 16) und Naturphilosophie (§ 17) des A. eingeht³, sondern auch einen Bogen von der Ontologie zur Theologie spannt (§ 19) und unter den Stichworten „Vagheit“, „Unentscheidbarkeit“ und „indeterminierte Zukunft“ weitere von der Gegenwartsphilosophie angeregte Probleme um das *tertium non datur* diskutiert (§ 20). In einem Anhang folgen fünf Exkurse, die einzelne im Laufe der Untersuchung aufgegriffene Themen und Probleme weiter vertiefen: (1) „Die Eigenständigkeit der Usia gegenüber Negativität und Relationalität“, (2) „Die Kontroverse um die Fragmente des Anaxagoras“, (3) „Plurifikation der Artnatur und Universalienstreit“, (4) „Determinismus und Indeterminismus“ und (5) „Privativer Gegensatz und ausgeschlossenes Mittleres bei Kant und Hegel“.

Ins Zentrum der Untersuchung stellt H. eine Analyse der in *Met. Γ* thematisierten Grundprinzipien des NWS und SAM. Mit seiner Deutung dieser logisch-semantischen Axiome als „Möglichkeitsbedingungen (ἀρχαί) jeder assertierenden Denktätigkeit“ (39) ist der transzendentalphilosophische Interpretationsansatz vorgezeichnet. Der mögliche Gegner dieser Axiome, der nur „um den Preis mißlungener Sprachpraxis“ (7) widersprechen kann, wird hier insofern stärker als in manch anderen Deutungen gemacht, als er der Lesart von H. zufolge keine Aussagen machen muß (dies liefe auf eine *petitio principii* hinaus (47), sondern lediglich im Sinne eines Minimums an Prämissen sprachliche Zeichen mit Bedeutung verwenden soll. Die Verteidigung des NWS und SAM basiert darauf, daß andernfalls bedeutungsindefinite sprachliche Zeichen verwendet werden müßten (160), für die sich zwei Möglichkeiten eröffnen: Entweder bedeutet ein Wort alles (d. h. etwas Widersprüchliches: Verletzung des NWS) oder aber nichts (d. h. etwas Widerspruchsmittleres: Verletzung des SAM). Die keineswegs neuartige Zuschreibung eines transzendentalphilosophischen Status zu *Met. Γ*,⁴ durch welchen sich dieses Buch hinsichtlich der Prinzipienfrage von anderen Schriften des A. unterscheidet, erweist sich für H. insofern als unproblematisch, „als unter einer Transzendentalphilosophie lediglich verstanden wird, (a) die nicht-empirische Erschließung von apriorischen formalen Begriffen und Urteilen, die die Möglichkeitsbedingungen von Denken und Erkennen bilden, wobei (b) die Frage nach einer

Extension jener Begriffe, (...) ausgespart bleibt“ (42). Mit anderen Worten: Für eine Transzendentalphilosophie, die sowohl realistisch wie nicht-realistisch gedeutet werden kann, ist es zunächst ohne Belang, ob wir es mit einem Idealismus oder Realismus zu tun haben. Wenn H. die Position des A. mit dem Schlagwort eines ‚Transzendentalen Realismus‘ belegt, so ist damit gemeint, daß sich die transzendentalphilosophisch begründeten Prinzipien – im Unterschied zu einem transzendentalen Idealismus Kants – auf ein erkenntnis-unabhängiges Seiendes beziehen. Dieser Realismus ist, so H., jedoch kein naiver oder natürlicher Abbildrealismus, sondern vielmehr eine Art ‚kritischer Realismus‘ (194). Transzendentalphilosophie und Realismus – so lautet eine der Hauptthesen des Buches – passen zusammen: „Die Denkprinzipien können apriorisch sein und zugleich Realität an sich erfassen“ (43). H. wendet sich hiermit gegen den Verdacht, daß mit einer transzendentalen Lesart der *Met.* notwendig der ontologische Realismus verspielt werde. Das

³ Da das prozessuale Naturseiende als Widerspruchsmittleres generell unterbestimmt sei, gibt A., so H., dem Relativismus und seiner Ablehnung logischer Gesetze teilweise recht. Zugleich eröffne die *dynamis-energeia*-Unterscheidung die Möglichkeit, indifferente Fälle im Bereich des Sinnlichen von der Extension der logischen Axiome auszunehmen, ohne dabei deren Gültigkeit im Bereich assertorischer Logik preiszugeben. Am Ende sei es allein das aprozessuale, rein aktuale, göttliche Seiende, das den logischen Gesetzen uneingeschränkt genüge (212). Mit der für die Gültigkeit des SAM und NWS notwendig vorauszusetzenden Überschreitung der Sinneswelt auf eine metaphysische Substanz hin bliebe A. so im zentralen Methodenfeld seiner Ontologie letztlich viel mehr Platoniker, als ihm bewußt zu sein scheint. Zugleich entsteht bei H. der Eindruck, als ob A. die theoretische Konsistenz auf Kosten der empirischen Korrespondenz überbetont. Fraglich bleibt allerdings, ob sich ein solches Modell des wahrhaft Seienden, wie es die transzendental Deduktion bei H. nahelegt, wirklich unabhängig von der Erfahrungswelt (d. h. *apriorisch*) gewinnen läßt.

⁴ Vgl. etwa W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik (Freiburg/München 1985), F. Inciarte, „Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik“, in: *Philos. Jahrbuch* 101 (1994), 1–21 und K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie* (Berlin/New York 1972).

Grundprinzip der aristotelischen Semantik und Transzendentalpragmatik besteht für H. in der Notwendigkeit abgegrenzter Wortbedeutungen. Als grundlegende transzendente Struktur wird dabei das „*ti kata tinós*“ herausgearbeitet, der zufolge ein Begriff (*ti*) als ‚Explikationsprinzip‘ prädikativ auf einen Gegenstand (*kata tinós*) als ‚Explikationsprinzipat‘ bezogen wird (74): „Die Möglichkeitsbedingung gelingender Sprachpraxis besteht für Aristoteles also zusammenfassend darin, daß der akzidentelle Prädikatgehalt und das Subjekt (das $\tau\acute{\iota}$ und das $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$) verschiedenen Ordnungen angehören. Weder können hier zwei rein intentionale, begriffliche Entitäten voneinander präzidiert werden (wie in der transzendentalen Deduktion der Kategorie der Substanz gezeigt wurde), noch können lediglich reale Dinge bzw. Klassen von Dingen zueinander in Bezug gesetzt werden (wie die Verteidigung der Intension belegte)“ (181). Diese Prinzipierungsrelation setzt, wie H. einsichtig zeigen kann, bereits den Begriff einer *ousia* als erstes, von sich selbst her Seiendes voraus, während andererseits der Begriff der *ousia* als etwas Nicht-Relationales diese Relation gerade nicht notwendig voraussetzt.⁵ So sehr der Zusammenhang von Essenz und NWS (die Essenz darf nicht differente Wesensbestimmungen enthalten) in der Forschung auch beachtet wurde, so blieb der korrelative Zusammenhang von SAM und Essenz (die Essenz muß sich gegen das Nichts an Bestimmtheit behaupten) nach Ansicht von H. doch weitgehend unberücksichtigt. Ist die „Distinktheit sprachlicher Akte“ (113) als Möglichkeitsbedingung sinnvollen Sprechens nicht mehr erfüllt, so ergibt sich zunächst ein semantischer und daraus resultierend ein ontologischer Holismus. Im Gegensatz dazu vertrete A. einen transzendental begründeten ontologischen Pluralismus, der H. als hervorstechendes Merkmal der *Met.* des A. gilt. *Met.* Γ umfaßt das Konzept einer sich *formal* auf alles Seiende beziehenden höchsten ‚Wissenschaft vom Seienden als Seienden‘ (*on he on*), hinsichtlich deren Explikation sich für A. zunächst zwei Wege auftun: Besteht der eine Weg in einer Untersuchung letzter Grundsätze (NWS; SAM; vgl. Γ 3–8), so werden gemäß einem anderen Weg (vgl. Γ 2) die vielfältigen Bedeutungen des auf mehrfache Weise auszusagenden ‚Seienden‘ letztlich auf eine zentrale Bedeutung zurückgeführt: die Ontologie wird zur Ousiologie.⁶ Durch die von A. in *Met.* Γ 4 vorgenommene und an der Aussageformel „*ti kata tinós*“ deutlich werdende Unterscheidung zwischen Substanz und präzidiertem Begriff kann H. in überzeugender Weise zeigen, daß die Anhandlungen über den NWS und SAM, die für

A. ja gerade nicht bloß logische Prinzipien darstellen, sondern auf einer semantisch-ontologischen Ebene verteidigt werden, als Durchführung einer Untersuchung der Gegenständlichkeit der individuellen Dinge zu betrachten sind. A. geht es in seiner *Met.* somit primär nicht um bestimmte Substanzen und Gegenstände, sondern vielmehr um die Substantialität und Gegenständlichkeit als solche. H. weist ferner auf die Unabhängigkeit dieser Prinzipien voneinander hin, die aufgrund der spezifischen aristotelischen Konzeption der Negation als formale Klammer für alternative positive Bestimmungen – anders als in der modernen Auffassung – nicht ineinander transformierbar sind, sondern sich komplementär ergänzen.⁷ Während der NWS gemäß dem aristotelischen Verständnis der Negation in der Lesart von H. besagt, „daß ein Seiendes in derselben Hinsicht nicht zugleich *verschiedene positive* Bestimmungen besitzen kann“ (3), schreibt der SAM vor, „daß es überhaupt *so oder anders* bestimmt sein muß“ (3). H. zeigt, daß für A. nicht nur Inkompables, sondern auch bereits Verschiedenes in einem gewissen Sinne widersprüchlich ist (110). Zwar kann man von einem Menschen sagen, daß er Mensch und daß er weiß ist, doch geht dies nur in zwei getrennten Prädikationsakten (d.h. nicht in dersel-

⁵ Statt des Ausdrucks „Substanz“, der insofern irreführend sei, als er die Relation „Tragen von Eigenschaften“ impliziere, schlägt H. die Ausdrücke „Ursprüngliches“ bzw. „Eigenständiges“ als Übersetzung für „*ousia*“ vor. Als etwas Nicht-Relationales ist diese *ousia*, so H., „zugleich ein ‚An-sich-Seiendes‘ im Sinne Kants. Dieses ist ein Ding *sofern es nicht in Beziehung auf unsere Anschauungsart existiert* (KrV B 307–8)“ (27).

⁶ Die Reduktion der Ontologie auf eine Ousiologie bleibt an diesem Punkt jedoch nicht stehen. In *Met.* E 1 wird die Philosophie schließlich als Suche nach einem höchsten bzw. göttlichen Seienden eingeführt.

⁷ Zwar erwähnt H., daß die Negation bei A. allgemein eher die Abwesenheit des Verneinten und nicht notwendig die Anwesenheit einer differierten positiven Bestimmung ausdrückt (86), doch kann er insofern davon sprechen, daß A. die Negation als eine „Reflexionsform, in der Oppositionen positiver Bestimmungen gedacht werden“ (85), versteht, als sich die Negation zur Explikation von Differenzen aufgrund der semantischen Notwendigkeit abgegrenzter Wortbedeutungen als etwas Nachträgliches erweist, das auf beiden Seiten Positivität voraussetzt.

ben Hinsicht). Der Satz „Sokrates ist ein Mensch und weiß“ wäre folglich als eine Addition atomarer Propositionen zu verstehen, die je verschiedene Hinsichten ausdrücken. Zwar hätte H. hier wohl auch auf die problematischeren synkategorematischen Ausdrücke eingehen sollen, da sich ein Satz wie „Sokrates ist ein guter Redner“ ja nicht ebenso leicht in die atomaren Propositionen „Sokrates ist gut“ und „Sokrates ist ein Redner“ gliedern läßt, doch ungeachtet dieses Umstandes kann H. überzeugend deutlich machen, daß erst aus der sorgfältig erarbeiteten Perspektive der aristotelischen Negationskonzeption heraus auch die logischen Axiome des NWS und SAM bei A. voll verständlich werden. Die von H. hinsichtlich des logischen Negators an den Tag gelegte fruchtbare Umsicht, nicht vorschnell moderne logische und semantische Begrifflichkeiten auf A. zu übertragen, wird an anderer Stelle leider nicht ebenso konsequent in die Tat umgesetzt, wenn es z.B. um eine Differenzierung von Objekt- und Metasprache geht, die H. bei der Formulierung des Assertionsprinzips unkritisch auf A. überträgt (90f.). Damit aber tritt in den Hintergrund, daß für A. unsere Sprache in allgemeiner Hinsicht nicht in Objekt- und Metasprache gestuft gedacht wird, sondern selbstreflexiv ist. So gehen doch gerade die zentralen Überlegungen über die Nichthintergebarkeit der Sprache in *Met. Γ* von einem solchen selbstreflexiven Status der Sprache aus, die die Mittel enthält, sinnvoll von sich selbst zu sprechen und sich selbst in ihren Grundlagen zu befragen.

Die ein großes Maß an systematischer Verstreuung der in *Met. Γ* enthaltenen Gedanken offenbarende Analyse zeichnet sich durch eine intensive Vertrautheit mit der umfangreichen Sekundärliteratur aus.⁸ H. begnügt sich freilich nicht mit einer in ihrer Sorgfalt vorbildlichen Rekonstruktion der in *Met. Γ* dargelegten und von H. jeweils in einen destruktiven und konstruktiven Teil strukturierten transzendentalpragmatischen Argumente zur Verteidigung des NWS und SAM bzw. damit verwandter semantischer Prinzipien, die übersichtlich in einem Siglenverzeichnis geordnet sind, sondern stellt sie in einen weiteren Bezug zum aristotelischen *Essentialismus* und *Realismus*. So bringt A. nach Ansicht von H. in *Met. Z 3* eine *transzendente* Rechtfertigung der essentiellen Bestimmungen der Substanz zum Abschluß, die schließlich in einen Realismus mündet. Würden nämlich die Dinge in ihrem Daß- und Sosein erst durch uns konstituiert werden, so drohten erneut sprachpraktische Apraxien. H.'s Verteidigung des aristotelischen Essentialismus be-

schränkt sich primär auf formale Argumente, in denen mehrfach das „Desinteresse der allgemeinen Metaphysik am tatsächlichen Wesen der Dinge“ (189) betont wird: „Dabei mag es sogar gleichgültig sein, worin die Essenz im Letzten besteht. (...) Worauf es hier ankommt, ist, daß die Substanz überhaupt eine bestimmte, abgegrenzte und ungeteilte Essenz besitzen muß“ (188f.). Diese scheinbare ‚Gleichgültigkeit‘ der konkreten Essenz erweist sich aber insofern als fragwürdig, als doch gerade dieser Formalismus den Essentialismus zwar vielleicht weniger in philosophischer, wohl aber um so mehr in lebenspraktischer Hinsicht verdächtig erscheinen läßt. Schließlich sind mit einem Essentialismus zugleich auch die von H. leider mit keinem Wort erwähnten Momente der Universalisierung und Totalisierung einerseits⁹ und einer daraus resultierenden Diskriminierungstendenz all dessen, was eben nicht wahrhaft essentiell seiend ist, andererseits verbunden.

In einer Kritik der Ereignisontologie raum-zeitlicher Ausschnitte im Sinne Quines, die H. bereits bei Anaxagoras in Ansätzen vorzufinden glaubt, zeigt H., daß die aristotelische Substanzontologie nicht in einem statischen Sinne mißzuverstehen ist: So ist im Unterschied zu einem raum-zeitlichen Ausschnitt, der sich nicht verändern kann, erst die Substanz als nicht zeitlich Ausgedehntes in der Lage, selbst einen Veränderungsprozeß zu durchlaufen und je anders modifiziert zu werden (223). Die Essenz (*ti en einai*) eines Seienden zeichnet sich durch die aus erkenntnistheoretischen Überlegungen resultierenden Bestimmungen der Einheit/Einfachheit (*tode ti*) und Separatheit/Selbständigkeit (*choriston*) aus, die als „Transzendentalien“ die beiden Grundmerkmale der Substanz bilden (172). Da sich essentielle Bestimmtheit und Separatheit als Ermöglichungsgründe der Substanz erweisen, kann der Stoff nicht Substanz sein, ist er doch selbst als gänzlich

⁸ Man vermißt allerdings einen Hinweis auf die zu *Met. Γ* einflußreiche Studie Aristotle's Conception of Ontology (Padua 1975) von W. Leszl, der darin der Arbeit von H. gleichsam vorweggreifend in bezug auf die aristotelische Ontologie bereits auf die kantische Transzendentalphilosophie verweist und sich sowohl auf die Referenzsemantik Quines als auch Strawsons berief.

⁹ Der je einzelne Mensch wird aufgrund seiner Essenz ein universaler Mensch und bezahlt den Essentialismus letztlich mit seiner eigenen Individualität. Es droht die Gefahr einer lebenspraktischen Gleichgültigkeit.

Unbestimmtes im Sinne eines Widerspruchsmittleren unterbestimmt (168). Da der Stoff, so H., bei A. weniger als Individuations-, sondern eher als Plurifikationsprinzip zu verstehen ist, ist letztlich die substantielle Form – beim Menschen die konkrete, individuelle Seele – dasjenige, was in unmittelbarer Weise die Einheit und essentielle Bestimmtheit des Stoff-Form-Ganzen ausmacht (225): „Ein Phänomen als Individuum zu identifizieren, heißt folglich, in ihm die substantielle Form zu erblicken, oder besser: es als substantielle Form anzusehen“ (225). H. löst das Problem, daß einerseits die *hyle* nicht *ousia* sein kann, weil sie nicht definierbar ist, und andererseits das *eidōs* nicht *ousia* sein kann, weil es als Gegenstand der Definition ein Allgemeines und somit kein Selbständiges ist, durch eine vor allem von Frede/Patzig (*Aristoteles, Metaphysik Z: Text, Übersetzung und Kommentar*, München 1988) entfaltete individualisierende *eidōs*-Konzeption. Zwar bemerkt H., daß A. in *Met.* 1034a7–9 unter dem *eidōs* ein Universale zu verstehen scheint, doch verweist er auf *Met.* 1071a27–29, welches hinsichtlich des individuellen Status der substantiellen Form (*eidōs*) letzte Zweifel ausräumen soll (233). Hier hätte H. gewiß ausführlicher auf das in der Forschung kontrovers diskutierte Problem, ob das *eidōs* als ein Allgemeines oder als ein Individuelles zu verstehen ist, eingehen sollen, da ja gerade *Met.* 1034a1–5 nur schwer mit einer individualisierenden *eidōs*-Konzeption zu vereinbaren ist. So bleibt am Ende fraglich, inwiefern das *eidōs* dadurch, daß es individuelles Einheitsprinzip ist, selbst ein selbständiges Seiendes wird. Fraglich bleibt auch, ob sich die beiden Grundmerkmale der *ousia* (Definierbarkeit und Selbständigkeit) letztlich wirklich in einer Sache vereinigen lassen.

Die von H. vorgelegte Arbeit zielt auf eine systematisierende Lesart der *Met.* ab, durch die eine formale Vermittlung zwischen einer *metaphysica generalis* (allgemeine Seinswissenschaft) und einer *metaphysica specialis* (Theorie des obersten Seienden) deutlich wird.¹⁰ Der von H. skizzierte Bogen von der Ontologie hin zur Theologie entspricht der – von H. nicht eigens erwähnten – These Heideggers hinsichtlich der „onto-theologischen“ Verfassung der europäischen Metaphysik. Dem Bestreben nach Einheit steht allerdings entgegen, daß die später unter dem Titel „Metaphysik“ zusammengefaßten vierzehn Einzeluntersuchungen zunächst kein einheitliches Buch ergeben und den von zahlreichen Interpreten immer wieder geäußerten Wunsch nach einem geschlossenen Systemzusammenhang nicht befriedigen. Während W. Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung ei-*

ner Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923) dieser Schwierigkeit mit seiner einflußreichen entwicklungsgeschichtlichen Methode begegnete, in der widersprüchlich erscheinendes diachronisch verschoben wurde, ist in jüngerer Zeit gerade das Fehlen einer Systematik selbst zum Thema erhoben worden.¹¹ Die Einheit der *Met.* wurde so weniger in ihrem Ergebnis als vielmehr in ihrer Fragestellung und Methodik gesehen. Im Gegensatz zu dieser Entwicklung liegt für H. die systematische Einheit der *Met.* gerade in der Zusammengehörigkeit von NWS und Substanzbegriff begründet.¹² Obgleich angesichts dieser Lesart der – vor allem in den zentralen Substanzbüchern Z, H, Θ – nicht zu übersehende Untersuchungscharakter bei H. in den Hintergrund tritt und innerhalb der Forschung kontrovers diskutierte Widersprüchlichkeiten zwischen einzelnen Büchern eingeebnet oder mitunter erst gar nicht herausgestellt werden, ist diese systematische, auf Einheitlichkeit abzielende Interpretation ohne Zweifel doch von bleibendem Wert. Was dieses sich durch klare Begriffsexplikationen und sorgfältige Textanalysen auszeichnende Buch besonders lesenswert macht, ist nicht nur der Umstand, daß hier wesentliche Züge aristotelischen Philoso-

¹⁰ Eine ähnliche Lösung der kontrovers diskutierten Gegensätzlichkeit des aristotelischen Metaphysikbegriffes findet sich bereits bei H. Kuhn, *Gnomon* 40 (1968), S. 143: „(...) weil nur an dem Ersten Seienden der Sinn von Sein überhaupt, also auch vom Sein der wahrnehmbaren Einzel Dinge und Einzelwesen, deutlich werden kann.“

¹¹ So hat P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote* (Paris 1966) das Scheitern einer fundamentalen Seinswissenschaft zur eigentümlichen philosophischen Pointe bei A. erhoben.

¹² H. stützt sich dabei vor allem auf Überlegungen von F. Inciarte, „Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik“, in: *Philos. Jahrbuch* 101 (1994), 1–21. Auch andere der von H. dann im Detail ausgearbeiteten und auf größere Zusammenhänge bezogenen Thesen seiner Untersuchung finden sich bei I. vorformuliert: vgl. die These, daß es keine Akzidenzien, sondern nur akzidentell modifizierte Substanzen gibt („Trotz der relativen Eigenständigkeit der substantiellen Form verbietet sich jedoch die Vorstellung eines ‚Kernes‘, an den die Akzidenzien sozusagen von außen angeheftet sind.“ (237)), oder die These, daß NWS und SAM aufgrund des A. eigenen Verständnisses der Negation nicht einander äquivalent, sondern nur einander komplementär sind.

phierens erfaßt werden, sondern auch die Tatsache, daß es, anstatt sich in gleichwohl zahlreich vorhandenen Fachdiskussionen zu verstricken, schlicht gut geschrieben ist und sich nicht scheut, einzelne Positionen unter schlagwortartigen Begriffen zu subsumieren. Auch wenn auf diese Weise der Blick mitunter etwas unscharf gerät,¹³ so gewinnt man als Ausgleich doch ein großes Maß an Orientierung. Die Tatsache, daß immer wieder Bezüge nicht nur zu unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb der Philosophiegeschichte, sondern auch zu zeitgenössischen Theorien hergestellt werden (vgl. die zahlreichen Verweisbezüge zu einem Holismus Quines und einer Referenzsemantik Strawsons, aber auch zu den poststrukturalistischen Konzepten eines Deleuze, Guattari oder Baudrillard), ist grundsätzlich zu loben. Gleichwohl gewinnt man gelegentlich den Eindruck, daß H. zum Zwecke nicht nur einer produktiven Rezeption, sondern auch einer Apologie des aristotelischen Denkens zuviel in seinem Buch unterbringen wollte. So bleiben viele seiner Hinweise Andeutungen, die einer genaueren und, um den jeweiligen Positionen gerecht zu werden, ausführlicheren Ausarbeitung bedürft hätten. Nichtsdestotrotz ist hervorzuheben, daß hier nicht nur die gegenwärtige philosophische Problemlage sehr umfassend und reflektiert für das Aristotelesverständnis, sondern auch umgekehrt aristotelische Überlegungen für die Interpretation moderner Probleme fruchtbar gemacht werden. Auf diese Weise kommt es zu einem lohnenden philosophischen Gespräch über die historische Distanz hinweg.

Titus Maria Hortschäfer (Freiburg i.Br.)

Georg Luck, Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1997, XVIII, 585 S., ISBN 3-520-48401-3.

Wer kennt ihn nicht, den sonnenhungrigen Tonnenbewohner und bekennenden Onanisten, der bei Tage mit einer Laterne nach Menschen suchte – den Kyniker Diogenes von Sinope. Aber wer vermag noch andere Kyniker zu nennen, außer vielleicht noch Antisthenes, den Gründer der kynischen Schule? Nicht etwa um diese (Bildungs-) Lücke zu schließen, sondern um schwer zugängliche Texte einer einflußreichen philosophischen Schule neu zu erschließen, hat Georg Luck die Überlieferung des Kynismus aus der Zeit vom fünften vorchristlichen bis zum vierten nachchristlichen Jahrhundert mit dem Ziel der Vollständigkeit

zusammengetragen, neu übersetzt, chronologisch-thematisch angeordnet und erläutert.

Vorwort und Einleitung der Ausgabe sind leistungswert und stellen die Problematik der Beschäftigung mit dem Kynismus im groben Umriss dar. Die Beschreibung des Kynismus als Popularphilosophie ist dabei überzeugend und eröffnet eine ernsthafte Beschäftigung mit einer nur zu oft als Kuriositätenkabinett unterschätzten philosophischen Schule. Luck bemüht sich außerdem, die Wurzeln des Kynismus und seine Grundgedanken in der gebotenen Kürze zu veranschaulichen. Dabei changiert seine Einleitung jedoch zwischen historischer und systematischer Darstellung, was den Zugang zur Thematik erschwert und letztlich das philosophiegeschichtliche Interesse unbefriedigt läßt. Hier hätte man sich neben einer Einführung in Fragestellung, Grundlagen, Terminologie und Argumentationsweise des Kynismus vor allem einen historischen Überblick über die fast tausendjährige Entwicklung der Schule gewünscht. Dieser geschichtliche Abriss müßte von ihrer Gründung über die verschiedenen Zwischenstadien der älteren kynischen Schule und der hellenisch-römischen Periode bis hin zur Aufnahme kynischen Gedankengutes in die Patristik reichen.¹ Dies wäre um so mehr geboten gewesen,

¹³ So konstruiert H. den Realismus und Idealismus vereinfachend als kontradiktorische Gegenpositionen (183), obwohl doch in diesem Jahrhundert unter dem Einfluß von Phänomenologie und Existenzphilosophie deutlich wurde, daß der klassische Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus insofern zu relativieren ist, als der Realitätsbegriff durch diese Richtungen wesentlich erweitert wurde. H. zeigt zwar, wie die ‚naiven‘ vorsokratischen und sophistischen Idealismen aus Sicht von A. fehlschlagen, doch zeigt H. nicht, wie sich ein kantischer Idealismus gegen dessen Einwände durchaus verteidigen kann. Im Gegensatz zu A., der den Gegner des NWS möglichst stark macht, scheint sich H. den Vertreter eines Idealismus – wie auch eines Holismus und Anti-Essentialismus – mitunter zu schwach zu machen.

¹ Ein solcher Überblick wäre nicht nur für diese Ausgabe hilfreich, er ist zur Zeit ein wissenschaftliches Desiderat, da die hierfür einschlägigen Werke teilweise veraltet sind und ihre Überarbeitung noch auf sich warten läßt; vgl. Überweg, Geschichte der Philosophie, hg. v. K. Praechter, Bd. 1 (Berlin 1920), 172 ff., 456 ff., 526 ff., 684 ff., sowie „Kynismus“ in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften (Stuttgart 1924).

als der Aufbau des vorliegenden Buches historisch ausgerichtet ist. Auch bleibt offen, ob bei dem Kynismus überhaupt von einer einheitlichen Schule die Rede sein kann. Weiterhin ist die zugegebenermaßen sehr schwierige Aufgabe einer Abgrenzung des Kynismus von konkurrierenden philosophischen Schulen, etwa den Sokraticern, der Stoa, dem Epikureismus und dem Skeptizismus, weitgehend ungelöst. Hier hätte die Einleitung ausführlicher und klarer sein sollen.

Ein weiteres Manko dieser Ausgabe besteht darin, daß der Herausgeber kaum etwas über die Quellenlage verlauten läßt, obwohl teilweise problematische Berichte aus zweiter und dritter Hand verwendet werden. Daß Luck als klassischer Philologe auf ein gesondertes Kapitel zur grundsätzlichen Klärung der Qualität und damit der Brauchbarkeit der präsentierten Quellen verzichtet hat, verwundert einigermaßen. So stehen ungesicherte Anekdoten gleichberechtigt neben authentischen Traktatfragmenten, kurzweilige Bonmots neben ernsthaften Lehrvorträgen, böswillige Verleumdungen neben tief sinnigen Diatriben und solches, das sich sicher zuordnen läßt, neben philologisch Zweifelhaftem. Darüber hinaus finden sich keine Erläuterungen zur Anordnung und Zusammenstellung der Texte, die meist durch den Herausgeber aus dem ursprünglichen Quellen-Zusammenhang genommen und in einen neuen, nach seinen historisch-thematischen Gesichtspunkten entworfenen Darstellungs-Zusammenhang gesetzt worden sind. Auch in den Anmerkungen und Erläuterungen sucht man nach entsprechenden Hinweisen zur Systematik der ganzen Anlage vergeblich.

Des weiteren fällt auf, daß viele der verwendeten Quellen durchaus geläufig und sogar in guten und wohlfeilen Übersetzungen zugänglich sind: etwa der hier naheliegende und mit Abstand am häufigsten zitierte Diogenes Laertius, aber auch Xenophon, Aristoteles, Gellius, Apuleius, Cicero, Seneca, Plutarch, Lukian oder Sextus Empiricus. Außerdem stellen Diogenes von Sinope mit 116 und Antisthenes mit 38 Seiten das Gros der Texte. Die übrigen zweiundzwanzig vertretenen Kyniker liegen im Textumfang zumeist im instelligen Bereich und nur fünf kommen über 20 Seiten. Luck sieht sich durch seine mangelnde Begründung der Kompilation schnell dem Vorwurf ausgesetzt, überwiegend schon bekannte Positionen und gut verfügbare Texte zu präsentieren, während die übrigen, zudem noch problematischen Quellen, nur einen geringen Teil der umfangreichen Sammlung ausmachen. An dieser Stelle wünschte man sich vor allem mehr Aufschluß über die Aus-

wahlkriterien, die Absicht der Kompilation und eine Begründung für die Anordnung der Texte.

Sieht man von diesem Manko ab, so kann man sich über die Texte selbst nur lobend äußern. Nach einer Einleitung zum jeweiligen Autor, die in Leben, Werk und Wirkung kurz, aber nicht verkürzend einführt, präsentiert Luck die Quellen in knapper, präziser und dabei gut lesbarer Übersetzung, die, soweit dies die Quellenlage zuläßt, thematisch angeordnet werden. Die zum Teil geistreichen, meist geschliffenen und manchmal auch derben Äußerungen der Kyniker bzw. über die Kyniker werden dabei in ihrer Lebendigkeit gut getroffen. Hier nicht auf die bereits vorliegenden älteren Übersetzungen zurückgegriffen zu haben hat sich nicht nur aus stilistischen Gründen gelohnt, sondern findet sicherlich auch in Hinblick auf die Ansprüche an eine moderne Übersetzung ihre philologische Begründung.

Die Quellensammlung beginnt mit je einem Kapitel zu Antisthenes und Diogenes von Sinope. Das dritte Kapitel versammelt unter der Überschrift „Ausarbeitung der Lehre“ Texte von und über Krates, Metrokles, Hipparchia, Menedemos, Thrasyllos, Menippos, Philiskos, Monimos, Onesikritos und Phoinix. Im vierten Kapitel wird der Kynismus als geistige Macht bei Bion und Kerkidas vorgestellt. Teles ist ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso der kynischen „Propaganda“ in Briefform (die Anacharsis-, Heraklit- und Sokraterbriefe). Im siebten Kapitel hat Luck die Quellen zum Kynismus in der Kaiserzeit zusammengestellt: Demetrios, Dion Chrysostomos, Epiktet, Favorinus, Demonax, Lukian und Oinomaos. Den Abschluß bildet ein Kapitel zu Kaiser Julian.

Die Erläuterungen zu den Quellen enthalten neben nützlichen Wort- und Sacherklärungen sowie den unbedingt notwendigen Hinweisen zum ursprünglichen Kontext der Textstücke auch historische und einige philologische Hinweise. Philosophische Anmerkungen sind selten, und Querverweise zur entsprechenden Sekundärliteratur, etwa zu Niehues-Pröbstings Studie zum Kynismus des Diogenes,² fehlen fast vollständig. Dafür findet sich eine kompetente Auswahl der entsprechenden Publikationen im Quellen- und Literaturverzeichnis, ohne jedoch Lesehinweise zu geben. Die Erläuterungen sind insgesamt hilfreich und auch für Laien verständlich geschrieben.

Der Band wird abgeschlossen durch nützliche

² Vgl. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (Frankfurt a.M. 1988).

Quellen- und Namenregister, die noch um ein Sachregister und ein Verzeichnis häufig verwendeter griechischer Begriffe und ihrer Übersetzung ergänzt werden sollten. Um jedoch, wie der Kröner Verlag beansprucht, mit dieser umfangreichen Sammlung „auf lange Zeit hin die maßgebliche deutsche Kyniker-Ausgabe“ (vgl. Umschlagtext) zu bleiben, bedarf sie einiger Ergänzungen, vor allem um einen wissenschaftlichen Apparat und die originalsprachlichen Texte.

Fazit: ‚Die Weisheit der Hunde‘ ist eine brauchbare Ausgabe kynischer Texte zum Wieder- und Neuentdecken einer der einflussreichsten philosophischen Schulen der Antike. Ihre Zusammenstellung und Vollständigkeit der Texte macht sie zu einem kleinen Handbuch des kynischen Denkens, das sich freilich weniger an das sachverständige, sondern vielmehr an das interessierte Publikum zu wenden scheint. Offenbar sollte ohne den Ballast eines übermäßig gelehrten Apparates eine ansprechende, zeitgemäße und zugleich möglichst vollständige Leseausgabe geboten werden. So zielen Neuübersetzung und neue Anordnung der bekannten Texte durch die Verbindung mit den abgelegeneren Quellen auf eine neue Leseperspektive jenseits der bekannten Anekdoten. Ähnlich den verdienstvollen Textausgaben zu den Vorsokratikern versucht Luck den Zugang zum Kynismus *neu* zu erschließen – und man kann ihm zugestehen, daß ihm dies trotz der oben gemachten Einwände durchaus gelingt. Trotz der genannten Mängel lohnt sich bei entsprechendem Interesse eine Anschaffung dieses Buches allemal.

Jörg Pannier (Münster)

Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, hg. und übers. von Hans-Georg Gadamer, Klostermann Texte Philosophie, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1998, VII, 70 S., ISBN 3-465-02980-1.

Aristoteles als Begründer der praktischen Philosophie zu präsentieren hat in Zeiten, in denen eine Rehabilitierung eben dieser philosophischen Disziplin angemahnt wird, nicht nur eine philosophiegeschichtliche Dimension. Hans-Georg Gadamer, der mit seiner zweisprachigen Studienausgabe des sechsten Buches von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* einen weiteren Haupttext der abendländischen Philosophie neu übersetzt, eingeleitet und kommentiert hat,¹ stellt in systematischer Perspektive die aristotelische Konzeption des praktischen Wissens, die *Phronesis*, als Zen-

trum einer heute noch richtungweisenden Begründung praktischer Philosophie vor. Dabei erweist sich die *Phronesis* auch als wichtiger Bezugspunkt in Gadamers eigenem hermeneutischen Denken.

Einführung, Zusammenfassung und Nachwort sind im besten Sinne in Gelehrten-Manier geschrieben. Gadamer betreibt hier Reflexion als das, was sie sein sollte, als Blick für das Wesentliche durch gelassenes Zurücklehnen. Mit Abstand und Augenmaß betrachtet und bedenkt er den aristotelischen Begründungsansatz. Die „sterile Aufgeregtheit“ des Forschungsbetriebs ist dabei seine Sache nicht. Der hiermit verbundene Verzicht auf die neueste Forschungslage und Literatur² ist aber insbesondere für eine Studienausgabe mißlich, auch wenn Gadamers textimmanente Interpretation kaum auf Sekundärliteratur angewiesen ist.

Die dem Text beigegebenen Anmerkungen und Erläuterungen sollen das Verständnis der einzelnen Stellen nur fördern, eine Kommentierung wurde von Gadamer nicht angestrebt und wäre auch für einen Studententext wenig sinnvoll gewesen. Die großen Kommentare bleiben also unerlässlich für jeden, der es genau wissen will.

Betrachtet man den aristotelischen Text, wie er aus dem Zusammenhang mit den anderen Büchern gelöst vom Herausgeber präsentiert wird, so wird man einräumen müssen, daß er keinen umfassenden Überblick über das ganze Thema der praktischen Philosophie bietet. Trotzdem erweist sich Gadamers Wahl des Textes als glücklich, da Aristoteles hier auf höchstem philosophischen und literarischen Niveau grundlegende Begriffe der praktischen Philosophie herleitet und diskutiert. Versehen mit der exzellenten Einführung des Herausgebers, die die notwendigen Bezüge herstellt und zentrale Begriffe der aristotelischen Terminologie erläutert, bietet der antike Text somit nicht nur eine gute Einleitung in die aristotelische Ethik, sondern zugleich ein Prolegomenon zur gesamten praktischen Philosophie.

Gadamers behutsame und transparente Übersetzung sowie der zurückhaltende Umgang mit

¹ In derselben Reihe sind von Gadamer bisher Aristoteles, *Metaphysik XII* (Frankfurt a.M. 1984) und Plato, *Texte zur Ideenlehre* (Frankfurt a.M. 1986) herausgegeben, übersetzt und kommentiert worden.

² Gadamer zitiert von der neueren Literatur zu Aristoteles' praktischer Philosophie lediglich den von O. Höffe herausgegebenen Band zur *Nikomachischen Ethik* (Klassiker Auslegen, Berlin 1995).

der aristotelischen Terminologie, die oft transkribiert im deutschen Text wiedergegeben ist, erschließt Anfängern den Text und leitet Fortgeschrittene zu eigenständiger Reflexion an. Die Eignung eines so aufbereiteten, zentralen, überschaubaren, aber trotzdem ungekürzten Textes im Lehrbetrieb liegt auf der Hand. Durch seine Einladung zur gründlichen Lektüre und Diskussion ist das Büchlein wahrhaftig eine Studienausgabe. Der griechische Text parallel zur Übersetzung ermöglicht eine intensive Auseinandersetzung mit dem Original – und eine Würdigung der Übersetzungsleistung.

Im Nachwort setzt sich Gadamer mit der Begründung praktischer Philosophie auseinander, wobei er den Bogen von Sokrates über Platon zu Aristoteles schlägt, indem er deren Gemeinsamkeiten betont. Platons ‚Staatsmann‘ und ‚7. Brief‘ seien dem aristotelischen Denken nicht so fremd, wie oft behauptet: „In Wahrheit kann man sich kaum eine genauere Annäherung an den schließlich in der *Nikomachischen Ethik* entwickelten Begriff der Phronesis vorstellen, als die Weise, in der diese im *Staatsmann* neben der Wissenschaft ausdrücklich und untrennbar als ein anderes Wissen gefordert wird“ (62).

An dieser Stelle sei auf Gadamers treffsichere Kritik an Heideggers Aristotelesverständnis und dessen Unterschätzung der praktischen Philosophie verwiesen (vgl. 21 und 67). Gadamer beanstandet vor allem, daß Heideggers Interesse an der *Nikomachischen Ethik* sich zu schnell auf das aristotelische Seinsverständnis und damit entgegen der aristotelischen Intention auf Fragen der theoretischen Philosophie verlagere. „Offenkundig ist es nicht dessen Interesse an der Ethik, das Heidegger da verfolgt“ (67). Diese unterschiedliche Auffassung führt nicht nur zu einer differierenden Gewichtung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, sondern auch zu einem anders gelagerten, unterschiedlichen Verständnis des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik*: „Der Akzent [des Aristoteles] liegt ganz und gar nicht darauf, den Vorrang der Theorie gegenüber dem praktischen Wissen zu rechtfertigen, sondern umgekehrt, die Einreihung des praktischen Wissens in die geistigen Tugenden zu begründen“ (67). Gadamer kommt so zu einer von Heidegger abweichenden Interpretation des Aristoteles.

Den Abschluß des Büchleins bildet eine Auswahlbibliographie. Wie bereits oben moniert, nimmt Gadamer hier von der neueren Literatur zu Aristoteles' praktischer Philosophie oder zum Begriff der Phronesis kaum Notiz. Die meisten der in der spärlichen Liste verzeichneten Publikationen

sind über dreißig Jahre alt.³ Die Übersicht zu den Ausgaben der *Nikomachischen Ethik* verzichtet auf wichtige Editionen,⁴ unbegreiflicherweise sogar auf die große kommentierte Aristoteles-Ausgabe.⁵ Hinsichtlich der Bibliographie wünschte sich gerade der Anfänger mehr und aktuellere Hinweise, Vorschläge zur weiterführenden Lektüre und Empfehlungen zur Anschaffung – Wünsche, die allerdings auch durch andere Einführungsliteratur befriedigt werden können.⁶ Fazit: Das von Gadamer vorgelegte Studienbüchlein ist durchweg gut gelungen, sehr anspruchsvoll, ohne dabei unverstänglich zu sein, und als Textausgabe sicher nicht nur eine Bereicherung für den Lehrbetrieb.

Jörg Pannier (Münster)

Manfred Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie*, Alexander Fest Verlag, Berlin 1997, 372 S., ISBN 3-8286-0012-3.

Lucius Annaeus Seneca der Jüngere könnte sich heute mitnichten über mangelndes Interesse an seiner Person beklagen. Senecas Schweigsamkeit in autobiographischer Hinsicht, das Fehlen einer zeitgenössischen Biographie wird von modernen Autoren durch zahlreiche und mitunter gewagte Spekulationen kompensiert, die leicht ins Trivial-

³ Außerdem sind die Angaben zu Auflagen und veränderten Neuauflagen nicht auf dem letzten Stand. So etwa bei Ross, dessen klassische Aristoteles-Monographie vor vier Jahren mit einer aktuellen Einleitung von J. L. Ackrill neu herausgegeben wurde (London 1995).

⁴ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. O. Gigon (München ⁵1984); auch die ausgezeichnete englische Ausgabe der Loeb Classical Library bleibt unberücksichtigt: Aristotle, *Works*, gr./engl., in Twenty-three Volumes, founded by J. Loeb, edited by G. P. Goold, Vol. XIX, *Nicomachean Ethics*, transl. by H. Rackham (Cambridge/London 1926, rev. ed. 1934, repr. 1990).

⁵ Vgl. Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Deutsche Aristoteles Gesamtausgabe, begr. v. E. Grumach, hg. v. H. Flashar, Band 6, *Nikomachische Ethik*, übers. u. komm. v. F. Dirlmeier (Berlin/Darmstadt ⁹1991).

⁶ Zu nennen wäre hier etwa die exzellente Einführung von O. Höffe, *Aristoteles* (München 1996), die in Gadamers Bibliographie ebenfalls fehlt.

psychologische ableiten – und so Senecas Diskretion in eigener Sache nicht eben als abwegig erscheinen lassen. Das Faszinosum eines Philosophen, der sich wie kein anderer mit den politischen Machthabern liiert und dennoch versucht hat, sich nicht bloß intellektuell treuzubleiben, fordert kühne Mutmaßungen über Persönlichkeitsstruktur und individuelle Lebensumstände notgedrungen heraus. Über der Restauration jener *imago vitae suae*, von der Tacitus berichtet, Seneca habe sie bei seinem Tod den Umstehenden und der Nachwelt vermacht, gerät in der Sekundärliteratur das imposante schriftstellerische Werk des Philosophen in seiner scheinbaren Abgewandtheit von den Konkretionen der senecaischen Existenz mitunter aus dem Blick. Und doch ist die *imago vitae suae* uns – einmal abgesehen von den Nachrichten bei Tacitus, Sueton und dem mißgünstigen Cassius Dio – fast nur in seinen Werken erhalten, wobei dieses Bild mitnichten ein ungetrübt reales, sondern vielmehr ein *ideales* ist: Das Bild eines stoischen Weisen, der um die Defizienz seiner Weisheit weiß. Das Bild eines Menschen, der aus seinen Umständen philosophisch das Beste zu machen bestrebt ist.

Manfred Fuhrmann erliegt weder der Versuchung, sich losgelöst vom Werk ein Phantasiegemälde vom Prinzenzieher im Philosophenmantel an den Schaltstellen der Macht auszumalen, noch derjenigen, die Idealprojektionen des Philosophen mit seiner Realität zu verwechseln. Gleich zu Beginn hält Fuhrmann, der sich schon als Cicero-Biograph hervorgetan hat, fest: „Leben und literarisches Werk sind in diesem Falle bei weitem nicht so eng miteinander verflochten wie bei Cicero“ (7). Dies läßt Fuhrmann jedoch nicht von einem biographischen Unternehmen Abstand nehmen und Senecas Leben von seinem schriftstellerischen Schaffen strikt trennen (wie dies auf deutsch etwa Gregor Maurach in seinem vor allem werkgeschichtlich einschlägigen Buch von 1991 ansatzweise getan hat). Vielmehr liegen der Reiz und das große, erkenntniserweiternde Verdienst von Fuhrmanns Arbeit in der gegliückten Verbindung von werk- und lebensgeschichtlichem Ansatz (dabei kommt auch er um Hypothesen zur Füllung der zahlreichen Überlieferungslücken nicht herum). Irreführend ist nur der Haupttitel, welcher den Philosophen in engste Verbindung mit jenem Herrscher bringt, dessen nachhaltige geistige Erziehung ihm offensichtlich nicht gelungen ist: Fuhrmanns Buch beschäftigt sich mit Nero nur in zweiter Linie, eben dort, wo es für das Verständnis Senecas wesentlich ist.

Die Kombination von werk- und lebensge-

schaftlichen Aspekten, die nicht danach trachtet, den einen Aspekt auf den andern zurückzubuchstabieren, und so jeden Reduktionismus vermeidet, zeigt sich bereits in der Darstellung von Senecas Vor- und Frühgeschichte, für die eine biographische Quellenbasis beinahe gar nicht besteht. Gleichgültig, ob man Fuhrmanns Einfall, als Geburtsjahr Senecas ein ominöses Jahr Null zu erfinden, für triftig hält: Es gelingt dem Autor von Anfang an, Seneca in seinen historischen Umständen lebendig zu machen. Umstände, von denen die Leserinnen und Leser, so sie nicht Spezialisten sind, beispielsweise im Falle von Senecas spanischer Heimat Corduba, wenig wissen dürften. Besonders gelungen ist das Kapitel über den Vater, Lucius Annaeus Seneca den Älteren, dem gemäß dem Zeugnis des Sohnes (*Epistulae ad Lucilium* 108, 22) die Philosophie ganz nach altrömischer Weise verdächtig, ja verhaßt war. Senecas Vater hinterließ mit seinen *Controversiae* und *Suasoriae* höchst instruktive Darstellungen der rhetorischen Praxis im frühen Kaiserreich (ohne selber Rhetor gewesen zu sein), anhand derer Fuhrmann den Funktionswandel der Rhetorik veranschaulicht: „Die kaiserzeitliche Rhetorenschule hatte in kurzer Frist eine Phantasiewelt hervorgebracht, die kraß vom Alltag abstach – als ob man sich durch die grellen Effekte, nach denen man strebte, darüber hinwegtäuschen wollte, daß die Beredsamkeit ihre wichtigste Funktion, die politische, eingebüßt hatte.“ (38) Dafür nahm die Rhetorik eine Schlüsselposition im Erziehungswesen ein; Seneca Sohn sollte daraus ein „Instrument“ schmieden, „das geeignet war, seinen philosophischen Überzeugungen eine eigenwillige Form von größter Eindringlichkeit zu verleihen“ (42).

Schon dessen Lehrjahre in Rom waren, folgt man Fuhrmann, von einem philosophischen Streben bestimmt, das weniger nach metaphysischer Erkenntnis als nach lebenspraktischer Umsetzbarkeit dürstete. Seneca sei kaum umhine gekommen, „sich der damals schier allein herrschenden Richtung“ (53), nämlich der Stoa anzuschließen. Wiederum läßt es sich Fuhrmann nicht nehmen, diese Denkbewegung von ihren griechischen Anfängen an und ihrem Import nach Rom konzis zu umreißen. Die Freiheit des Individuums scheint mit der Kaisermacht leichter zusammenzudenken gewesen zu sein, als wir uns das vorstellen können. Überhaupt beseitigt Fuhrmann einige Märchen über die vermeintlich ‚totalitären‘ Verhältnisse der julisch-claudischen Zeit: „Kaisertum und Reichsregiment gingen weithin gesonderte Wege, und das eine brauchte nicht für das andere repräsentativ zu sein, so daß es auch unter einem ‚schlech-

ten' Kaiser um die Provinzen recht gut stehen konnte.“ (70) Trotzdem sollte Seneca nach politischen Anfängerfolgen in der Hauptstadt bald Gelegenheit erhalten, seine Philosophie in der Wirklichkeit zu erproben, nämlich während seiner Verbannung auf Korsika. In der *Consolatio ad Helviam matrem* wird jener Kosmopolitismus faßbar, der ein Kennzeichen von Senecas (und natürlich nicht nur seines) Stoizismus ist.

Besonders beachtenswert sind Fuhrmanns Ausführungen über die literarischen Aspekte von Senecas Werk, das sich nach seiner Rückberufung aus dem Exil in alle praktisch-philosophischen Richtungen zu erstrecken beginnt. Er unterscheidet drei Prosa-Texttypen – die „Argumentation“, die „Erzählung“ und die „pathetische Schilderung“ – und macht die Leser mit ihrer jeweils spezifischen Logik bekannt. Daneben vernachlässigt der Biograph aber keineswegs Senecas Aufstieg zur Macht. Freilich darf man zweifeln, ob Seneca dafür tatsächlich „nicht das Geringste“ (174) getan habe. Daß er sich mit den Gegebenheiten glänzend zu arrangieren wußte, beweist *De clementia*, der Fürstenspiegel für den jungen Nero, dessen argumentative Inkohärenzen Fuhrmann herausarbeitet: Das erste Buch spricht *ad personam* und läßt philosophische Subtilitäten beiseite, während sich der Verfasser im zweiten „als orthodoxer Stoiker“ zeigt, der sich um begriffliche Abgrenzungen der *clementia* von der *venia* und der verfeimten *misericordia* bemüht. Fuhrmann verdeutlicht, daß sich *De clementia* nur auf dem Hintergrund des von Augustus begründeten Prinzips und der Absolutheit kaiserlicher Macht verstehen läßt. Es geht in dieser Schrift demnach darum, das relativ Beste aus der Situation zu machen.

Über die Datierung von Senecas Tragödien – das einzige erhaltene Korpus antiker, lateinischer Tragödien – kann man, genauso wie über ihre Blutrünstigkeit und ihre Qualität, geteilter Meinung sein. Fuhrmann, der sie in die Zeit der Prinzenziehung legt (Tacitus macht mit dem Hinweis auf Neros Eifersucht eine spätere Entstehung wahrscheinlicher), interpretiert sie als „stoisches Weltgemälde“ (197) und durchaus in politischem Kontext: „Die kaiserliche Willkür konnte zupacken wie das Schicksal in der Tragödie; man stand ihr ohnmächtig gegenüber, und die einzige Waffe war oft der selbstgesuchte rasche Tod.“ (209) „Anklagen der Tyrannei“ (211), allgemeiner „Herrschaftsethik“ (214) und die Zurschaustellung der philosophisch zu bändigenden Leidenschaften sind für Fuhrmann die Hauptingredienzen von Senecas dramatischem Schaffen. Von Leiden-

schaft für den Gelderwerb wird Seneca, wenn wir der Apologie seines Reichtums in *De beata vita* trauen dürfen, zwar nicht geplagt. Er zählt das Geld aber zu den *Adiaphora*, wozu Fuhrmann anmerkt, man vermisze hier die Forderung, den „Glücksgütern aus eigenem Entschluß Maß und Ziel“ (235) zu setzen. *De tranquillitate animi* spiegelt Fuhrmann an Neros Mutttermord und der Seneca daraus nahegelegten Hoffnung auf einen „geordneten Rückzug“ aus der Politik, obwohl auf der Textoberfläche nichts darauf hindeute, daß der Traktat „nicht in republikanischer Zeit geschrieben“ wurde (256). Mit dem Sturz oder der „Entlassung“ Senecas bringt Fuhrmann *De otio* in Verbindung, vergleicht die Schrift als Selbstgespräch mit Augustins *Soliloquia* (277) und stellt fest, daß sie sozusagen unter dem Druck der Fakten genau jene privatistischen Ansichten verfechte, die *De tranquillitate animi* noch kritisiert hatte. Zum Problem der Theodizee, das *De otio* anschneidet (vgl. 279f.), wie insgesamt zu den metaphysischen Spekulationen des Spätwerks hätte man sich von Fuhrmann vielleicht noch etwas weitergehende Erörterungen gewünscht. Überhaupt verdienten es *De beneficiis*, *Quaestiones naturales* und die *Epistulae ad Lucilium* durchaus, nicht gemeinsam und gedrängt in einem einzigen Kapitel abgehandelt zu werden. Fuhrmann macht darin etwa die Indienstnahme der Naturwissenschaft für die Ethik augenfällig: Naturerkenntnis befreit von Furcht (vgl. 292). Was Senecas Hauptwerk, die Briefe an Lucilium anbelangt, faßt er sich kurz; nach den Forschungen von Hildegard Cancik und Gregor Maurach muß seine Behauptung erstaunen, abgesehen vom ethischen Gegenstand gebe „es nichts, was mehrere aufeinanderfolgende Stücke miteinander verbindet“ (298). Diese Behauptung hängt mit der ebenfalls schwerlich mehrheitsfähigen Ansicht zusammen, die *Epistulae* seien „die von Seneca beigesteuerte Hälfte einer tatsächlich und ernsthaft geführten Korrespondenz“ (299). Wer sich etwa den 70. Brief über den Selbstmord anschaut, mag ferner bestreiten, daß in diesem Werk (soweit es für Fuhrmann überhaupt noch ein „Werk“ im strengen Wortsinn ist) das Seneca „eigene Pathos (...) erheblich gedämpft“ sei, „und an die Stelle des Grelten und Nervösen (...) das Gemäßigte und Beruhigte“ träten (301, vgl. dgg. 305).

Abschließend schildert Fuhrmann wieder breiter die Pisonische Verschwörung gegen Nero und die dramatische Selbstinszenierung des Todes von Seneca, der „zu wahren Unsterblichkeitsglauben (...) kein Bedürfnis“ verspürt habe (319). Als Epilog folgt ein Abriss der Rezeptionsgeschichte. Da-

bei versagt es sich Fuhrmann, ein eindeutiges Urteil über Senecas Lavieren zwischen Philosophie und politischer Macht auszusprechen. Das Buch stellt den philosophierenden Staatsmann oder staatsmännischen Philosophen in seiner ganzen Ambivalenz dar, ohne sich auf das Niveau einer Weißwaschung oder einer Anklage herabzulassen. Die Lektüre von Fuhrmanns Studie ist derart erfreulich, weil sie die Unebenheiten weder im Denken noch in der Person Senecas gewaltsam zu glätten versucht.

Andreas Urs Sommer (Princeton)

Neuere Arbeiten zu Augustins Zeittheorie

Karen Gloy, *Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones*, in: *Philosophisches Jahrbuch 95 (1988)* 72–95.

Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, 213 S., ISBN 3-465-02565-2; 3-465-02566-0.

Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text/Übersetzung/Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, 438 S., ISBN 3-465-02617-9; 3-465-02618-7.

Augustins Diskussion der Zeit in *Confessiones* XI gehört zu den klassischen Texten der Philosophie, deren Gedankenreichtum immer wieder neuen Deutungsversuchen ebenso Anreiz bietet wie Widerstand leistet. Aus dem deutschsprachigen Bereich möchte ich im folgenden drei Arbeiten aus den letzten Jahren besprechen, die nach Ansatz, Zielsetzung und Methode von durchaus unterschiedlichem Charakter sind. Ich beginne mit der problemgeschichtlich-rekonstruktiv orientierten Arbeit von K. Gloy.

1. In ihrem einleitenden 1. Teil präzisiert sie die gängige Formel von Augustin als dem Vater der psychologischen Zeitauffassung. Wenn sich auch bei Plotin, aufgrund des Wesenszusammenhangs von Zeit und Weltseele, eine objektiv-kosmische Psychologisierung findet, so besteht Augustins innovatorische Leistung „in der Entdeckung der subjektimmanenten Zeit (als Zeitvorstellung, -erlebnis, -erfahrung), unangesehen dessen, was die Zeit darüber hinaus noch sein mag.“ Zu den Gründen für diese Innovation gehören vor al-

lem die Aporien der traditionellen Auffassung, wie sie Aristoteles (Physik IV) aufgewiesen hatte, besonders der Widerspruch zwischen dem Problematischen ihrer ontologisch-kategorialen Bestimmung und ihrer Selbstverständlichkeit in Alltagserfahrung und Wissenschaft.

Nach dieser einleitenden Charakterisierung behandelt Verf. in den Abschnitten II und III relativ ausführlich das hierarchische Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, da dies für ein adäquates Verständnis von Augustins Zeittheorie erforderlich sei. Mag dies für andere Schriften gelten, wo die Zeit als *imitatio* oder *vestigium*, als Nachahmung oder Spur der Ewigkeit bezeichnet wird (z.B. En. in Psalmos, 9,7,17; De mus. VI 11,29), gerade in Conf. XI findet sich kein Urbild-Abbild-Verhältnis von Zeit und Ewigkeit im Sinne Plotins. Mit der treffenden Formulierung von E. A. Schmidt: Ewigkeit ist die Aufhebung der Zeit, nicht ihr Richtungssinn, d.h. aber: Zeit und Ewigkeit sind inkommensurabel.

Aus diesen Gründen gehe ich auf diese, für sich genommen sowohl problemgeschichtlich wie strukturell-systematisch gewiß interessanten Ausführungen hier nicht weiter ein, sondern komme gleich zu Gloys Analyse und Rekonstruktion der zentralen Kapitel 14–28 Conf. XI unter dem Titel „Reale Zeit“.

An der alltäglich-praktischen, vorwissenschaftlichen Zeiterfahrung lassen sich zwei wohlunterschiedene Merkmalkomplexe aufweisen:

a) die drei zeitkonstituierenden Modi *praeteritum* – *praesens* – *futurum*

Augustins Feststellung, daß es vergangene Zeit nicht gäbe, wenn nichts verginge, zukünftige nicht, wenn nichts herankomme und gegenwärtige nicht, wenn nichts da wäre, verweist auf den zweiten Merkmalkomplex:

b) die Sukzession

Vergehen und Herankommen sind, anders als „vergangen“ und „zukünftig“, Bewegungsarten und fallen unter den Oberbegriff „Bewegung“, „Fließen“, „Sukzession“. Gloy sieht hier eine Unterscheidung der Sache nach antizipiert, wie sie McTaggart auf den Begriff der A- und B-Reihe gebracht hat.

„Während die A-Reihe zeitliche Ereignisse als vergangen, gegenwärtig und zukünftig klassifiziert, bestimmt die B-Reihe sie als früher, später und gleichzeitig. Die zweite Kennzeichnung ist unabhängig von der ersten; denn da es zu jedem Früher ein Noch-Früher gibt, in bezug auf das jenes später ist, und ebenso zu jedem Später ein Noch-Später, in bezug auf das jenes früher ist und

so in infinitum, dokumentieren diese Bestimmungen reine Relativität bzw. reines Fließen, welches, independent von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gleichförmig durch die gesamte Zeit hindurchgeht. Während ein Ereignis exklusiv entweder vergangen oder gegenwärtig oder zukünftig ist, ist es gleichzeitig früher wie später, d. h. relativ oder fließend.“ (83)

Gloy deutet nun im folgenden die beiden Merkmalkomplexe nicht als formale Eigenschaften, die einem Realen zukommen, sondern als substantielle, selber reale Bestimmungen. (Augustin spricht von vergangener, gegenwärtiger, zukünftiger Zeit.)

„Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ sind invariante Formen, die als Ordnungsschemata für Zeitliches fungieren, selbst nicht zeitlich (weil sonst Selbstprädikation vorläge). Vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit werden dagegen als Seiendes behandelt, das selbst der Zeitlichkeit untersteht. Fragt man nach dem Sein der so charakterisierten Zeit, so ergibt sich die aus Aristoteles Physik IV 10 bekannte Aporie über das Nichtsein der drei Zeitmodi (nicht mehr – noch nicht – punktuelles Jetzt). Handelt es sich hier um eine Seinsaporie (die die als real unterstellte Zeit kollabieren läßt) oder um eine Wissensaporie (Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis des zeitlichen Seins – wofür der berühmte Satz in Kapitel XIV zu sprechen scheint: „Was also ist die Zeit? – wenn jemand mich danach fragt, weiß ich's; will ich's einem Fragenden erklären, so weiß ich's nicht“? Die Antwort gibt Augustin im Kap. XVII. Da die Zeit hier als ständiger Übergang aus der dunklen Zukunft über den allein hellen Augenblick in das Dunkel der Vergangenheit beschrieben wird, muß der kontinuierliche Zeitfluß wohl als eine Realität außerhalb des Subjektes aufgefaßt werden. Als in ihm befangen, spüren wir ihn für gewöhnlich nicht.

In Teil V von Gloy's Abhandlung wird dann Augustins eigentliche Innovation, der Entwurf einer Theorie der Zeitvorstellung im Subjekt, ausführlich erörtert.

Die vorhin skizzierte Zeitaporie verschärft sich im Hinblick auf die ebenso für den Alltag wie die Wissenschaft unverzichtbare Quantifizierung: Weder Vergangenheit noch Zukunft noch das ausdehnungslose Jetzt sind meßbar. Damit werden aber zugleich die Bedingungen für eine Quantifikation von Zeit deutlich gemacht:

1. Gegenwärtigkeit
2. Extension (Dauer)
3. Begrenzung

(Gemessen werden kann nur Begrenztes durch Begrenztes. Der zu messende Bereich darf nicht unendlich sein, es muß ein fixes Maß vorliegen.)

Augustin löst das Problem, indem er den Schwerpunkt von der realen Außenzeit auf die Zeitvorstellung im Subjekt verlegt. Der Geist besitzt das Vermögen, die gesamte Zeit als gegenwärtig vorzustellen und so eine der Bedingungen für die Quantifikation zu erfüllen. Er leistet durch die vergegenwärtigenden Akte der Erinnerung (memoria), unmittelbaren Anschauung (contuitus, intuitus) und Erwartung (expectatio) die Antizipation des noch Ausstehenden.

Diese Akte können „vergegenwärtigend-gegenwärtig genannt werden; durch sie wird das thematisierbare Zeitobjekt überhaupt erst gestiftet. Die Zeit ist nicht zusammengesetzt aus Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem, sondern sie ist Gegenwart des Vergangenen [praesens de praeteritis], die Gegenwart des Gegenwärtigen [praesens de praesentibus] und die Gegenwart des Zukünftigen [praesens de futuris] kraft Erinnerung [memoria], Wahrnehmung [contuitus] und Erwartung [expectatio], basierend auf Erinnerungs- und Vorstellungsbildern, Spuren, Eindrücken, Anzeichen, Schemata usw.“ (88).

Nachdem so die erste Bedingung für die Quantifikation (Gegenwärtigkeit) erfüllt ist, kann Augustin nun auch der zweiten nachkommen. Er tut dies mit der bekannten Definition oder besser Beschreibung der Zeit als *distentio animi*, als Ausstreckung/Ausspannung des Geistes. „*Distentio*“ ist hier, mit Husserl zu sprechen, nicht auf die Noesis, sondern auf das Noema zu beziehen. Der Geist muß intentional gedacht werden. Deshalb meint Augustins Rede von langgestreckter Erinnerung bzw. Erwartung (*longa memoria* bzw. *expectatio*) nicht die Ausdehnung des erfassenden Bewußtseins, sondern dessen, worauf sich dieses intentional richtet. Im folgenden macht Gloy nun den Vorschlag, Augustins Theorie der Zeitvorstellung, wie es das reichhaltige Beweismaterial nahelegt, insgesamt als eine gestalttheoretische zu verstehen. Zeit wird als Gestalt verstanden, d. h. als eine ausgedehnte, aber geschlossene Figur, jedoch nicht im Sinne der antiken, kosmologisch fundierten Kreisform, sondern als rhythmische Gestalt, analog den Klang- und Sprachstrukturen (Silben, Verse, Gedichte, Töne, Melodien, Lieder), wie sie aus Rhetorik und Musiktheorie (Rhythmuslehre) bekannt sind. Durch ihre Geschlossenheit unterscheidet sich diese Theorie von der neuzeitlichen Konzeption (Zeit als unendliche, unabschließbare, einsinnig gerichtete Gerade). Die so verstandene gestalttheoretische Auffassung der

Zeit hat Folgen für ihren Aufbau. Wie ein Vers aus Versfüßen und ein Gedicht aus Versen besteht und sich seinerseits wieder in den größeren Zusammenhang des menschlichen Lebens einordnet, so ist auch der Aufbau der Zeit durch ein Teil-Ganzes-Verhältnis bestimmt.

„Ihre Teile, die selbst Ganzheiten darstellen für kleinere Teile, sind integriert in einen größeren Ganzheitszusammenhang, der selbst wieder Teil eines noch größeren Ganzen ist und so fort. Die Zeit ist ein relatives Ganzes von Teilen. Nicht das Fließen als solches, die irreversible Verdrängung ist thematisch in der Zeitvorstellung, sondern der Fluß als ganzer, was nur möglich ist, wenn das Subjekt außerhalb des Fließens einen festen Standpunkt innehat und das Fließen in ein festes Koordinatensystem einfängt.“ Gloy sieht in Augustins Bestreben, die Zeit ihrer Vergänglichkeit zu entreißen und begrifflich zu fixieren, die Tendenz zu einer entzeitlichten, verräumlichten Zeit. Wie der Raum mit seinen Teilen jeden Augenblick kopräsent ist, so ist die verräumlichte Zeit wesentlich gegenwartsbezogen. Die Zeitgestalt selbst wird dabei als teleologisch strukturiertes Ganzes verstanden (Beispiel: Melodie). Auf Seiten des Subjektes entspricht dem kopräsenten Zeitganzes das Gegenwartsbewußtsein, in dem sich Erinnerung, Wahrnehmung und Erwartung als vegenwärtigende Vorstellungen wechselseitig durchdringen. Bei der Bewertung von Augustins Leistung kommt Gloy nun zu folgendem systematischen Ergebnis. Augustin sei mit seiner Konzeption der Zeitvorstellung im Subjekt auf halbem Wege steckengeblieben, da ihn die konsequente Explikation der Prämissen und Implikationen seiner These zu einer transzendentalen philosophischen Position hätte führen müssen, die mit dem Aufweis der Bedingungen subjektiver Zeiterfahrung zugleich die Bedingungen objektiver Zeitvorstellung angibt und sich dabei jeder Aussage über eine transsubjektive, reale Zeit enthält. Augustin fülle statt dessen die Leerstelle der realen Zeit durch andere realistische Zeitvorstellungen aus (kosmologisch-physikalische – existentiell-historische Zeit), die aber mit der gestalttheoretischen Konzeption letztlich unvereinbar seien.

Daß man diese in Conf. XI sichtbare Ambivalenz/Unentschiedenheit auch anders, positiver interpretieren kann, zeigt der Ansatz von Enno Rudolph, der den Vorschlag macht, Augustins Übergang von der realen Zeit zur Zeitvorstellung nur als Perspektivenwechsel vom Zeitobjekt zum subjektiven Vorstellungsvermögen zu interpretie-

ren, ein Ansatz, der sich m.E. vom Text her durchaus gut verifizieren läßt.¹

Nach diesem durch seine Geschlossenheit überzeugenden, durch Entschlossenheit gelegentlich auch irritierenden systematischen Deutungsversuch komme ich nun zu v. Herrmanns hermeneutisch orientierter Untersuchung.

2. Sie enthält erstens eine Interpretation von Conf. XI 14–28, zweitens die Deutungen dieses Textes bei Husserl und Heidegger. Der leitende methodische Gesichtspunkt v. Herrmanns ist es dabei, in Augustins Zeituntersuchung eine „phänomenologische Analytik“ avant la lettre zu sehen. Als wesentliche Bewegungsform der Untersuchung sieht er das Gespräch zwischen dem natürlich-alltäglichen und dem philosophierenden Zeitverständnis an. Er folgt in seiner Gliederung des Textes der traditionellen Aufteilung in die zwei Hauptteile:

1. Kap. 1–13 Gott als ewiger Schöpfer der zeitlichen Schöpfung

2. Kap. 14–28 Frage nach Sein, Wesen und Meßbarkeit der Zeit.

Weshalb v. Herrmann auf den abschließenden 3. Teil (Kap. 29–31) nicht eingeht, wo die Zerrissenheit des menschlichen Daseins im Verhältnis zur Ewigkeit Gottes und damit zugleich die existentielle Dimension menschlicher Zeitlichkeit mitthematisch behandelt wird, bleibt unerfindlich. Im 1. Teil hebt v. Herrmann vor allem darauf ab, daß die Zeit (anders als bei Plotin) die methodische Basis für die Bildung des Begriffs der Ewigkeit (als stetige Gegenwart) darstellt, und zwar durch remotiven Abstoß von den nicht-haften Aspekten der Zeit, nämlich Endlichkeit und Sukzessivität. Das schwierige, in der Literatur kontroverse Problem der Gliederung des 2., eigentlichen Hauptteils löst v. Herrmann durch einen verblüffenden Handstreich: die entscheidenden Einteilungsprinzipien seien die Fragen nach dem Wesen (quid sit) und nach dem Sein (an sit). Zwar werde die leitende Frage nach dem Was der Zeit in Kap. 14 angesprochen, dann aber zugunsten der Vorfrage nach ihrem Sein (Kap. 14–20) zurückgestellt. Nachdem diese in Kap. 20 dahingehend beantwortet sei, daß der Zeit die Seinsart der Seele zukomme, werde dann die Wesensfrage in Kap. 21–28 wieder aufgenommen und erstmals in

¹ E. Rudolph, Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der ‚Confessiones‘, in: K. Gloy/E. Rudolph (Hg.), Einheit als Grundfrage der Philosophie (Darmstadt 1985) 102–119.

Kap. 26 positiv beantwortet: Zeit ist wesentlich *distentio animi*.

Ähnlich hat Heidegger in seinem Beuroner Vortrag 1930 gegliedert: „Der erste Gang der Untersuchung kommt an sein Ziel, indem er feststellt: Das, was wir messen, ist. Der zweite Gang untersucht: Was ist das, was wir messen?“

Doch nun zu v. Herrmanns Interpretation des 1. Teils. Er gibt Augustins Antwort auf die Frage nach dem Sein (*an sit*) der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Zeiten so wieder: Sie existieren nicht schlechthin, an sich, sondern im Zusammenhang mit den drei „Zeitverhältnissen der Seele“, im „*contuitus*“ als Anschauung des Leibhaft-Gegenwärtigen, in „*memoria*“ und „*expectatio*“ als vergegenwärtigendem Eindringen in den Vergangenheits- bzw. Zukunftshorizont. (Man könnte sich hier fragen, ob Vergangenes allein dadurch, daß es in der Erinnerung vorkommt, auch schon der Fall ist.) Von Husserl her kritisiert v. Herrmann Augustins Theorie der mentalen Abbilder als Basisgegenwart des Vergangenen als „unphänomenologisch“, genauer als fehlerhafte phänomenologische Analyse, „die die Sachverhalte nicht so zur Sprache bringt, wie sie sich selbst zeigen, da hier die wesenhafte Intentionalität des Wahrnehmens, Erwartens und Erinnerens übersehen wird.“

Nun zum 2. Teil, der Frage nach dem Wesen (*quid sit*). Zentrales Problem ist, wie die Zeit im Hinblick auf die Zeitmessung als eine Form von Ausdehnung zu begreifen ist. „Zeit“ versteht v. Herrmann hier als das, worin alle Bewegung stattfindet und was alles bestimmte Dauern umgreift. Augustins Formel von der *distentio animi* interpretiert er als Einsicht, daß „die Dehnung der Zeit das Sich-Erstrecken des Geistes“ ist, wobei offenbleibt, ob sie nichts als dieses ist.

Der phänomenologische Interpretationsansatz bringt es mit sich, daß auf philosophiehistorische Aspekte bzw. gegenwärtige Deutungskontroversen höchstens implizit eingegangen wird – was die bekannten einschlägigen Vor- und Nachteile hat. Man kann sich auch fragen, ob durch die Eigenart des verfolgten Ansatzes andere Dimensionen des Textes, z. B. insbesondere die sprachliche, aber auch die anthropologisch-existentielle und die moralisch-praktische oder auch die metaphysisch-theologische (Stichwort Ewigkeit) nicht vernachlässigt werden.

3. Richten wir nun den Blick auf Flasch umfangreiches Werk, so drängt sich mit je intensiver

rer Lektüre immer unabweisbarer der Eindruck auf, wir befänden uns in einer völlig unterschiedlichen philosophischen Landschaft – wenn es denn eine ist – in einem im Verhältnis zu v. Herrmann oder Gloy völlig anderen geistigen Klima.

Ging es v. Herrmann um eine „phänomenologische Gesamtinterpretation der Zeituntersuchung Augustins“ und Gloy um die problemgeschichtliche Entwicklung von Augustins philosophischer Innovation bzw. seines systematischen Beitrags zur Philosophie der Zeit, so finden wir davon bei Flasch so gut wie nichts. Er will gegen die Verselbständigungstendenz der Interpretationen, von denen er als die im 20. Jahrhundert berühmtesten Husserl, Heidegger und Wittgenstein nennt, Gelegenheit geben, „zur Quelle zu kommen“. Dies soll keineswegs der Aktualisierung, sondern nur der Untersuchung dessen dienen, „wie weit Augustin im Problem der Zeit gekommen ist“ (Vorw.). Der „gegenwartsbewußte Leser“ soll dabei zu einem „Grübeln mit Tatsachensinn“ (sic!) geführt werden, d. h. „zur Analyse der Zeit als einer geschichtlichen Erfahrung und damit zu einem Nachdenken auch als textnahem Studium philologischer Fakten und geschichtlicher Zusammenhänge“. Was man sich unter „Textnähe“ und philologischer Faktizität vorstellen soll, verdeutlichen Flaschs Vorbemerkungen zum Kommentar. Er soll einerseits insofern philosophisch sein, als „wir unsere Maßstäbe logischer Kohärenz, phänomenologischer Richtigkeit und ethisch-politischer Plausibilität nicht vor der Tür der Textarbeit ablegen können“, jedoch nicht, „wenn man darunter einen direkten Anspruch auf überzeitliche Wahrheit versteht. Auch wenn ich von phänomenologischer Richtigkeit spreche, beziehe ich dies auf einen historisch vorgegebenen Ansatz (!). Ich konfrontiere nur historisch-kontingente Zeitanalysen, ich sehe keine als normativ wahr an; insofern ist mein Vorhaben ‚nur‘ ein historisches, philologisch begründetes und philologisch kritisierbares. Es ist aber kein ausschließlich philologisches. Und was heißt das? Was ich nicht treibe, ist augustinisierende Theologie unter der Mimikry von Augustinus-Philologie“ (285).

Richten wir nach diesen inkohärenten, ja widersprüchlichen Äußerungen Flaschs zu Programm, Intention und Methode nun den Blick auf die Durchführung und das Ergebnis.

Flaschs Buch gliedert sich in drei Teile, von denen die beiden letzteren, knapp die Hälfte des Ganzen, Text und Übersetzung von Conf. XI sowie den Kommentar enthalten. Der einleitende Hauptteil wird von Flasch gekennzeichnet als „historisch-philosophierende Studie, die Augustins

Zeittheorie in ihrem philosophischen Gehalt und ihrer geschichtlichen Stellung charakterisiert“. (Vom Kommentar heißt es hier übrigens, ganz im Gegensatz zu vorhin, daß er sich auf „das philosophisch Wichtige“ beschränken soll.) Diese historisch-philologische Studie enthält folgende Teile: I. Weltinnenraum. Momente der Modernität. Hier werden u. a. M. Walser (Motto zum „Einhorn“: Ich bin mein Erinnern [Augustin]), H. Ball (Tagebuchtitel „Flucht aus der Zeit“) und M. Proust bemüht, um „Gedanken des Kirchenlehrers hervorzuheben und als Momente der Modernität zur Identifikation anzubieten“, der dann freilich, ein paar Zeilen weiter, „im Namen des historischen Denkens“, und dies ausdrücklich mit Berufung auf Augustins Text, sogleich widersprochen werden muß.

Teil II „Verwendungen“. Augustins Zeittheorie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zeitlich vergleichsweise aufschlußreiche und z. T. wohl auch neue Untersuchungen zur Augustinus-Rezeption bei Bergson, York von Wartenburg, Husserl, Heidegger sowie Wittgenstein und Russell.

Was Husserl und dessen Aufnahme bei Ernst A. Schmidt angeht, verliert sich Flasch einerseits zu sehr in die Vertiefung der Differenz durch eine übertriebene, mikrologische Kritik der Husserlschen Charakterisierung von Conf. XI als Beitrag zur „deskriptiven Psychologie und Erkenntnistheorie“. Andererseits betont er zu wenig die Nähe und wohl auch Abhängigkeit Husserls von Augustin, wie sie die Wahl und Analyse der Beispiele (Melodienwahrnehmung), die Begrifflichkeit von präsentierendem Akt bzw. Präsentation (*contuitus*, *intuitus*) sowie Retention und Protention (*memoria* und *expectatio*) nahelegen. Der Herausgeber der Meiner-Ausgabe der „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“, R. Bernet, bemerkt dazu: „Das im Husserl-Archiv in Leuven aufbewahrte Handexemplar der *Confessiones* beweist, daß Husserl das XI. Buch aufmerksam gelesen hat ... Er läßt sich in seiner phänomenologischen Beschreibung des inneren Zeitbewußtseins so sehr durch Beobachtungen und implizite Voraussetzungen der augustianischen Zeitanalyse inspirieren, daß man geradezu von Husserlschen Randbemerkungen zu Augustinus sprechen möchte.“ Auch geht Flasch nicht auf die sich bei einem Vergleich aufdrängenden Vor- und Nachteile ein: Was bei Husserl durch Verfeinerung und Präzision der Analyse einerseits gewonnen wird, setzt seine Evidenz und Plausibilität doch andererseits, um mich einer Formulierung von Wolfgang Kersting zu bedienen, durch die „folternde Minuziosität eines Verfahrens aufs

Spiel, das hart am Abgrund der Intelligibilität und heftig gegen die Grenzen der Sprache ankämpft.“

In Teil III geht es um Aufbau, Struktur und literarischen Ort von Conf. XI; wegen seiner zentralen Bedeutung komme ich darauf später zurück.

Teil IV bringt unter dem Titel „Wandlungen“ Ausführungen zur Theorie der Zeit in anderen Schriften Augustins (*De genesi ad lit.*, *De civ. dei*).

In Teil V werden unter dem Stichwort „Traditionsbezüge“ für Conf. XI relevante Zeittheorien der Antike referiert, wobei neben den bekannten Namen (Platon, Aristoteles, Plotin) neuerdings Sextus Empiricus und Seneca das Forschungsinteresse auf sich gezogen haben. Freilich sind bei alledem nur in seltenen Fällen direkte Zitate nachweisbar.

Vor allem als Referat einschlägiger Forschungsergebnisse ist der relativ umfangreiche Teil VI „Diskussionen“ von Interesse, der die Bedeutung von Conf. XI in den zeittheoretischen Debatten des Mittelalters zum Gegenstand hat. Flasch be ruht sich hier wesentlich auf die inzwischen erschiene Arbeit seines Schülers U. R. Jeck, der nach den Forschungen von P. Duhem, A. Maier, S. Mansion und P. Hossfeld, gestützt auf neuere Editionen, unter dem Titel „*Aristoteles contra Augustinum*“ einen Überblick über diese Debatten gibt. Es wird gezeigt, daß Conf. XI von den *Libri Carolini* bis zu F. Suarez immer wieder zitiert und diskutiert wurde. Zum sachlichen Ertrag der mittelalterlichen Diskussionen gehört vor allem die aus der Kritik der abstrakten Konzeption des Jetzt entwickelte flexiblere Ontologie der *Successiva*. Als erster hat hier Albertus Magnus geltend gemacht, „das Jetzt sei in sich verbunden mit dem Vergangenen und dem Zukünftigen, und es sei die Seinsart der *Successiva*, nicht mit allen ihren Teilen zugleich zu sein.“ (194) Flasch sieht hier eine Verwandtschaft zu den Jetzt-Theorien bei Bergson, York von Wartenburg, Heidegger, Wittgenstein und Findlay.

Teil VII: Aspekte. Zur philosophischen Beurteilung der Augustinischen Zeittheorie

Die Thesen dieses zentralen Kapitels müssen, worauf Flasch selbst auch ausdrücklich hinweist, begrifflicherweise in enger Verbindung mit den Ergebnissen des ausführlichen Kommentars behandelt werden. Doch zuvor ist es noch erforderlich, auf das Kap. III zurückzukommen, in dem es um Aufbau, Struktur und literarischen Ort von Conf. XI geht.

1. Bezüglich der Binnenstruktur vertritt Flasch die wenig plausible, singuläre These, die eigentli-

che Zeitabhandlung (Kap. 14–28) stünde mit dem vorhergehenden Teil (3–13) in keinerlei argumentativem, vielmehr nur in einem lockeren thematischen Zusammenhang; die Frage nach der Zeit hätte Augustin ebensogut bei anderem Anlaß stellen können. Zur Begründung für den formalen, philologischen Aspekt seiner Deutung beruft sich Flasch hier auf eine kaum überbietbare Autorität in diesem Bereich. Er zitiert H. I. Marrou *Dictum „St. Augustin compose mal“* aus der ersten Auflage von „*St. Augustin et la fin de la culture antique*“ (1933, allerdings, was Goulven Madec aufgefallen ist, ohne den geringsten Hinweis auf die im folgenden angeführte *Retractatio* von 1949 (auch in der deutschen Übersetzung enthalten): „Nicht ohne Erröten kann ich das Kapitel lesen, das ich der Rhetorik des Augustinus gewidmet habe und insbesondere der *dispositio* ‚Augustinus schreibt schlecht‘ (... *compose mal*). Das ist das Urteil eines jungen, unwissenden und anmaßenden Barbaren.“ Und Marrou führt weiter aus: „... Seit die antike Rhetorik nicht mehr auf unseren Schulen gelehrt wird, lernen die französischen Intellektuellen die Grundlagen der rhetorischen Technik nicht mehr kennen, wodurch unser Zugang zu den Klassikern stark beeinträchtigt, wenn nicht gar aufs Spiel gesetzt wird. Natürlich hatte ich mein Möglichstes getan, um diese Lücke zu schließen. Wie aber kann ich es wagen, zufrieden mit einer summarischen Einführung, mich mit einem Menschen zu messen, der diese subtile und schwierige Kunst mehr als sechzehn Jahre lang studiert und danach gelehrt hatte, der in dieser Kunst eine unvergleichliche Meisterschaft besaß und für ein gebildetes Publikum schrieb, das ebenso fachkundig war wie er.

Ich hielt für Unvermögen und Nachlässigkeit, was gewollte Diskretion, berechnete Geschmeidigkeit, ausdrucksstarke Veränderung war, erreicht durch geschicktes Nachhelfen. Ich hielt für Barbarei oder Dekadenz, was höchste Verfeinerung einer Kunst, die vollkommen Herr ihrer Mittel und dauernd auf der Suche nach subtilen Wirkungen war. Wenn man dem Rhetor Augustinus vorwirft, „er könne nicht schreiben“, dann kommt das der Behauptung gleich, daß Braque und Picasso nicht fähig wären, eine Gitarre nach den Gesetzen der Perspektive zu zeichnen. Diese Gesetze kennen sie gerade so gut wie wir, nur daß sie für uns nicht mehr die Würze und den Ausdruckswert haben, die sie für die Zeitgenossen eines Mantegna besaßen. Unsere übersättigten Nerven verlangen unerwartete Effekte, neuere Kombinationen, die weniger nach Kunsthochschule riechen. Was hätte ich denn in meiner Naivität von

diesem Meister verlangen sollen? Eine schulmäßig trockene Schreibweise, die schön brav Ziel und Einteilung bekanntgibt und sich Punkt für Punkt an das angekündigte Programm hält? Es wäre Augustinus ein Leichtes gewesen, mich zufriedenzustellen, doch hätte ihm das als seiner selbst und seines Publikums unwürdig erscheinen müssen. Ich habe häufig, mit stets steigendem Nutzen und wachsender Bewunderung die Meisterwerke gelesen, von denen ich behauptete, sie seien schlecht geschrieben, die *Confessiones*, *De trinitate*, die *Civitas dei*. Je mehr ich eindrang und je besser ich sie verstand, umso entschiedener machte ich mich allmählich von der Überheblichkeit des modernen Lesers frei, von der dem Barbaren eigenen Überheblichkeit, der das verachtet, was er nicht kennt. Nach und nach bin ich empfänglich geworden für diese Kunst, die sich ihrer Mittel so völlig sicher ist, daß sie jede billige Wirkung vermeidet und durch überraschende Effekte zu bezaubern sucht.“

Wie man sieht, ist auch bei Flasch Insistieren auf dem textnahen Studium philologischer Fakten durchaus Vorsicht geboten. Was nun die Stellung von Buch XI im Ganzen der *Confessiones* betrifft, so ist Flaschs Position hier ebenfalls, von der erneuten Berufung auf den „Kronzeugen“ Marrou ganz abgesehen, nicht überzeugend. Das gilt vor allem für sein Bemühen, jeden inhaltlichen Zusammenhang mit Buch X sowie dessen offensichtliche Scharnierfunktion zu bestreiten. Hier geht er so weit, schon den Inhalt von Buch X ohne Rücksicht auf das, was im Text steht, so zu charakterisieren, daß die *Memoria*, deren Untersuchung die Hälfte des Ganzen ausmacht, nicht einmal genannt wird. („Buch X schildert den sittlichen und religiös-intellektuellen Stand, den der Bischof zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches erreicht zu haben glaubte.“)

Flaschs Einwand gegen die sachlich naheliegende Betonung einer inneren Verbindung von *Memoria*- und Zeitanalyse, Augustin knüpfte bei seinem Neuanfang in XI nicht ausdrücklich an die Ergebnisse von X an, ist insbesondere im Lichte von Marrous Ausführungen über Augustins Kompositionsweise ein eher schwaches „*Argumentum e silentio*“. Das gilt auch für Flaschs Kritik an der höchst plausiblen These von Paul Ricœur („*Temps et recit*“), wonach die Bücher X und XI die Voraussetzung der erzählend berichtenden Bücher I–IX, nämlich *Memoria* und Zeit, reflektieren.

Doch nun zur eigentlichen Bilanz, zu dem, was Flasch „philosophische Beurteilung der Augustinischen Zeittheorie“ nennt (Kap. VII).

Gleich zu Beginn werden wir gewarnt, wir sollten nicht einen Abschnitt erwarten, der Resultate zusammenfaßt. Was aber nicht bedeuten soll, so kurz danach, daß Augustins Zeituntersuchungen sich im Nebel verlaufen. Was soll das heißen?

Hier kann nur der Blick in die Positivität des Flasch'schen Textes helfen. Es zeigt sich, daß die Maxime der Resultatvermeidung konsequent befolgt wird.

Im ganzen Kap. VII, das ausdrücklich der „philosophischen Beurteilung der Augustinischen Zeittheorie“ gewidmet ist, fehlt die entscheidende Grundlage einer Beurteilung, nämlich eine zusammenhängende Darstellung dieser Theorie. Trotzdem werden, anscheinend als Ersatz, die unterschiedlichsten und als solche gewiß nicht uninteressanten Aspekte dieser als solche nicht vorhandenen Theorie erörtert, und zwar in folgender bunten Reihenfolge: der rhetorisch-stilistische, der aporetische, der moralisch-religiöse, der ontologische, der kalkulatorische sowie endlich der geistphilosophische Aspekt. Hier, am Schluß, ruft der kundige Flasch-Leser „Land“ und wähnt sich der Lösung des Rätsels nahe – aber vergeblich. Auch diese vielversprechende Kennzeichnung von Augustins Zeittheorie ist nämlich nur im Sinne der *via negationis* gemeint; sie sei nämlich a) keine Transzendentalphilosophie, b) enthalte keinerlei Unterscheidung von innerer und äußerer Zeit, c) sei letztlich überhaupt keine eigene und eigenständige Theorie, sondern ausschließlich aus theologischen Gründen konzipiert und somit inkohärent gewordener Plotinismus.

Was die Bestreitung jeglicher Unterscheidung von Innenzeit und Außenzeit angeht, so fragt man sich sowohl im Blick auf die Forschungslage wie vor allem auf den Text, wie Flasch zu diesem Ergebnis kommen kann. Was für die *Confessiones* insgesamt gilt, daß sie einen großen, neuen Schritt in der Entdeckung von Innerlichkeit und Subjektivität darstellen (Stichwort: *Memoria* als Augustins Name für Selbstbewußtsein), das gilt gerade und auch insbesondere für die Abhandlung über die Zeit. Ohne ihren objektiven Aspekt als reale Außenzeit zu bestreiten, gilt Augustins eigentliches Interesse, wie u. a. die vorhin referierten Untersuchungen von Gloy und v. Herrmann deutlich zeigen, dem Innenaspekt, was ja auch seinem neuplatonisch inspirierten, sein ganzes Denken durchziehenden Imperativ der Innerlichkeit entspricht: *Redi in te ipsum! In interiore homine habitat veritas!*

Ebenso unverständlich und unbegründet, wenn auch vielleicht nicht immer unmotiviert, ist

Flaschs Bewertung von Augustins Rezeption und Transformation des Neuplatonismus. Die normative Auszeichnung Plotins und die damit verbundene Abwertung Augustins ist selbst nach Flaschs eigenen Prinzipien unhistorisch und auch sachlich mit guten Gründen bestreitbar. Vom Grundansatz der Metaphysik her wäre doch zu fragen, welchen Vorzug eine Konzeption Gottes als des Absoluten haben soll, das im Prozeß der Emanationen geist- und bewußtlos Hypostasen auströmt, also, um Robert Nozick zu zitieren, „ein Wesen, das nicht weiß, was es tut, das unwillkürlich Dinge entsendet, das nicht weiß was abläuft.“ Bezüglich der Zeitkonzeption ist zum einen nicht einzusehen, wieso, auch unter Beweislastgesichtspunkten, ein Nachteil darin bestehen soll, daß Augustin – genau wie Aristoteles – die Zeit auf die individuelle Seele statt auf die von Plotin wieder restaurierte Weltseele bezieht, die aber zugleich wieder Einzelseelen umfassen soll, „weil alle Seelen eine Seele sind“ (III, 7).

Ähnlich steht es mit Plotins Konzeption des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit. Einmal ganz abgesehen von der Problematik der mythischen Metaphern, in denen der Absturz der Weltseele aus der Ewigkeit in die Zeit beschrieben wird, hat, anders als bei Augustin, die Ewigkeit nicht nur dem *ordo essendi* nach die Priorität vor der Zeit, sondern auch im *ordo cognoscendi*.

Nachdem wir nun definitiv wissen, daß es die augustininische Zeitlehre gar nicht gibt, wird sie gleichwohl zum Ende der Bilanz unter Abschnitt 7 als „denkgeschichtliches Arbeitsfeld“ bezeichnet, als semantisch reicher, historisch überaus signifikanter Text, den es philologisch fundiert zu analysieren gilt, d. h. vor allem in seinen „sprachlich begrifflichen Terminologiebahnen, die einer exakten Erforschung zugänglich sind.“ (228)

Was soll man freilich von einem Philosophen halten, der sich nicht einmal sicher ist, ob das Gebot, den Text ernstzunehmen, seinerseits auch ernstzunehmen ist?

Verwundert fragt sich der Leser, wie ein so unübersichtliches wie widersprüchliches denkgeschichtliches Trümmerfeld, wie eine so schwache und brüchige Stimme ein so starkes und nachhaltiges Echo sowohl im ganzen Mittelalter wie bei Heidegger, Husserl und Wittgenstein erzeugen konnte.

Gabriel Jüssen (Bonn)

Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (= *Philosophische Abhandlungen*, Bd. 73), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, 222 S., ISBN 3-465-02975-5.

Mit dem vorliegenden Band führt B(eierwaltes) das alle seine Forschungen prägende Anliegen fort: die Erhellung der (neuplatonischen) Hypostasenlehre und ihrer Nachwirkung im abendländischen Denken. Auch diesmal gelingt es B. in glücklicher Weise, philologisches und philosophisches Erschließen der Texte miteinander zu vereinen. Philologisch verfährt er durch die Nähe zum Wortlaut der interpretierten Autoren, durch Quellenanalyse und kompetente Verweise auf die zeitgenössische Diskussion. Er versteht es, die behandelten Inhalte neu zu formulieren und klar zu konturieren, ohne in ihnen nur einen Anknüpfungspunkt für mehr oder weniger assoziativ verfahren eigene Gedanken zu sehen. Philosophisch verfährt B. dagegen, weil es ihm nicht nur um die historische Einordnung einer unwiederholbar geschichtlichen Erscheinung geht. Mit dem Aufweis der konstitutiven Grundlagen der platonisch geprägten, von Plotin bis zum Beginn der Neuzeit reichenden Epoche werden Positionen sichtbar, deren Aufgabe zum Bruch mit diesem Weltbild und zu der in vielen Punkten genau gegenpolig ausgerichteten Neuzeit führten. Wem an der Frage nach der Legitimation der Neuzeit, am kritischen Rückgang auf die eigenen Grundlagen, letztlich an einem ‚nosce te ipsum‘ des modernen Menschen gelegen ist, dem liefern B.s Arbeiten – und in einer bestimmten Facette auch das zu besprechende Buch – unverzichtbare Vorarbeiten.

Das Verhältnis von Platonismus und Christentum gibt den speziellen Blickwinkel der vorliegenden Untersuchung ab, ein gerade in den letzten Jahren viel verhandeltes Thema.¹ In einer Reihe von teils bereits anderweitig, teils erstmals veröffentlichten Aufsätzen oder Vorträgen der letzten Jahre geht B. dem Verhältnis der beiden Momente nach. Ohne ursprünglich aufeinander bezogen zu sein, kreisen die Kapitel doch alle um ein zentrales Thema, die platonische Hypostasenlehre (v. a. die beiden oberen Hypostasen Hen und Nus) in der Ausformung bei Plotin und Proklos und in ihrer Umformung im Christentum. Angefangen von Marius Victorinus (4. Jh.) über Augustinus (4./5. Jh.), Dionysios Areopagites (6. Jh.), Eriugena (9. Jh.), Bonaventura (13. Jh.), Meister Eckhart (13./14. Jh.) bis hin zu Cusanus (15. Jh.) und Ficino (15. Jh.) wird dieser Fragestellung nachgegangen.

Von grundlegender Bedeutung ist das einlei-

tende Kapitel ‚Platonismus im Christentum‘ (7–24). Zwar ist der heutige Forschungsstand längst über die von B. als Gegner gewählte scharfe Antithese zwischen einem vermeintlich genuinen Christentum und dem verfälschenden Einfluß der griechischen Philosophie (v. Harnack) hinausgekommen. Man sieht inzwischen durchaus die kreative Umformung platonischen Denkens.² Dennoch ist der Ansatz von B. berechtigt. Denn ungeachtet der Tatsache, daß die These v. Harnacks sich als historisch falsch erwiesen hat, ist die Behauptung einer nicht genuin christlichen Dogmatik, die in das Postulat einer Trennung von Theologie und Philosophie mündet, nach wie vor aktuell. Über die Darstellung des historischen Phänomens ‚Platonismus im Christentum‘ hinaus leistet B. also einen Beitrag zur Beantwortung der sich immer wieder neu stellenden Frage, was das Christentum ‚eigentlich‘ sei. Es geht um den Nachweis innerer Stringenz der christlich-platonischen Synthese, die sich nicht nur unter Wahrung des genuin Christlichen vollzog, sondern ihm überhaupt erst zu sich selbst verhalf. Die Bemühungen der modernen Theologie, sich der als deformierend empfundenen platonischen und (allgemeiner gesprochen) philosophischen Prägung der Theologie zu entziehen, und die entsprechenden Bemühungen der modernen Philosophie, die Verbindungen zur Theologie zu lösen, werden von B. als nur schwer legitimierbar angesehen. Eine solche Trennung sei für beide Seiten schädlich und aufgrund einer wechselseitigen Dependenz unnatürlich. „Theologie braucht Philosophie als ihre Form begrifflicher Reflexion und als sachliches Fundament und Implikat ihrer zentralen Denkinhalte; und Philosophie braucht Theologie, sofern sie sich nicht der für sie seit ihren Anfängen zentralen Frage nach dem Absoluten, dem Sein selbst, dem Gott als der Fülle von Sein und Denken umstandslos, d.h. durch eine nicht zu verantwortende Nachlässigkeit, Ignoranz oder aus systematischer Verweigerung entziehen möchte.“ (8)

Daß man von einer notwendigen Verfälschung der Theologie durch die Philosophie nicht sprechen kann, ergibt sich für B. daraus, daß die von

¹ Zuletzt W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie* (Göttingen 1996).

² Dazu z. B. Th. Fuhrer, *Augustin Contra Academicos* (vel de Academicis) Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar von Th. Fuhrer (Berlin/New York 1997) (*Patristische Studien und Texte* 46) 34–37 (mit Literaturangaben).

Hause aus keineswegs deckungsgleichen Bereiche Theologie und Philosophie auch im gegenseitigen Kontakt nicht ihr jeweils eigenes Terrain verlassen. Die Philosophie hat die Autonomie der Vernunft zum Prinzip, sie sucht die Theorie, das im Wandel Gleiche und Allgemeine, die Theologie dagegen besitzt, da auf ein heilsgeschichtliches Geschehen bezogen, eine eminente Geschichtlichkeit. Trotz dieser unterschiedlichen Refugien gibt es in der Frage nach Gott einen gemeinsamen Begegnungspunkt. Und hier setzt eine wechselseitige Beeinflussung und zugleich produktive Umformung ein. B. verwendet zur Verdeutlichung den der Gadamerischen Hermeneutik entnommenen Begriff der Horizontverschmelzung. Denn die Denkstrukturen des paganen Neuplatonismus finden nunmehr Anwendung auf eine Fülle von christlichen Inhalten, die von paganer Seite entweder gar nicht oder nicht so vertreten wurden: trinitarischer Gottesbegriff, hypostatische Einheit von Gott und Mensch, Schöpfung, Ideen, Ewigkeit, Zeit, Geschichte u. a. m. Hier gilt es also auf die Elemente zu reflektieren, die in der Synthese in ihrer ursprünglichen Form ‚überwunden‘ und zu etwas Eigenem werden.

Am schlagendsten kann B. dies immer wieder an dem mit platonischen Mitteln ergründeten, seiner Herkunft nach jedoch genuin christlichen, trinitarischen Gottesbegriff leisten. Ein Beispiel aus dem Kapitel ‚Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos‘ (44–84): evidentermaßen wurde der Areopagite in der Prädikation Gottes als eines Einen primär von der neuplatonischen Hypostasenlehre angeregt. Spezifisch christlich ist jedoch, daß dieser eine Gott nicht als ein jede Differenz übersteigendes Prinzip, sondern als von einer inneren, trinitarischen Selbstbezüglichkeit geprägt verstanden wird. Das einhafte, oberste Prinzip wird zugleich als ein drei-eines gedacht, was in genuin proklichem Denken so nicht hätte vertreten werden können. Doch wird von Dionysios zur Klärung dieser innergöttlichen Struktur auf eben den reflexiven Selbstbezug rekurriert, den Proklos (wie schon Plotin) erst dem Nus als der zweiten Hypostase zugewiesen hatte. Im denkenden Erfassen seiner selbst geht eine zeitlose Denkbewegung von Gott aus und reflexiv auf ihn zurück. In der inneren trinitarischen Entfaltung konstituiert die Gottheit ihre wesenhafte Einheit. Auf diese Weise vereinigt Dionysios in seinem Gottesbegriff die Merkmale der bei Proklos getrennten ersten Hypostase (des reinen Einen) mit wesentlichen der zweiten (des Intellekts). Mit Recht zieht B. daraus das Fazit – und das ist repräsentativ für das zentrale Ergebnis des Buches insgesamt –, daß mit

Hilfe der neuplatonischen Philosophie ohne Verfälschung genuin Christliches diskutiert wird und so das Christentum gleichsam erst die Möglichkeit zur Reflexion über sich selbst erhält (78). Beachtlich ist B.s Hinweis, daß bereits die antiken Christen (z. B. Clem. Alex. I 5, 28, 3 Stählin-Früchtel) durchaus die Ambivalenz des Rückgriffs auf pagane Philosophumena sahen. Sie negierten nicht die Differenz, sahen zugleich aber die griechische Philosophie auf etwas hin angelegt, was im Christentum seine Vollendung finden sollte. Dies ist *in nuce* die von B. postulierte Horizontverschmelzung, der man dann sogar von christlicher Seite aus einen methodisch bewußten, reflektierten Vollzug „umformender Rezeption“ (10f.) unterstellen könnte.

Der Durchgang durch wesentliche Stationen christlich-platonischen Denkens führt bis an den Beginn der Neuzeit. Mit der trinitarischen Gotteslehre greift B. das Herzstück des christlich-platonischen Weltbildes auf. Hier, wenn irgendwo, müßte sich Rechenschaft über den Umschlag der Epochen, über den zur Neuzeit führenden ‚Paradigmenwechsel‘ (Kuhn) geben lassen. Diese Synopse der epochentrendenden Grundlagen erfolgt leider nicht. Wenngleich sie sicherlich über die Aufgabenstellung des Buches hinausginge, stellt man ihr Fehlen mit Bedauern fest. Gerade hierin könnten B.s Untersuchungen ihren höchsten Nutzen entfalten. Allein bei der Besprechung Ficinos, der im Grundsatz der christlich-platonischen Gotteslehre treu bleibt, jedoch am menschlichen Geist, anlässlich seiner Analogie zum göttlichen, den Aspekt seiner Unendlichkeit betont, den der Endlichkeit dagegen minimiert, wird darauf verwiesen, daß hier ein Ansatzpunkt für spezifisch moderne Entwicklungen gegeben ist. Dieser interessante Hinweis zeigt, daß B. hierzu wohl noch Erhellendes zu sagen hätte.

Dieses Desiderat, nicht so sehr ein Mangel des Buches als ein Wunsch für die Zukunft an den Autor, schmälert nicht das wegweisende Verdienst von B. Das spannend, wenn auch nicht ganz leicht zu lesende, durch Namen-, Sach- und Begriffsindex für griechische Wörter gut erschließbare Buch wird zur unverzichtbaren und richtungweisenden Lektüre für jeden gehören, der sich mit dem Problem ‚Platonismus im Christentum‘ befaßt.

Christian Pietsch (Mainz)

Kurt Flasch, Nikolaus von Kues – *Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, 679 S., ISBN 3-465-02704-3 u. 3-465-02705-1.

Wenn die Menschen ins Alter kommen, beginnen sie zu erzählen – und dann sollte man ihnen zuhören. Auch Kurt Flasch erzählt und hat aus seinen Vorlesungen so etwas wie ein „Erzählbuch“ (647) zur philosophischen Denkentwicklung des Nikolaus von Kues zusammengestellt. Ihm zuzuhören – und vielleicht nicht alles zu glauben – lohnt sich allemal, gerade weil er „erzählt“ – und damit unsere Gegenwart erreicht. Doch hierzu später.

Kurt Flasch, ausgewiesener Kenner des Mittelalters und der Cusanus-Forschung im speziellen, hat einen Durchgang durch fast alle philosophisch-theologischen Werke des Cusaners von 1430–1464 zusammengestellt. Mit dieser Auswahl zeigt er an, was dieses Buch nicht sein soll – keine Biographie, keine kirchenpolitische, kultursoziologische oder historische Gesamtdarstellung. Sie soll auch nicht das alle Seiten des Cusaners abdeckende Werk Van Steenberghes von 1920 ersetzen, hierzu wartet man am besten auf den Abschluß der *Acta Cusana*. Flasch will vielmehr konzentriert geschichtliche und philosophische Darstellung verbinden. Speziell für den Rezensenten faßt der Autor diese Vorgehensweise freundlicher Weise unter dem Begriff „genetische Analyse“ (12) zusammen, an den Leser stellt er höhere Ansprüche, dieser solle durch die Lektüre selbst herausfinden, was damit gemeint sei. Das sei ihm an dieser Stelle nicht genommen.

Der Inhalt der Darstellungen Flaschs läßt sich allerdings unter ein Motto stellen, daß nämlich für Cusanus „Jesus und Proklos dasselbe lehrten“ (654; vgl. 500–501). Damit bezieht Flasch gegen einige Hauptrichtungen der Cusanus-Forschung Position, jene philosophischen, die ihn als Schwellenfigur am Übergang zu einer „Neuzeit“ sehen wollen, sowie jene theologischen, die ihn entweder am Maßstab einer strengen Trennung zwischen natürlicher Vernunft und Offenbarungsglauben verurteilen oder mit derselben in Harmonie bringen wollen (50–60). Die „genetische“ Lektüre bzw. Erzählung sucht keine solchen übergeordneten Kataster, wohl aber die Argumente des Cusanus. Diese haben ihre eigene Vernünftigkeit, die bei Cusanus bis zu einer „Trinitätsphilosophie“ (24; 316 f.; 423–426 u. ö.) und „Inkarnationsphilosophie“ (71; 135–136; 426–428 u. ö.) reichen, wie auch bei Meister Eckhart (52; 170). Doch führt

diese Interpretation zu keiner Reduktion der Cusanischen Werke auf „Philosophisches“. Weder entspricht dies Cusanus' Geist noch der Intention Flaschs, denn die „genetische Analyse“ will nicht vorschnell auf Grundgedanken reduzieren, sondern den ganzen Facettenreichtum des gewesenen Denkens aufzeigen. Deshalb beginnt der Autor mit der Untersuchung einiger früher Predigten und beachtet auch die mathematischen Schriften. Ob Flasch allerdings Cusanus' Inkarnationslehre richtig erfaßt, bleibt fraglich. Denn er versteht sie als „Koinzidenzphänomen“ (138; vgl. 426–429), was aber aus *De docta ignorantia* III nicht hervorgeht und in *De visione dei* cap. 23 sogar abgelehnt wird, weil die hypostatische Union nur dann über die „Mauer der Koinzidenz“ hinausführen kann, wenn sie als ein Mehr als eine solche verstanden wird. Überhaupt ist es schade, daß der Autor als Kenner der Materie die spezifisch christlichen Themen (Deutung von Leben und Sterben Jesu, Glaube, Gnade) nicht stärker beleuchtet hat, die in der Cusanus-Forschung der letzten Jahre zu Recht verstärkt Beachtung finden.

Das Augenmerk des Autors liegt bei aller Breite der Darstellung darauf, signifikante Hinweise für Verschiebungen und Phasen im philosophischen Denken des Cusaners aufzufinden, die er an dessen Selbstzeugnissen festzumachen sucht (vgl. bzgl. der Koinzidenz 46–49). Diese sind vor allem die Überbietung von *De docta ignorantia* in *De coniecturis* (143 ff.), die Veränderung der Gegenwärtigkeit Gottes von der Verborgenheit zur Sichtbarkeit nach *De visione dei* cap. 12 (436–439), die „Unbedingtheit unserer Gotteserkenntnis“ (530) in *De possesset* sowie Cusanus' Selbstdeutung in *De venatione sapientiae* (603 ff.). Die Grundeinteilung dieser Phasen entnimmt Flasch Cusanus' letzter Schrift von 1464, *De apice theoriae* (36–43; 635). Mit ihr gliedert er auch sein eigenes Buch in zwei Hauptteile, denen er fünf Entwicklungsphasen zuordnet:

I. „Erste Einsichten – ‚Eher im Dunkeln‘ 1430–1449“: die philosophischen Zeugnisse aus den ersten Predigten, die erste Systematisierung in *De docta ignorantia* und die philosophische Selbstkorrektur in *De coniecturis*;

II. „Südlisches Licht – ‚Die Wahrheit schreibt auf den Straßen‘“: das „Sichtbarwerden des Unsichtbaren“ (443) in der Laienphilosophie der Idiota-Schriften und die Vereinfachung des Denkens bis zur höchsten Stufe der Leichtigkeit im Gottesbegriff *posse ipsum* von *De apice theoriae* (635; 644).

Flasch hält fest: „Cusanus wollte gelesen werden als ein Denker in Entwicklung“ (634). Zu ei-

ner solchen Lektüre steuert dieses Buch viele wichtige Beobachtungen bei. Dennoch bleibt angesichts eines Werkes wie *De venatione sapientiae* die Frage, ob es sich hierbei nicht weniger um Entwicklungen als um Streifzüge in verschiedenartigen Feldern handelt, die eher nebeneinander als hintereinander liegen.

Zwischen den beiden Hauptteilen findet sich ein längerer Einschub „Jahrhundertmitte. Die Welt des Cusanus“ (197–247), in dem Flasch knapp, aber brillant und mit ausgesuchter Literatur das Panorama der Welt des 15. Jahrhunderts diesseits und jenseits der Alpen malt. Doch will er Cusanus' Denken nicht als „Produkt“ dieser geistigen Strömungen verstanden wissen (10 u. ö.), eine klare Absage gegen eine dezidiert wirkungsgeschichtlich arbeitende Hermeneutik (vgl. 646–647).

In seinem kurzen Epilog versucht Flasch nochmals, sich und dem Leser Rechenschaft von seinem Tun abzulegen: kein bloßes Erzählen, wie es heute en vogue sei, sondern ein analysierendes; aber keine Analyse in dem Sinne, daß die Cusanische Denkentwicklung aus den Zeitströmungen abgeleitet oder umgekehrt von heute aus die Rekonstruktion einer bestimmten These oder gar eines „Hauptproblems“ versucht werde, sondern: „[...] ich wollte sie [Cusanus' Denkentwicklung] als faktisches Geschehen aus den Texten ermitteln und mitdenkend verfolgen [...]“ (647). Keineswegs will Flasch etwas noch Bleibendes oder „Lebendiges“ aus den Cusanischen Texten herausstillieren oder gar in seiner Aktualität aufzeigen: „Wenn die Denker der Vergangenheit schon tot sind, dann sollen sie wenigstens in ihrer – gewesenen – Eigenart sichtbar werden; dazu treibe ich Geschichte der Ideen“ (651). Die „historische Andersheit“ (656) rückt in den Vordergrund, und unsere Gegenwart wird von ihrer eigenen Vergangenheit unterschieden.

Bemerkenswert an dieser Art *epoché* ist einerseits die Absage an eine Beliebigkeit des Erzählens und der philosophiehistorischen Diskurse – die Cusanischen Texte sollen ernst genommen und ihre Argumentationen durchdacht werden. Andererseits wird versucht, die Geschichte des Denkens ‚sich selbst zu überlassen‘ – so unbestimmt dieses Selbst auch vorerst noch bleiben muß (646: „Ich habe es verschmäht, nach einem ‚Grundgedanken‘ des Cusanus zu suchen [...]“) – und doch nicht in die totale Andersheit zu verabschieden. Wer sich unter dieser Konstellation einen ersten Gesamtüberblick über Cusanus' philosophisches Denken verschaffen möchte, greife ruhig zu diesem Werk. Was die Zurückhaltung gegenüber einem eigen-

mächtigen Zugriff betrifft, fällt sie Flasch in diesem Buch sicher leichter als etwa bei seiner Auseinandersetzung mit Augustinus. Cusanus kommt ihm durch die Eigenart seines streifzugartigen Denkens, ja mit seinem Prinzip des „Wissens des Nicht-Wissens“, der *docta ignorantia*, entgegen, welches momentan den Standort von Flaschs philosophiegeschichtlichem Forschen bzw. „Erzählen“ angeben könnte.

Ulli Roth (Mengen-Rosna)

Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus, hg. von Marion Heinz (= *Fichte-Studien-Supplementa im Auftrage der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft* hg. von Helmut Girndt, Klaus Hammacher, Wolfgang Janke und Wolfgang H. Schrader, Bd. 8), Editions Rodopi B. V., Amsterdam/Atlanta 1997, 345 S., ISBN 90-420-0354-5.

Als Johann Gottfried Herder am 18. Dezember 1803 neunundfünfzigjährig nach langem Leiden in Weimar starb, hatte sein letzter Freund, Jean Paul, bereits mit der Arbeit am Manuskript zu seiner *Vorschule der Ästhetik* begonnen. In diesem Buch beschrieb Jean Paul Herders Größe und das Verhängnis, das über den Freund gekommen war, mit den folgenden Worten: „Der edle Geist wurde von den entgegengesetzten Zeiten und Parteien verkannt; doch nicht ganz ohne seine Schuld; denn er hatte den Fehler, daß er kein Stern erster oder sonstiger Größe war, sondern ein Faszikel von Sternen, aus welchem sich dann jeder ein beliebige Sternbild buchstabiert.“ Diese Worte Jean Pauls hatten bis in das 20. Jahrhundert hinein kaum etwas an Aktualität eingebüßt.

Herders Schriften haben im 20. Jahrhundert recht unterschiedliche Auslegungen erfahren. Am Ende unseres Jahrhunderts wird allgemein anerkannt, daß Herder einer der fruchtbarsten und anregendsten Schriftsteller und Denker des 18. Jahrhunderts war. Hans Dietrich Irmischer hat in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts Maßstäbe für eine philologisch und historisch genaue Erschließung der Werke Herders gesetzt. Eine kritische Würdigung Herders ist indessen für viele Vertreter des Fachs Philosophie noch nicht selbstverständlich. Die Beurteilung Herders durch Kant, das Beharren auf der These, wonach Herders Denken unsystematisch sei, sowie die zweifelsfreie Feststellung, daß sich der ältere Herder selbst im Gegensatz zum Geist seiner Zeit sah, können als Gründe für die offensichtliche Vernachlässigung

Herders in der philosophiegeschichtlichen Forschung angeführt werden.

Herder diskreditierte sich in der philosophischen Öffentlichkeit durch seine radikale Ablehnung der Philosophie Kants. Viele Zeitgenossen sahen in ihm einen anachronistischen, vorkritischen Denker. Im 20. Jahrhundert stellte schon der junge Heidegger heraus, daß Kants Transzendentalphilosophie und auch die Entdeckung des historischen Bewußtseins durch Herder für die Ausbildung des deutschen Idealismus von großer Wichtigkeit waren. Zwischen Herder und Vico bestand eine Verwandtschaft des Geistes, und Herder beeindruckte mit seinem Wissen Hegel; darauf haben vor allem Isaiah Berlin und Charles Taylor mit Nachdruck hingewiesen.

Beachtung verdient die nunmehr vorgelegte Dokumentation der meisten Referate und Vorträge einer interdisziplinären Tagung, zu der die Bergische Universität-Gesamthochschule Wuppertal im Jubiläumsjahr 1994 (Herders 250. Geburtstag) überwiegend international anerkannte Experten der Herder-Forschung und der Idealismus-Forschung eingeladen hatte, das Thema *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus* zu behandeln. Zu diesem Thema gibt es bisher nur sehr wenig Forschungsliteratur, und diese bedarf dringend der kritischen Überprüfung.

Der vorliegende Band, den Marion Heinz mit einem Vorwort versehen und herausgegeben hat, geht von der Hypothese aus, daß Herders Denken eine nachhaltige Wirkung auf die Ausbildung des deutschen Idealismus gehabt habe. Der Band versammelt 15 Beiträge, die auf verschiedene Weisen diese Auffassung begründen und zur Diskussion stellen. Dabei werden die für diese Thematik wichtigen Aspekte von Herders Denken sichtbar gemacht und Materialien bereitgestellt, die die Erschließung der philosophischen und der wissenschaftsgeschichtlichen Grundlagen des Denkens von Herder und der Philosophie des deutschen Idealismus ermöglichen.

Herders eigene philosophische und theologische Position wird in den Beiträgen von *Hans Dietrich Irmscher (Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders)*, *Klaas Huizing (Morphologischer Idealismus. Herder als Gestalt-hermeneut)*, *Gesine Lenore Schiewer (Das Konzept einer Integration von ‚Körper‘ und ‚Geist‘ in Herders ‚Metakritik‘)* und *Marion Heinz (Herders Metakritik)* verdeutlicht. Zur Erhellung der Position Herders im Zusammenhang der Philosophie der Spätaufklärung trägt *Klaus Hammachers* Beitrag *Herders Stellung im Spinozastreit* bei. *John H. Zammito* vertritt in seinem Beitrag *Herder,*

Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus die These, daß „Herder zum inspirierenden Ausgangspunkt des deutschen Idealismus“ (108) wurde. Zammitos Behauptung, Kants *Kritik der Urteilkraft* sei „beinahe durchgängig eine Auseinandersetzung mit Herder“ (110), scheint dem Rezensenten höchst verwunderlich. Eine nähere Ausföhrung hierzu bietet Zammito in diesem Sammelband nicht. Der Autor begnügt sich mit einem Hinweis auf sein Buch *The Genesis of Kant's Kritik der Urteilkraft*, Chicago 1992. *Peter H. Reill* ordnet in seinem Beitrag „Doch die Metaphysik bleibe beiseite, wir wollen Analogien betrachten.“ *Das Verhältnis zwischen Herders und Humboldts Formulierung einer Wissenschaft der Menschheit* Herders Denken in wissenschaftshistorischer Hinsicht dem Neovitalismus zu. Die biographischen und philosophischen Bezüge von Herders Denken zur nachkantischen Philosophie stellen die Beiträge von *Günter Arnold (Herder und die Philosophen des deutschen Idealismus nach den biographischen Quellen)*, *Martin Bondeli (Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant – Karl Leonhard Reinhold)*, *Wolfgang Düsing (Der Nemesiskonzept bei Herder und Schiller)*, *Stephan Lampenscherf (Exzentrische Bahnen. Hölderlin – Herder)*, *Peter Rohs (Fichte und Herder)*, *Steffen Dietzsch (Differenzierungen im Begriff des Geschichtlichen: Herder und Schelling)* und *Radosveta Hofmann (Das Theodizeeproblem bei Herder und Schelling)* dar. Zum Schluß gibt *Klaus M. Meyer-Abich (Herders Naturphilosophie in der Naturkrise der Industriegesellschaft)* eine Antwort auf die Frage nach der Aktualität von Herders Naturphilosophie.

Die Autoren der in dem vorliegenden Band versammelten Beiträge interpretieren Herder im Kontext der Wissenschaftsgeschichte und der Philosophie der deutschen Aufklärung. Sie sehen in Herder einen Vorläufer wie auch eine Weggenossen der nachkantischen Philosophengeneration. Diese Dokumentation widerlegt die Lehrmeinung, die bei der Darstellung der Vorgeschichte des deutschen Idealismus die Abhängigkeit von Kant einseitig betont. Die Referate und Vorträge dieser interdisziplinären Tagung vermitteln die Erkenntnis, daß der deutsche Idealismus auch als eine Gegenbewegung zu Kant und zur Philosophie der rationalistischen Aufklärung zu verstehen sei.

Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus versammelt Beiträge von unterschiedlichem Gewicht. Der Band bietet eine breit angelegte Übersicht über zahlreiche geistesgeschichtliche und philosophische Sachverhalte und Einzelheiten. Die Beiträge zeichnen sich durch eine

ansprechende Darstellung der vielschichtigen Zusammenhänge aus. *Marion Heinz* verdient für ihre Leistung als Herausgeberin und als Autorin hohes Lob. Sie war gut beraten, sich für eine erweiterte, bisher getrennte Ansätze integrierende Forschungsperspektive zu entscheiden. Der vorliegende Band wird der Herder-Forschung und der philosophiegeschichtlichen Idealismus-Forschung neue Impulse geben.

Wolfgang Farr (Maintal)

Johann Gottfried Herder, Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800, hg. von Hans Dietrich Irmscher (= *Johann Gottfried Herder, Werke in 10 Bänden*, hg. von Günter Arnold, Martin Bollacher u. a., Bd. 8), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1998, 1275 S., ISBN 3-618-60780-6 u. 3-618-60785-7.

Der vorliegende Band präsentiert eine Auswahl von Schriften, die Herder in seinem letzten Lebensjahrzehnt verfaßte. Der Herausgeber, Hans Dietrich Irmscher, hat sich dafür entschieden, dem Leser die beiden umfangreichen Abhandlungen *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* und *Kalligone* sowie einige kleinere Texte zur Literatur und Philosophie darzubieten.

In den ausgewählten Texten zur Literatur stellt sich Herder als Mitarbeiter der *Horen*, als ein Schriftsteller vor, der aus der Distanz die Entwicklung der Poesie der ‚Klassiker‘ Goethe und Schiller verfolgt. Die beiden *Horen*-Aufsätze *Homer und Ossian* und *Homer, ein Günstling der Zeit* enthalten eine Stellungnahme Herders zu den von Friedrich August Wolf vorgetragenen Thesen zur „Homerischen Frage“: Herder fragt einerseits „nach dem Verhältnis von (Volks-)Lied und ganzheitlich strukturiertem Kunstwerk“ (995), andererseits sucht er am Beispiel Homers und Ossians den Unterschied zwischen antiker und moderner Poesie zu bestimmen.

In den vorgelegten Texten zur Literatur zeigt Herder auch Aufgeschlossenheit „für ganz andere Erscheinungsweisen und Gattungen der Poesie“ (967). Seine Beschäftigung mit Autobiographien (*Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst. Einleitende Briefe*) sowie seine Auseinandersetzung mit der Legende (*Über die Legende*), mit der nordischen Mythologie (*Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*) und mit der neulateinischen Dichtung (*Die Lyra. Von der Natur und Wirkung der lyrischen Dichtkunst* sowie *Alcäus und Sappho. Von zwei Hauptgattungen der lyri-*

schen Dichtkunst) zeugen von großer Einbildungskraft und hoher Intellektualität.

Die von Irmscher sorgsam ausgewählten Texte zur Literatur dokumentieren überdies: Herder verspürt in seinem letzten Lebensjahrzehnt den Drang, die Grenzen seiner bisherigen Interessen an der Poesie der Hebräer und anderer Völker des Vorderen Orients zu überschreiten, und er richtet sein Augenmerk auf die indische Mythologie und Poesie (*Spruch und Bild, insonderheit bei den Morgenländern* und *Über ein morgenländisches Drama*).

Die kleineren philosophischen Schriften, die Herder in der Zeit von 1792–1800 verfaßte, werden, wie der Herausgeber bemerkt, durch die Fragen nach dem Tod und der Unsterblichkeit zusammengehalten. Herder richtet dabei seine ganze Aufmerksamkeit auf die geschichtlichen Phänomene. Er möchte ergründen, woran Völker und Institutionen „sterben“ und ob ihr Tod unwiderlich sei; für den Fall, daß es für sie eine Zukunft geben sollte, will er wissen, auf welche Weise die Menschen auf diese hinwirken könnten.

Irmscher deutet die beiden Schriften *Über die menschliche Unsterblichkeit* und *Tithon und Aurora* als Kerntexte der von ihm ausgewählten kleineren Schriften zur Philosophie. In der zuerst genannten Schrift, deren Text Herder am 4. 11. 1791 bei einer Zusammenkunft der sog. Freitagsgesellschaft der Weimarer Herzogin-Mutter Anna Amalia vortrug, erläutert der Autor seine Auffassung von der Entstehung eines Zusammenhangs unter den sich widersprechenden geschichtlichen Phänomenen. Dabei wird die gedankliche Nähe zu der gerade abgeschlossenen Schrift *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* wie auch zu der bald darauf entstehenden Abhandlung *Briefe zu Beförderung der Humanität* deutlich erkennbar. Nicht zu übersehen sind auch die Bezüge zu Herders Spinoza-Schrift (*Gott. Einige Gespräche*).

Die Schrift *Tithon und Aurora*, mit der die 4. Sammlung der *Zerstreuten Blätter* abschließt, belegt, daß sich die Ursprünge von Herders Geschichtsdenken in seiner persönlichen Erfahrung finden. Herder teilt schon im *Journal meiner Reise im Jahr 1769* mit, er könne sich des Eindrucks nicht erwehren, sein Leben versäumt zu haben. Die Phantasie habe ihn mit der Antizipation der Wirklichkeit um den Genuß des Augenblicks in allen Bereichen des Lebens gebracht. Dieses persönliche Problem erweitert Herder ins Allgemeine. Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der geschichtlich-politischen Bildung der Völker seiner Zeit.

Die Titel der übrigen kleineren philosophischen

Texte lauten: *Über Denkmale der Vorwelt – Das eigene Schicksal – Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen – Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft – Über Wissen, Ahnen, Wünschen, Hoffen und Glauben.*

In den beiden großen Abhandlungen *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* und *Kalligone* setzt sich Herder polemisch mit Kants Philosophie auseinander. Herder bedient sich in der *Metakritik* vornehmlich der polemischen Paraphrase, um seine eigene Darstellung philosophischer Sachverhalte beim Leser ins rechte Licht zu rücken. In der *Kalligone* tritt neben die polemische Anknüpfung zunächst die Form des Dialogs hinzu; der Form des Dialogs schenkt Herder im Verlauf seiner Darstellung allerdings immer weniger Beachtung, bis er sie aus nicht ersichtlichen Gründen ganz aufgibt. Auch die kritische Paraphrase und andere Formen der Polemik verlieren für den Autor der *Kalligone* mehr und mehr an Bedeutung, in den Vordergrund treten dann die Beschreibung ästhetischer Naturgebilde und die Erzählung einer Entstehungsgeschichte.

Herder sieht in dem sich selbst gegebenen bewußten Sein des endlichen Subjekts das *fundamentum inconcussum* aller Philosophie. Von diesem Ausgangspunkt her errichtet er das Gerüst seines eigenen Systementwurfs. Die von Kant in der Dissertation von 1770 angebahnte Entwicklung zur kritischen Philosophie hat er allem Anschein nach nie rezipiert. In der *Metakritik* warnt er seine Leser nachdrücklich vor den verhängnisvollen Auswirkungen der Subjektphilosophie. Die Gründe für seine Ablehnung des Titels und des Programms einer reinen Vernunft legt er überzeugend dar. Er kehrt hervor, die Vernunft habe eine Geschichte und könne darum nicht auf Prinzipien zurückgeführt werden, die vor aller Erfahrung liegen.

Die beiden gegen Kant gerichteten Abhandlungen tragen deutlich die Zeichen der zunehmenden Vereinsamung Herders. Goethe und Schiller waren in Herders leidenschaftlichem Kampf gegen die Kantische Philosophie auf kühle Distanz bedacht; sie mißbilligten Herders Polemik gegen Kant. Irmischer weist in seinem Kommentar auf diese Zusammenhänge hin; er deutet auch die Rezeption von Herders Kant-Schriften im Rahmen der Identitätsphilosophie des deutschen Idealismus an.

Der Herausgeber möchte die von ihm vorgelegte Textauswahl als „das Ergebnis eines nicht immer leichten Kompromisses ...“ (1968) verstanden wissen. Er betont, er habe auf die Anlage der Ausgabe der Herder-Werke des Deutschen Klassi-

ker Verlags und auch auf den Umfang des Bandes achten müssen. Irmischer hat verschiedene Texte aus dem Zusammenhang der letzten drei Sammlungen der *Zerstreuten Blätter* herausgelöst. Gegen dieses Verfahren bringt er selbst den Einwand vor, „daß Herder diese nach bestimmten Prinzipien komponiert hat“ (ebd.). Soviel ist gewiß: Irmischer löste die verschiedenen Texte aus dem Zusammenhang heraus, aber er tat es mit einer kritischen Übersicht und Umsicht, die Anerkennung verdienen. Die in dem vorliegenden Band versammelten Texte erhellen gewisse Schwerpunkte der Interessen, die Herder in seinem letzten Lebensjahrzehnt verfolgte.

Der Band folgt den etablierten Editionsprinzipien des Deutschen Klassiker Verlags. Der Herausgeber bietet Herders Texte nach den Erstdrucken dar; in den Fällen, in denen Handschriften vorhanden sind, wurden die Erstdrucke von ihm überprüft. Dem umfangreichen Textteil folgt ein beachtlicher Kommentarteil. Irmischer hat einen vortrefflichen Kommentar zu den beiden gegen Kant gerichteten Abhandlungen geschrieben. In einer Vorbemerkung zur Entstehungsgeschichte dieser beiden Abhandlungen erklärt der Herausgeber, daß sich seine Ausführungen zur *Metakritik* und zur *Kalligone* auf die Darlegungen von Bernhard Suphan und Rudolph Haym stützen. Die in der Fachwelt allgemein bekannten Ausgaben der beiden Kant-Schriften hätten ihm keine nennenswerte Hilfe bei der Deutung geboten. Aber auch er müsse nach dem Abschluß seiner eingehenden Untersuchungen feststellen, daß noch Fragen offengeblieben seien. Er fasse seinen Kommentar als einen ersten Versuch der Deutung dieser schwierigen Spätschriften Herders auf.

Irmischers Ausführungen zur Entstehungsgeschichte der beiden Kant-Kritiken, seine Charakteristik des Verhältnisses zwischen Kant und Herder sowie die sorgfältige Auswahl der Zeugnisse der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden großen Repräsentanten des Geisteslebens sprechen den fachkundigen Leser an. Mit dem Stellenkommentar zur *Metakritik* und zur *Kalligone* ist Irmischer ein bedeutender Beitrag zur Erschließung der philosophischen Argumentenzusammenhänge Herders gelungen. Auch der Kommentar zu den kleineren Texten läßt als Quelle der Information und Belehrung kaum Wünsche offen.

Hans Dietrich Irmischer schreibt klar, lebendig und souverän, gestützt auf eine genaue Kenntnis der Texte und der entsprechenden Sekundärliteratur. Im Kommentarteil bietet er dem Leser zahlreiche Hinweise auf weiterführende Literatur. Eine Zeittafel, die über Herders Schaffen in der Zeit

von 1791 bis 1803 Auskunft erteilt, findet sich am Anfang des Kommentarteils. Den Band beschließen ein reichhaltiges Register, das die im Text wie im Kommentarteil erwähnten Namen historischer Personen, deren Geburts- und Todesjahr, Nationalität und die sie charakterisierende Tätigkeit verzeichnet, und das Inhaltsverzeichnis.

Der vorliegende Band besticht durch philologische Genauigkeit und ein außerordentliches Interesse für das Detail.

Wolfgang Farr (Maintal)

Vivetta Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, 163 S., ISBN 3-8260-1419-7.

Der „freie Geist“ nach Nietzsches Vorstellung ist schwerlich ein selbstgefälliger, libertinistischer Leugner all dessen, was dem gemeinen Menschenverstand gerade nicht in den Kram paßt. Vielmehr geht er, wie Descartes in den *Cogitationes privatae*, maskiert einher, ist ein Seiltänzer, der sich auf keinen Standpunkt festlegen läßt – erst recht nicht auf den des gemeinen, gesunden Menschenverstandes. Vivetta Vivarelli nimmt das in Nietzsches mittleren und späteren Schriften beliebte Masken-Motiv zum Anlaß, über Nietzsches Freigeisterei nachzudenken, und zwar auf der Folie seiner Rezeption von Michel de Montaigne, Blaise Pascal und Laurence Sterne, die als wichtige Bezugsgrößen Nietzsches Ausbruch aus der wagnerianischen Zwingburg seines Frühwerks begünstigen, ja wesentlich mitverursachen. In Vivarellis aufschlußreichem Buch verkörpert also nicht *Cartesius larvatus* und dessen unerbittlich systematischer Ansatz die Referenz des maskierten Philosophen, sondern vielmehr rhapsodische, apophthegmatische Denker. Die italienische Nietzsche-Forscherin verbindet ihr philosophisches Interesse für das „Masken-Motiv als *understatement*“, das wesentlich mit „Nietzsches Definition des ‚Vornehmen‘“ (8) zusammenhänge, mit philologischer Akribie, die sich in der Aufarbeitung von Lesespuren in Nietzsches Handexemplaren der jeweiligen Schriften eindrücklich manifestiert. Vivarelli kann so zahlreiche implizite Anspielungen, Zitate und Adaptionen von Gedanken Montaignes, Pascals und Sternes in Nietzsches Texten nachweisen, die den bisherigen Exegeten verborgen geblieben sind.

Gleich zu Beginn wird deutlich, wie stark sich das Masken-Motiv bei Nietzsche von der Masken-

Topik unterscheidet, wie sie etwa noch bei Schopenhauer im Schwange war: Es verhält sich keineswegs so, daß der (selbst)kritisch gewordene Nietzsche gemäß der barocken (und schon platonischen) Welttheater-Metapher die Welt bloß als gigantische Maskerade ansähe. Nietzsche meint vielmehr, daß jeder tiefere Geist gar nicht umhin komme, Masken zu gebrauchen, zumal „jedes Wort auch eine Maske“ und jede Philosophie „eine Vordergrundphilosophie“ (*Jenseits von Gut und Böse*, § 289) seien. Für Nietzsche stellten „Maske und Komödie zugleich Schicksal und Lebensbedingung“ (13) dar. „Nietzsche möchte mittels seiner Masken in der Nachwelt verwandte Geister anziehen“ (51). Dies schwächt aber kaum seine Lust an der Entlarvung, an der Rückführung des Erhabenen und Großen auf menschlich-allzumenschliche Bedingtheiten. Im Spätwerk ist „Verstellung“ mitnichten nur, wie Vivarelli schreibt, „ein Kennzeichen der höchsten Menschen (wie Caesar oder Napoleon) und der höheren Rassen (wie z.B. die Griechen)“ (20), sondern auch der für die „ressentiment-Moral“ verantwortlichen Juden mit ihrem „non-plus-ultra des schauspielerischen Genies“ (*Antichrist*, § 24). Das Maskentragen ist bei Nietzsche demnach kein durchweg positives Attribut, worauf man noch eingehender reflektieren könnte als Vivarelli es tut.

Die drei Autoren, deren Beziehung zu Nietzsche das Buch beleuchtet, eint nicht nur die Multiperspektivität ihres Weltzugangs, sondern ebenso ihr Stilwille, ihre aphoristische Prägnanz, ihre Abneigung gegen barocken Schwulst. „Den Autoren, mit denen Nietzsche einen konstanten, alle Phasen seines Denkens durchziehenden Dialog führt, fühlt er sich nicht nur geistig, sondern auch stilistisch und sprachlich verwandt.“ (37 f.) Daraus leitet Vivarelli ein „wichtiges Kriterium“ für eine „Art Hierarchie“ (38) von Nietzsches Lektüren ab. In dieser Hierarchie stehen Montaigne, Pascal und Sterne auf je ganz eigene Weise weit oben. Montaigne gibt dabei die erste Vorlage eines freien, um traditionale Bindungen unbekümmerten Geistes ab, wobei Pascal an diesem Lebensprojekt harsche Kritik übt, nicht ohne damit selber „eindringliche Stichworte für die Charakterisierung des freien Geistes“ (57) nach Nietzsches Geschmack zu liefern. Alle drei – Montaigne, Pascal, Nietzsche – sind Verfechter einer *vita contemplativa*, die spätestens von Nietzsche radikal verdiesseitigt wird. Seine Aufzeichnungen über den Freigeist von 1876 aus dem Vorfeld von *Menschliches, Allzumenschliches* stehen vielfach ganz im Banne von Montaignes *Essais*, die das Motiv des ständigen geistigen Standortwechsels in der Me-

tapher des Reisens verdichten. Bei Nietzsche wird der Wanderer bekanntlich zum Emblem einer Freigeisterei mit moralischer Tiefenschärfe – einer Tiefenschärfe, welche selbst wiederum aus der von Montaigne und Pascal geprägten französischen Aufklärung stammt. Im einzelnen lassen sich auch in späterer Zeit zahllose Parallelen nachweisen, die eine produktive Rezeption Montaignes bei Nietzsche belegen. „Montaigne und die französischen Aphoristiker bieten sich Nietzsche als Vorbilder in der Zeit der Krise, als dieser sich von ‚den ersten und letzten Dingen‘ abwendet, um sich von nun an dem Menschen und den nächsten Dingen zu widmen.“ (94)

Problematischer sieht da schon die Beziehung zu Pascal aus, dessen *sacrificium intellectus* Nietzsche zu kritisieren nicht müde wird. Der mit dem Willen zu Redlichkeit gepaarten Leidenschaft, die aus Pascals *Pensées* spricht, fühlt sich der sich selbst befreiende Philosoph auf der einen Seite zwar tief verbunden; auf der anderen Seite zögert er jedoch nicht, aus Pascals Schriften die verstecktesten Motivationen – nämlich solche egoistischer Art – zu extrahieren (98). Auch bei Pascal sind es stilistische Momente, die Nietzsche anziehen, nämlich das „Reden durch Rätsel“, das „wie die Verhüllung des biblischen Gottes eine ständige Herausforderung für die Interpreten“ (102) darstelle. Vor allem bei der Charakteristik des Freigeistes ist laut Vivarelli auffällig, daß er sich in seiner nietzscheschen Ausprägung zum Sachwalter jener Einwände macht, die Pascal gerade gegen die Freigeister seiner Zeit erhoben hatte: Heitere Satiirlichkeit weicht den Leiden eines von innerer Unruhe rastlos Getriebenen, der sich ständig selbst hinterfragt und erst so seiner geistigen Freiheit inne wird, ja sie erschafft (107). An den Chiffren des Abgrundes und des Seiltänzers demonstriert Vivarelli, wie Nietzsche mit seinen Quellen einen umgestaltenden Umgang pflegt: Erzeugt die Einbildungskraft bei Montaigne und Pascal eine rational nicht überwindbare, abgründige innere Kluft im Menschen, ist es nach Nietzsche gerade die von Pascal als Heilmittel empfohlene „Vorstellungskraft des religiösen Menschen“, die diesen dazu bringe, „sich von der eigenen Natur zu entfernen, sie zu verleugnen, indem er über Abgründe klettert“ (128). Die prekäre Nähe des frommen Asketen zur Hungerkünstlerschaft des freien Geistes streicht Nietzsche in der *Genealogie der Moral* heraus; sie veranschaulicht Nietzsches höchst ambivalente Haltung gegenüber Pascal (der übrigens Montaigne vielfach selber thematisiert, so daß ein eigentliches Dreiecksverhältnis Montaigne-Pascal-Nietzsche entsteht).

Der dritte von Vivarelli der freigeistigen Ahnenreihe Nietzsches assoziierte Autor, Laurence Sterne, ist im mittleren und späteren Werk des Philosophen explizit nur sehr sporadisch präsent. Jedoch hat bereits der Gymnasiast 1859 den *Tristram Shandy* mit größter Ernsthaftigkeit gelesen. Sternes seiltänzerische „Eichhorn-Seele“ kultiviert eine „fleisch- und seelenlose Zweideutigkeit“, die ihn als „freiesten Schriftsteller“ ausweist (*Vermischte Meinungen und Sprüche*, § 113). Das Theatralische der literarischen Inszenierung, der sich der maskierte Philosoph mit Vorliebe bedient, ist, wie Vivarelli herausarbeitet, bei Sterne schon voll entfaltet – beispielsweise dort, wo Sterne seine Leser nicht nur anspricht, sondern sie mit ihren Antworten direkt zu Wort kommen läßt. „Wie bei Sterne übernimmt der Leser, der sich im Text Nietzsches einmischt, dank seiner sozialen und kulturellen Rolle eine ausgesprochen kritische Funktion.“ (149) Gerade in der Kritik an der Romantik nimmt Nietzsche auf Sterne häufiger Bezug. Man tut gut daran, mit Vivarelli zu fragen, ob Nietzsche ohne Sterne-Lektüre jene „Vorliebe für die Bilder der Leichtigkeit und des Schwabens“ (153) entwickelt hätte, die seine Schriften durchziehen. Dank Vivarellis detailgetreuer Rekonstruktion zeigt sich, in wie starkem Maße die drei behandelten Inspiratoren Nietzsche zu seinem Kampf gegen *décadence*-Erscheinungen aller Art motiviert haben. Das facettenreiche Buch leistet einen gewichtigen Beitrag dazu, den Umbruch in Nietzsches Denken in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zu verstehen.

Andreas Urs Sommer (Princeton)

Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, 736 S., ISBN 3-8260-1388-3.

Hassan Givsan, *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den ‚Fall Heidegger‘ korrumpieren lassen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, 133 S., ISBN 3-8260-1389-1.

Die beiden vorliegenden Bände gehören zusammen. Die kleine *Bestürzende Geschichte* bildete ursprünglich, wie Givsan im Vorwort zu diesem Band berichtet, eine Anmerkung des Hauptbandes *Heidegger – das Denken der Inhumanität*. Jetzt voneinander getrennt, werden beide Bände eine ganz unterschiedliche Geschichte durchlaufen.

Die *Bestürzende Geschichte* wird rasch ihren Weg zu einem interessierten Publikum weit über den engeren Kreis der Philosophie hinaus finden. Sie handelt nicht vom „Fall Heidegger“ selbst, sondern von der Art und Weise wie der „Fall Heidegger“ von den führenden Philosophen der Gegenwart behandelt, oder besser gesagt, heruntergespielt worden ist. Für Givsan ist das, was man gemeinhin als den „Fall Heidegger“ bezeichnet, d. h. Heideggers Liaison mit dem Nationalsozialismus, nur das Pünktchen auf dem i zu Heideggers Denken der Inhumanität. Daß dieser Zusammenhang zwischen dem Denken Heideggers und seinem politischen Bekenntnis, das er niemals revidiert hat, von den Philosophen bisher nicht thematisiert worden ist, im Gegenteil geradezu in Abrede gestellt wird, darin liegt für Givsan das Bestürzende dieses Falles, der deshalb einer der gegenwärtigen Philosophie ist. Nur indirekt kommt in der *Bestürzenden Geschichte* aus der Auseinandersetzung mit den Philosophen, die sich – bzw. wie sie sich – mit dem „Fall Heidegger“ befassen, Givsans eigene Stellungnahme zum „Fall Heidegger“ zum Ausdruck. Man mißversteht das Anliegen Givsans gründlich, wenn man meint, er argumentiere aus Entrüstung darüber, daß Heidegger 1933 den Studenten zurief: „Nicht Lehrsätze und „Ideen“ seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.“ Sondern genau umgekehrt ist Givsan der Überzeugung, daß ein Denken, das sein Richtmaß nicht mehr in der Idee der Vernunft zu finden vermag, um die die philosophische Tradition seit alters ringt, das Band, das es mit der Humanität verknüpft, zerrissen hat und sich daher zu solchen Hörigkeiten und Huldigungen des vom Sein Geschickten – ob Führer oder Ge-stell – versteigen kann.

Sicherlich wird sich Givsan mit seiner schonungslosen Darstellung der *Bestürzenden Geschichte* keine Freunde machen, denn ihre Kritik spart keine der Größen der gegenwärtigen Philosophie aus – besprochen werden u. a. Gadamer, vor allem aber Habermas und Pöggeler, sowie Lyotard, Derrida, Rorty und schließlich Hannah Arendt. Dabei gehört Givsans Auseinandersetzung zweifellos mit zum Aufschlußreichsten und Scharfsinnigsten was zur bisherigen Behandlung des „Falles Heidegger“ geschrieben worden ist – daher wird die *Bestürzende Geschichte* ihren Weg machen. Wird sie aber auch zum umfangreichen Hauptband Givsans *Heidegger – das Denken der Inhumanität*, in dem die eigentliche philosophische Auseinandersetzung mit Heideggers Seins-

frage und deren Folgen für die Humanität stattfinden, hinführen?

Ohne Zweifel ist *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, mit seinen insgesamt 736 Seiten – davon 225 Seiten enggedruckter Anmerkungs-text – in jeder Beziehung eine große Herausforderung. Bereits im „Vorwort“ erläutert Givsan, in welcher Weise und allein um welche Fragen kreisend er sich mit Heidegger auseinandersetzt. Er distanziert sich dabei entschieden von exegetischen oder anderen Weisen, sich mit Heidegger zu beschäftigen, und macht dabei deutlich, daß es ihm nicht um diesen oder jenen Aspekt im Denken Heideggers geht, daß er auch nicht daran interessiert ist, Heidegger in dieser oder jener Weise in die philosophische Denktradition zu integrieren, sondern daß er gewillt ist, den Fehdehandschuh aufzunehmen, den Heidegger der ontologischen Denktradition seit Platon und Aristoteles hingeworfen hat, um sie für das Verhängnis der Seinsvergessenheit anzuprangern, und daß er dementsgegen für die ontologische Denktradition den Angriff abwehren und zeigen wolle, daß vielmehr in Heideggers Umdeutung der philosophischen Tradition selbst das Verhängnis für das Denken der Gegenwart liege. Weiterhin klärt Givsan in der „Einleitung“, inwiefern er von „dem Denken Heideggers“ und damit vom Gesamtwerk Heideggers als einer Einheit sprechen könne. Er unterstreicht, daß es ihm in seiner Arbeit einzig und allein um Heideggers Seinsfrage geht. Insofern Heidegger sich seit Beginn der 20er Jahre von der Wesensfrage löst und der Seinsfrage zuwendet, kann von da ab bis zum Spätwerk von „dem Denken Heideggers“ gesprochen werden. Denn mit der schrittweise immer radikaler hervortretenden Seinsfrage beginnt Heidegger die gesamte philosophische Tradition von seiner Fragestellung her zunächst umzudeuten und sie später geradezu als Verfallsgeschichte der Seinsvergessenheit zu diffamieren. Zwar mag die Nachzeichnung des Denkwegs Heideggers mit seinen diversen Kehren für eine hermeneutische Interpretation von Interesse sein, aber darum geht es in der vorliegenden Arbeit nicht, denn all diese inneren Wandlungen im Denken Heideggers haben für dessen Grundkonfrontation mit der philosophischen Tradition keinerlei fundamentale Bedeutung.

Givsan weiß, worauf er sich mit seiner „polemischen“ Auseinandersetzung mit Heidegger einläßt, wie er gleich in den Eingangssätzen seines Buches prophezeit: „Wer das bekundet, wird mit Sanktionen, ja mit einem Bannfluch zu rechnen

haben.“ (11) Aber das „polemisch“ ist selbst philosophisch zu verstehen, es geht um das Eintreten in den von Heidegger selber mit der philosophischen Tradition begonnenen *polemos*, den Streit um die Sache der Philosophie selbst. Nicht Heidegger als Person ist Ziel der kritischen Auseinandersetzung, sondern sein Denken, das sich als Destruktion der philosophischen Tradition versteht. In dem von Heidegger selber entfesselten *polemos* mit der Philosophie seit Platon wird um nichts weniger als um die Humanität, um die Menschlichkeit und Menschheit gerungen. Letztendlich geht es um die philosophische Klärung dessen, was angesichts der planetarischen Bedrohung der gegenwärtigen industriellen Entwicklung menschlich und menscheitsgeschichtlich auf dem Spiele steht und wie der Bedrohung zu begegnen sei. Natürlich weiß Givsan, was Heidegger im *Brief über den ‚Humanismus‘* (1946) ausführt. Gerade in dem, was Heidegger dort als die höhere Humanitas des Menschen herausstellt, nämlich seine Hörigkeit zum Sein, liegt – so unterstreicht Givsan – der Verrat an der Humanität. Heidegger spricht dies selber aus, indem er den geschichtlichen Menschen freispricht von aller Schuld am Bösen wie am Guten, denn beides schickt nur das Sein. Man bedenke, daß Heidegger solches 1946 schrieb!

Givsan nimmt die Herausforderung ernst, daß Heidegger mit seiner Seinsfrage die philosophische Tradition, die für ihn eine Geschichte des Verfalls und des Verhängnisses darstellt, „verwinden“ und das Denken aus der Seinsvergessenheit heraus führen wolle. Ernstnehmen heißt aber für Givsan nicht – übernehmen. Ganz im Gegenteil: Givsan scheut sich nicht, mit seiner Arbeit diese fundamentalste Herausforderung, die in Heideggers Denken liegt, aufzunehmen und als Verteidiger der ontologischen Tradition – von Aristoteles bis Hegel, von Protagoras bis Marx – ihr mit allen Mitteln seiner philosophischen Streitbarkeit entgegenzutreten. In diesem *polemos* geht es nicht um harmlose Interpretationsfragen, ob Heidegger die Tradition richtig gedeutet habe oder wie Heidegger aus sich selbst heraus richtig gedeutet werden solle, sondern es geht um das, wofür die Philosophie seit jeher einsteht, um das Selbstverständnis des Menschen sowie seine Verantwortung für Natur und Geschichte. Seit Platon begreift sich die Philosophie aus diesem Primat der Idee des Guten, und Kant hat diesen Gedanken als den Primat der praktischen Vernunft erneuert. Dies ist für Givsan das Kernanliegen der ontologischen Wesensfrage, für das er den Streit mit Heidegger aufnimmt. Denn durch die ins Zentrum gerückte Seinsfrage, wie Heidegger sie der Tradition

entgegenstellt, erklärt Heidegger den Menschen zum Hörigen des Seins, der das Seinsgeschick hinzunehmen habe. Das Seinsgeschick, dem der Hüter des Seins Heidegger in den 30er Jahren zudachte, war der nationale Aufbruch Deutschlands und wurde dann, als dieser zusammenbrach, ab den 40er Jahren von Heidegger auf die globale Seinsbestimmtheit des Gestells verlagert, dem es nun zu entsprechen gilt.

Oberflächlich betrachtet ähnelt Givsans Auseinandersetzung mit Heidegger den Vorlesungen Heideggers zu Heraklit oder Parmenides, d. h. Givsans Auseinandersetzung umkreist, von immer wieder neuen Gesichtspunkten her ein und dieselbe Grundproblematik, die an Textstellen aus Heideggers Gesamtwerk minutiös durchdiskutiert wird. Aber mit dieser äußerlichen Ähnlichkeit endet auch schon die Gemeinsamkeit mit Heidegger, denn in der inhaltlichen Durchführung beginnt die grundlegende Unterscheidung beider. Denn während Heidegger tiefenhermeneutisch an die Texte herangeht, die er auslegt, d. h. er holt durch *seine* Fragestellung etwas aus den Texten von Heraklit und Parmenides bis Kant und Nietzsche heraus, was diese Philosophen selber so weder gedacht haben noch haben denken können, hält sich Givsan ganz entschieden an das Gesagte der Texte von Heidegger und führt vor, was das Gesagte bedeutet, ohne Rücksicht darauf, ob sich dahinter noch etwas Ungesagtes verbirgt. Im Gegensatz zu Heidegger, der mit seiner Tiefenhermeneutik die bisherige Philosophie, in dem, was sie sagt, auf das in ihr Ungesagte hin zu destruieren versucht, nennt Givsan sein Vorgehen treffend „sokratisch-destruierend“, d. h. er besteht darauf, daß alle Philosophen – und so auch Heidegger, wenn er philosophisch beurteilt werden soll – streng beim Wort genommen werden müssen, damit überhaupt eine argumentative philosophische Auseinandersetzung mit ihren Aussagen stattfinden kann.

Die hier bereits im Interpretationsverfahren zum Ausdruck kommende Differenz zwischen Givsan und Heidegger ist auch der Gegenstand der Auseinandersetzung selbst, die Givsan in immer wieder erneuten Anläufen mit Heideggers philosophiegeschichtlichen, fundamentalontologischen und seinsgeschichtlichen Darlegungen führt. Obwohl die Methode von Givsan „sokratisch-destruktiv“ ist und die Auseinandersetzung hart geführt wird, ist der Kern, um den alle Argumentationen Givsans kreisen, zwischen Heidegger und Givsan auf den ersten Blick kaum strittig. Givsans in äußerster Strenge und Härte vorgetragene sokratische Destruktion Heideggers liest sich

streckenweise wie eine ausgezeichnete Explikation des Anliegens Heideggers, wie sie von hermeneutischen Exegeten der Heidegger-Schule kaum jemals so klar und rein zu Wege gebracht worden ist. Dies liegt daran, daß Heidegger vom Fragen nach dem Sein besessen, die ganze bisherige Ontologie/Metaphysik auf diese Frage hin destruiert. Givsan dagegen, in der Ontologie/Metaphysik verwurzelt, zeigt „sokratisch-destruktiv“ auf, daß Heidegger die philosophischen Aussagen der Denker, die er auslegt, durchweg – Nietzsche vielleicht ausgenommen – verfehlt bzw. umdeutet. Somit expliziert Givsan im Kern genau das, was Heidegger tut und tun will: die Destruktion von Ontologie/Metaphysik. Für Givsan erscheint das Denken Heideggers als vernunftvergessen und „seinshörig“, während Heidegger eine Position wie die Givsans als „seinsvergessen“ und vernunftthörig abtut. Für beide aber stehen sich hier nicht bloß Interpretationsspiele gegenüber, sondern ihnen geht es ums Ganze und Letzte. Von Givsan her formuliert: 1. geht es um die Philosophie selbst, um ihre Grundfragen und ihre Aufgabe, 2. um den Menschen als Menschen, seine Selbstfindung und Selbstverantwortung (Humanität), 3. um die geschichtliche Selbstbehauptung der Menschheit angesichts der planetarischen Bedrohung durch die industrielle Destruktion der Welt. Um diese drei Problemkomplexe kreist – im wahrsten Wortsinn – Givsans Auseinandersetzung mit Heidegger: „Denn das Wie des Philosophierens gründet in und entspringt aus dem jeweiligen Was-Fragen. Und was die Sache der Philosophie ist, heißt, was die Sache des Menschen selbst ist, das heißt: was den Menschen selbst angeht ... Daher ist jede Philosophie – also auch dann, wenn darin der Name Mensch nicht vorkommt – eine Selbstausslegung, eine Selbstdeutung des Menschen selbst.“ (74) Auch bei Heidegger scheint in seiner frühen Fundamentalontologie das menschliche Dasein der Ausgangspunkt zu sein, aber das erweist sich als grundlegendes Mißverständnis, das Heidegger selber nie müde wird abzuweisen. In der Analytik des Daseins geht es nicht um das Was des Menschseins, sondern um das Daß seines Seins. „Aus dem Was erfahre ich nie etwas über den Sinn und die Weise des Daß.“ (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925; zit. 94)

So wie hier schon die Frage nach dem Was des Menschen, die Bestimmung des Wesens des Menschen, um die es der bisherigen Philosophie zu tun war, abgewiesen und umgebogen wird auf das Wie des Daß des Daseins, so wird von Heidegger in der Folge jegliches Was-Fragen umgewandelt

in ein Fragen nach dem Sein selbst. Wobei nach *Sein und Zeit* (1927) sich die Daseins-Analytik als Eingangstor zur nun stärker ins Zentrum rückenden Seinsfrage selbst erweist. In immer wieder neuen Textanalysen zeigt Givsan auf, daß Heideggers Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition zentral in einem „Wegsehen vom Was-haften und Hinschauen auf das ‚ist‘ und d.h. das ‚Sein‘“ besteht (220). Dies führt nicht nur – wie Givsan akribisch aufzeigt – zu geradezu gewaltsamen Umdeutungen der ausgelegten Denker, sondern zu einer Stilisierung der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte zu einer Geschichte der Seinsvergessenheit. Je öfter Givsan dabei in minuziöser Analyse der Denker der Tradition und deren Auslegung durch Heidegger auf gewaltsame Umdeutungen und glatte Widersprüche stößt, um so schärfer wird Givsans Sprache gegen Heidegger. Kann er am Anfang damit noch locker ironisch umgehen und haarsträubende Umdeutungen Heideggers als „hohe Kunst“ und „Meisterstück der Auslegung“ (169, 241) apostrophieren, so wirft er im weiteren Verlauf in polemischer Überspitzung Heidegger „Umfälschung“ (307f., 412) und „Lüge“ (445, 455) vor. Doch sollte man nicht vergessen, daß es zunächst Heidegger ist, der den Vorwurf der „Umfälschung“ gegen Platon erhebt: Dieser habe das ursprünglich griechische Denken „umgefälscht“ und damit die Geschichte der Seinsvergessenheit der abendländischen Philosophie, die eine Verfallsgeschichte bis zur Katastrophe ist, auf den Weg gebracht, der er (Heidegger) mit seiner Entbergung der Seinsfrage nun entgegentrete. Givsan dreht gleichsam den Spieß um, nicht Platon fälscht das ursprünglich griechische Denken um, wie Heidegger behauptet, sondern Heidegger fälscht von seinem Seinsdenken her nicht nur Platon um, sondern die ganze philosophische Tradition in ihrem Kernanliegen.

In all diesen Aufdeckungen von gewaltsamen Umdeutungen der Denker der philosophischen Tradition durch Heidegger, die Givsan nicht nur Satz für Satz aufklärt, sondern auch in ihren Denkkonsequenzen durchdiskutiert, geht es letztlich nicht etwa um vordergründige Vorwürfe, Heidegger habe die Denker mißverstanden und falsch ausgelegt, sondern viel grundsätzlicher um den Aufweis, daß Heidegger mit seiner Umdeutung die Destruktion der ganzen philosophischen Tradition betreibe. In dieser Aussage stimmen Givsan und Heidegger auch völlig überein; wahrscheinlich sogar noch in der daraus gezogenen Konsequenz, daß Heideggers Denken damit eine „Entselbstung des Menschen“ (Givsan) vornähme. Denn wäh-

rend Heidegger gerade in der Selbstermächtigung des Menschen die größte Gefahr der gegenwärtigen Weltepoche erblickt, die aus der seinsvergessenen Selbstermächtigung der Vernunft der Metaphysik seit Platon hervorgewachsen ist, und eben dieser Gefahr das Bedenken unseres Da-seins aus dem Sein entgegenstellt, sieht Givsan in Heideggers Rückbindung des Da-seins an das Sein eine Entmenschung des Menschen zu blinden Seinshörigkeit. Die ganze philosophische Tradition – so Givsan – arbeitete an einer Befreiung des Menschen, nicht zur Willkür, sondern zur Welterkenntnis und zur sittlichen Verantwortung, denn nur der Mensch vermag dem blinden geschichtlichen Schicksal und naturwüchsigen Entwicklungsprozeß, dem wir gerade gegenwärtig ausgeliefert sind, vernünftig erkennend und handelnd entgegenzutreten. Wer, wenn nicht die einsichtigen und verantwortlichen Menschen sollen den weltpolitischen Gefahren entgegenwirken, die gegenwärtig immer mehr den Bestand der Menschheit bedrohen. Indem Heidegger diesen Aufgabenhorizont der Philosophie erklärtermaßen destruiert, „entmenschet“ er den Menschen, macht ihn zum Hörigen des Seins, des Volkes bzw. des Wesens der Technik. Denn gerade aus der Entselbstung des Menschen rührt die Anfälligkeit des Denkens Heideggers her, in den 30er Jahren im „Wesen des Volkes“ den Anspruch des Seins zu vernehmen (231, 332ff.). Dann ab den 40er Jahren war es für Heidegger mehr und mehr das „Wesen der Technik“, aus dem die gegenwärtige „Weise der Wesung des Seins“ sich offenbart. „Deshalb sagt Heidegger in *Der Satz vom Grund* (W 1955/56), daß es darum geht, das Denken ‚so zu verändern, daß es sich dem Wesen der modernen Technik anpaßt‘, daß der Mensch ‚dem Wesen der Technik entsprechen muß“ (398).

Hierin sieht Givsan die eigentliche Gefahr, die im Denken Heideggers liegt, insofern es selbst nur Ausdruck der tödlichen Bedrohung ist, die vom gegenwärtigen Zeitalter selbst ausgeht, die Heidegger jedoch im Gerede vom Ge-stell der Technik verschleiert, ja verklärt. Von daher formuliert Givsan nochmals zusammenfassend das Anliegen seiner Arbeit: „Heideggers Denken ist ein Angriff auf den Menschen, ein tödlicher Angriff: dessen an-greifender Vor-griff ist die schlechthinnige Entmenschung des Menschen. Es ist also der tödliche Kampf, polemos, der hier geführt wird. In diesem Sinne ist die Auseinandersetzung mit Heidegger eminent polemisch ... Auseinandersetzung heißt: sichtbar machen, was auf dem Spiele ... steht. Der Streit mit Heidegger ist der Streit um ein Entweder-Oder: Entmenschung – Mensch ... Doch

sei gleich hinzugefügt: Der Streit ist längst entschieden, Heideggers Sieg ist längst gesichert. Denn die gegenwärtige, gegenwärtige und mit-hin das Kommende in sich bergende Wesung des Seins und d.h. Ge-stell hat schon längst und gründlich die Entmenschung des Menschen bewerkstelligt.“ (170f.)

Givsans Buch *Heidegger – das Denken der Inhumanität* ist eine große Denkleistung, eine gewaltige Arbeit und sie ist mutig, indem sie sich offen gegen eine mächtige Schulrichtung stellt. Trotzdem kann ich ihr in dieser Radikalität, in dieser stilisierten Konfrontation der Seinsfrage gegen die Wesensfrage nicht zustimmen, mir scheint vielmehr, daß Givsan selber allzusehr auf Heideggers Selbststilisierung hereingefallen ist. Von meinem Verständnis der philosophischen Tradition her erscheint mir die Selbststilisierung Heideggers, er habe die Seinsfrage gegen die Seinsvergessenheit der gesamten Tradition seit der griechischen Klassik erstmals wieder entborgen, ein Witz zu sein oder ein Skandal – je nachdem wie ernst man solche Selbststilisierungen nimmt –, denn Heidegger unterschlägt die ganze Traditionslinie, die von Meister Eckhart über Schelling zu Rosenzweig reicht – um nur die drei profiliertesten Denker zu nennen, die immer schon um die Seinsfrage gerungen haben. Daß Heidegger zumindest aus der Spätphilosophie Schellings reich geschöpft hat, ohne dies jeweils offenkundig zu machen, läßt ein bewußtes Spurenverwischen vermuten. Aber Heidegger – und hierin liegt für mich seine eigentliche Schwäche – reißt die Seinsfrage aus dem philosophischen Gesamtkontext, in den sie verankert war, er erklärt sie zu der einzigen Frage und erhöht sie zu einer neuen Heilsbotschaft. Dagegen läuft Givsan zu Recht Sturm, weil diese vereinseitigte Seinsfrage kein Heil bringt, sondern ein Verhängnis darstellt. Aber indem Givsan die Selbststilisierung Heideggers, er habe die Seinsfrage zur Verwindung der Wesensfrage neu entdeckt, wörtlich und faktisch nimmt und nun in Parteinahme für die onto-logische Tradition allein auf die Wesensfrage setzt und glaubt, die Seinsfrage ganz eliminieren zu können, wird sein Kampf gegen Heidegger selbst einseitig. Heidegger und Givsan kommen mir wie zwei Einäugige vor, die sich Auge in Auge anblitzen, aber dabei die Plastizität des Gesamtgesichtsfeldes der philosophischen Tradition aus dem Blick verlieren. Dies ließe sich beispielsweise an einer gründlicheren Auseinandersetzung mit Kant und Schelling demonstrieren. Givsan greift, um seinerseits die Seinsfrage in die Was-Frage einzubeziehen, auf Kants Ausführungen zum Gottesbe-

weis zurück (95, 311 ff., 402 ff.). Aber das Problem, das Kant mit der „absoluten Position“ des Seins vor allem Denken aufwirft, auf das nicht nur alles Denken bezogen ist, sondern in dem es selber wurzelt, ist mit dem Hinweis auf Kants „Ding an sich“ nicht abgetan (405). Weder scheint mir Givsans Versuch, das Problem der „absoluten Position“ wieder in das Denken zu vereinnahmen, noch Heideggers Bemühen, das Denken ausschließlich auf das Bedenken der „absoluten Position“ einzuschwören, dem Problem des Verhältnisses von Denken und Sein voll angemessen zu sein. Daher sehe ich – im Gegensatz zu Givsan – in Schellings Versuch (404 ff.), beiden Gedankenlinien in einer negativen und positiven Philosophie zu genügen, einen im Ansatz beachtlichen Weg einer dritten Position.

Von hier her ergibt sich, daß Givsan – trotz aller akribischen Analysen der Heidegger-Texte, vor allem wenn es sich um Auseinandersetzungen mit der philosophischen Tradition handelt – manchen Nuancen des von Heidegger Intendierten nicht gerecht wird. Dies scheint mir insbesondere dort der Fall zu sein, wo Givsan auf Heideggers Deutung des Ge-stells, der Technik, des Wesens der Technik zu sprechen kommt. Givsan führt hierzu aus: „Denn Heidegger denkt geschichtlich ..., d. h. er denkt das, was gegenwärtig ist ... Das Ge-stell ist das Sein in seiner gegenwärtigen Wesung. Und da es Heidegger um die ‚Wahrung der Würde des Seins‘ zu tun ist, kann es gar nicht verwundern, daß Heidegger davon spricht, daß der Mensch sich von Grund aus verwandeln müsse, um das Wesen der Technik und d. h. dem Ge-stell als der gegenwärtigen Wesung des Seins zu entsprechen ... Es ist daher absurd, Heidegger zum Kritiker der Technik zu stilisieren.“ (17) Und in Übertragung einer weiteren Stelle auf diese Problematik hin sei noch hinzugefügt: „Man muß allerdings zugunsten des Entdeckers [der Kritiker-These] sagen: er ist bloß Heideggers Zweideutigkeiten auf den Leim gegangen. Denn es ist nicht leicht, im Gewirr und Gehölz des Heideggerschen Sagens zu erkennen ...“ (400)

Ich möchte Givsans Entlastungsklausel voll ihm selbst zugute halten und auch in Rechnung stellen, daß die Diskussion dieses Themas – wie Givsan mit dem Schlußsatz zu erkennen gibt – noch aussteht. Aber es verwundert schon sehr, daß uns Givsan nicht die in diesem Fall von Heidegger bewußt ausgesprochenen „Zweideutigkeiten“ darlegt – Heidegger selbst spricht vom „Januskopf“ und sagt: „das Ge-stell ist wesenhaft doppeldeutig“ (Heidegger, *Vier Seminare*, 104) –, sondern daß er uns so entschieden eine Eindeutigkeit widerspie-

gelt. Daß Givsan als seinen Kronzeugen Heidegger selbst anruft, der in einem Interview gesagt hat, daß er kein „Kritiker“ sei und „nicht gegen die Technik“ spreche, macht die Sache nicht glaubwürdiger. Was Givsan an dieser Stelle – meines Erachtens – zumindest hätte darlegen müssen, wäre die Differenz von „Technik“ und „Wesen der Technik“. Denn Heidegger spricht sehr wohl und eindeutig davon, daß die gegenwärtige Handhabung der Technik eine Bedrohung für die Menschheit darstellt: „Gemäß dieser Vorstellung der Gefahr durch das Bestellen des Gestells sieht es immer noch und immer wieder so aus, als sei die Technik ein Mittel in der Hand des Menschen.“ (Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 37) Man geht fehl – so die Argumentation Heideggers –, wenn man meint die Gefahr der Technik könne technisch überwunden werden, es gilt vielmehr ihr Wesen zu bedenken, um so die Gefahr zu überwinden: „Wenn das Wesen der Technik, das Gestell als die Gefahr im Sein, das Sein selbst ist, dann läßt sich die Technik niemals durch ein bloß auf sich gestelltes menschliches Tun meistern, weder positiv noch negativ ... Zur Verwindung des Wesens der Technik wird allerdings der Mensch gebraucht. Aber der Mensch wird hier in seinem dieser Verwindung *entsprechenden* Wesen gebraucht.“ (Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 38 f.)

Ich will Givsan nicht zu nahe treten, indem ich ihm die Pointe seiner streitbaren Heidegger-Kritik nehme, aber ich frage mich ernsthaft, ob nicht das, was er über den Menschen als Ort der Erkenntnis und Verantwortung denkt und schreibt, auf Ähnliches zielt? Jedenfalls glaube ich nicht, daß man von Heidegger sagen könne, er denke dieses Problem „genau auf dem Boden der neuzeitlichen mathematischen Physik, die keine substantiellen Formen (mehr) kennt“ (260) und spreche der „Herrschaft des Ge-stells“ das Wort (201). Mir scheint vielmehr, daß Givsan hier Aussagen von Heidegger anders faßt, als sie gemeint sind, und daher die Gegnerschaft unversöhnlicher macht, als sie sein müßte. Wenn Heidegger schreibt: „Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtungen einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung“ (Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 65; zit. 272), so meint Givsan diese Textstelle als eine affirmative Aussage Heideggers auslegen zu können. Will Heidegger hier nicht vielmehr sagen, daß die bisherige Philosophie/Metaphysik in die Herrschaft der Technik treibe und daß daher von dem Anspruch des Seins her gegen die bisherige Philosophie und Technik anzudenken sei?

Daß ein Denken, das die Gefahr bedenkt, notwendig ist, darin kann ich mit Heidegger übereinstimmen. Daß dieses gegen die bisherige Philosophie gerichtet sein müsse, darin kann ich Heidegger absolut nicht folgen, sondern glaube hier mit Givsan, daß die Philosophie ein zur Vernunftkenntnis und Verantwortung befreiendes Denken war und ist. Von meiner Position her möchte ich beide – Heidegger und Givsan – nicht missen – gerade auch in ihrer Gegnerschaft. Daß Givsan mit seinem Buch *Heidegger – das Denken der Inhumanität* Heidegger auf hohem denkerischen Niveau frontal angeht, wird sicherlich eine hitzige Diskussion auslösen, hoffentlich auch eine freiere, denn die bisherige Auseinandersetzung mit Heidegger wird immer noch zu jüngerhaft geführt. Auch Mißverständnisse sind manchmal zur Klärung eines Problems fruchtbar.

Wolfdiétrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Nachdenken der Metaphysik. Alois Halder zum 70. Geburtstag, hg. von Johann Ev. Hafner, Severin Müller, Manfred Negele, Verlag Dr. Bernd Wißner, Augsburg 1998, 270 S., ISBN 3-89639-116-X.

Der Titel des Bandes klingt zweideutig und ist auch so gemeint: Nachdenken sowohl im Sinne von über etwas nachdenken als auch im Sinne von etwas Vergangenes erneut bedenken. Die 15 Beiträge gliedern sich in drei Gruppen: „Post Metaphysicam – Spuren“; „Per Metaphysicam – Übergänge“ und „Secundum Metaphysicam – Bahnen“. Der dabei leitende Metaphysik-Begriff steht einerseits in einer onto-theologischen Tradition, andererseits im Zusammenhang mit Heideggers Metaphysikverständnis. Die Autoren sind Schüler und Schülerinnen des Augsburger Philosophen Alois Halder, dessen breites philosophisches Spektrum sich u. a. auch in den unterschiedlichen Beiträgen der von ihm inspirierten Autoren spiegelt. Nicht zuletzt entscheidet sich die Bedeutung eines Philosophen auch dadurch, was er bei seinen Schülern anzuregen vermag.

Johann Ev. Hafner versucht einen Zusammenhang zwischen der „Beobachtung von Beobachtung bei Niklas Luhmann und Nikolaus von Kues“ unter dem Titel „De visione diaboli“ aufzuweisen. Beobachtung ist nur möglich, so H., weil der Beobachter keine Beziehung zum Beobachteten hat. Der Beobachter sammelt so Wissen, Erkenntnis, ohne selbst gesehen zu werden. Für Hafner ist der Zusammenhang von endlichem Beobachten und

Beobachtbarkeit des Unendlichen von besonderem Interesse. „Mit Hilfe der Systemtheorie wird formal das Verhältnis von Beobachter und Gegenstand konstruiert. Unter Rückgriff auf das Problem des Teufels wird das Verhältnis von endlichem Beobachter und unendlichem Gegenstand aufgezeigt“ (13). Hafner sieht darin zugleich eine Parabel für metaphysisches Denken, das beansprucht, das Absolute zu denken und selbst unsichtbar zu bleiben. Wo das Denken des Absoluten dieses zu erkennen beansprucht, ohne es anzuerkennen, so die These Hafners, dort wird dieses Denken selbst diabolisch (33f.). Während das klassisch-metaphysische Denken der thomistischen Tradition dem Denken des Denkens eine gänzlich andere Qualität zuschrieb als dem einfachen Denken, weil bei ersterem Sein und Denken in gewisser Weise zusammenfallen und so das Denken des Denkens der Seinsakt schlechthin ist, sieht Luhmann dies genau umgekehrt. Für ihn ist Beobachtung der Beobachtung nur einfache Beobachtung, weil die Differenz von Gedachtem und Denkendem, System und Umwelt als operatives Prinzip am Anfang steht. Das Beobachten kann wieder beobachtet werden usw. ohne transzendente Voraussetzungen. Wenn nun die Beobachtung keine Beziehung zum Beobachteten unterhält, so ergibt sich eine Lösung für das Problem des Teufels: Dieser hat deshalb seinen ordnungsgemäßen Platz in der Schöpfung verloren, weil er als Beobachter Gottes seinen Platz außerhalb der Schöpfung eingenommen hat. Luhmann selbst führt dazu an: „Teufel und Theologen rivalisieren in der Beobachtung Gottes“ (28).

Cusanus betrachtet das Verhältnis von Gottes Schau und Schau Gottes auf andere Weise als Luhmann aus fünf unterschiedlichen Perspektiven. „Die beiden letzten Perspektiven [Gott auf Verfasser/Leser, Verfasser/Leser auf sich selbst] werden zu einer Spiralbewegung verschränkt: ich sehe, daß jemand sieht, daß ich sehe...“ (29). Gott sieht den ihn Sehenden an und „wir erkennen, daß wir erkannt werden, wir erkennen nicht, wie wir erkannt werden“ (30). Das Sehen Gottes ist so zugleich ein Gesehenwerden von Gott und umgekehrt, ohne daß deshalb beide Perspektiven identisch sind. Gott ist in jedem endlichen Sehen in gewisser Weise das Gesehene, da er der Nicht-Andere ist und von nichts unterschieden werden kann. Etwas Ununterscheidbares ist aber nicht beobachtbar, weil Beobachtung auf Unterscheidung beruht. „Wer es dennoch versucht, ist ein Teufel. Wie darf man sich dann Gott nähern?“ (33) Cusanus gibt an, wo der Ort ist, aus dem Gott unverhüllt gesehen werden kann, doch ist dieser Ort

nicht zugänglich. Der Ort ist das Paradies, dessen Zugang uns verwehrt bleibt und sich nur in der Selbstaufgabe öffnet und gerade nicht durch menschliche Vernunft.

Das Verhältnis von Dichtung und Denken, ein zentraler Topos im Denken Heideggers, ist Gegenstand eines Aufsatzes unter dem Titel „Die Datumsgrenze“ von *Isabella Schneider*. Um der Gefahr einer „bewußtlosen Amalgamierung“ (36) zu entgehen, geht sie dieses Thema vor dem Hintergrund der berühmten Begegnung Heideggers mit Paul Celan an. Das Gedicht „Todtnauberg“ von Celan, das unterschiedliche Interpretationen gefunden hat, die sich je nach der zugrunde gelegten Intention des Besuches richten, dient der Autorin dazu, das Verständnis des Dichterischen bei Heidegger verständlicher zu machen. Als eine Gemeinsamkeit bei Heidegger und Celan, die erst die Begegnung beider ermöglichte, sieht sie dabei die Frage nach den „temporalen Strukturen von Gedicht und Dichtung“ (44). Hier zeigt sie sowohl Paralleltäten als auch Divergenzen bei Heidegger und Celan auf. I. Schneider kommt mit ihrer Interpretation das Verdienst zu, die Begegnung des Dichters mit dem Denker aus der einseitigen Frage nach der Vergangenheitsbewältigung herausgeführt zu haben.

Zum Problem der Ethik im Denken Heideggers findet sich ein Beitrag von *Luis César Santiesteban* unter dem Titel „Überspielung oder Überbietung“. Der Autor versucht nicht Heideggers Philosophie insgesamt als Ethik zu deuten, sondern Heideggers Grundstellung zur Ethik zu problematisieren. Dabei bezieht er sich auf Heidegger selbst und seine „Absage an die Ethik“, die in Zusammenhang steht mit der Scheidung der Philosophie in Disziplinen. Dennoch gibt es, so Santiesteban, eine „ursprüngliche Ethik“ (68) bei Heidegger, die sich am Leitfaden der Seinsfrage aus dem ursprünglichen Wohnort des Menschen, d. h. aus seinem Seinsverhältnis ergibt. Er charakterisiert mit Bezug auf einen Hinweis Heideggers in „Was ist das – die Philosophie“ und unter Bezugnahme auf Arbeiten von Reinhart Maurer und Manfred Riedel die Ethik Heideggers als „Ethos der Scheu“ (75), wobei die Scheu als eine „tragende Grundstimmung des Seyns als Ereignis“ (77) verstanden wird.

Mit dem derzeit aktuellen Thema des Verhältnisses von Körper und Geist befaßt sich *Gudrun Morasch* unter dem Titel „Philosophische Anthropologie und moderne Hirnforschung“. Ausgehend von der m. E. bezweifelbaren Behauptung, es bestehe in der „modernen Hirnforschung Einigkeit darüber, daß der Geist aus dem Gehirn hervor-

geht“ (81) untersucht sie die weitergehende These Damasios', daß der menschliche Geist aus der Interaktion nicht nur mit dem Gehirn, sondern mit dem ganzen Körper hervorgeht und selbst „organisch“ ist. Mit den Mitteln der Strukturphänomenologie und Strukturanthropologie H. Rombachs versucht die Autorin die These Damasios' für eine philosophische Anthropologie fruchtbar zu machen, wobei sie allerdings bei sehr allgemeinen und sehr knappen dialektischen Andeutungen stehen bleibt. Diese kurzen Andeutungen versuchen das Verhältnis von Körper und Geist so zu denken, daß „ausgehend vom rein Körperlichen einerseits und dem rein Geistigen andererseits (...) mit Hilfe des Strukturansatzes eine Seinsform zu denken [ist], daß zum einen der menschliche Geist, zum anderen aber der vergeistigte Körper sichtbar werden“ (93). Mit Hilfe einer solchen metaphysischen Dialektik sind vermutlich alle Probleme der Philosophie lösbar und der Leser ist hinterher so klug als wie zuvor.

Die Philosophie, die sich lange weigerte, sich mit einem so „intellektuell minderwertigen Objekt“ wie dem Traum zu befassen, wurde durch die Psychoanalyse mit der Fragestellung nach dem Verhältnis von „Vernunft und Traum“ konfrontiert, das von *Matthias Fischer* thematisiert wird. Er untersucht diese Fragestellung hinsichtlich des Verhältnisses von „Zeichen und Bild bei Sigmund Freud“, wobei er den höchst privaten Bildcharakter des Traumes und seine sprachlich-objektivierende Ersetzung problematisiert.

Schon vor Freud hatte sich Nietzsche dieser Fragestellung gestellt. Die Konzeption des Imaginären ist Thema des Aufsatzes des Mitherausgebers *Severin Müller*. Unter dem Titel „Faktizität als Fiktion“ problematisiert er das von Descartes aufgeworfene Problem der Fiktionalität von Faktizität. Den Sensualismus Lockes aufnehmend geht Nietzsche von der „Grundthatsache unseres Intellekts“ aus, der nur sinnliches Rohmaterial aufnimmt und in seinem „Verhalten zum Rohmaterial“ nicht von der Wahrheit geleitet wird, „sondern [von] einem Willen zur Überwältigung, Assimilation, Ernährung“. Die Begriffe bestimmen die Wirklichkeit, nicht umgekehrt. In einem weiteren Schritt radikalisiert Nietzsche diesen Ansatz noch weiter, indem er selbst die Sinne in den Bereich des Fiktionalen verlegt: „Ein ‚Ding an sich‘ ebenso verkehrt wie ein ‚Sinn an sich‘“. Hier bestimmen selbst nicht mehr die Begriffe ‚die Wirklichkeit‘, sondern diese selbst ist Fiktion, „die Welt selbst ist nichts als Kunst“. Angesichts dieser konstruktivistischen Radikalität stellt S. Müller sich die Frage „Was heißt ‚Faktizität‘?“ Mit Blick auf die euro-

päische Philosophiegeschichte stellt er drei Bedingungen heraus, die in dieser Tradition für ein „wahrhaftes Wirklichsein“ kennzeichnend waren: Eigenstand, Vorgegebenheit und Unbeliebigkeit bzw. Widerständigkeit und zum dritten Materialität (118). Alle drei sind orientiert an der raumzeitlichen Präsenz. Nietzsche versteht diese Bestimmungen selbst als nicht ablösbar von einem Subjekt, das dem Wirklichen diese Bestimmungen zuspricht, als Interpretation und damit als vom Subjekt selbst geschaffen, ja auch das Subjekt selbst ist dabei noch geschaffen, d.h. sich selbst mit seiner Wirklichkeit erschaffend. S. Müller stellt abschließend die Frage, die Nietzsche unbeantwortet läßt, was denn die Phantasie selbst sei und wie ihr ‚Verhältnis‘ zur Welt verstanden werden könne.

Eine Gemeinsamkeit im Denken so unterschiedlicher Philosophen wie Nietzsche und Whitehead in bezug auf das Problem von Endlichkeit und Ewigkeit, Werden und Beständigkeit versucht *Rosanne Sayer* in ihrem Aufsatz „Das spätneuzeitliche Problem der Zeit“ herauszuarbeiten. Nietzsche denkt dieses Verhältnis durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, in der sich jeder konkret-endliche Wille in alle Ewigkeit wiederholt. Einen ähnlichen Wiederholungsprozeß kennt auch Whitehead; er würde sich aber, so Sayer, gegen eine ewige Wiederkehr des Gleichen wenden, in der das „Leben (...) lebendig einbalsamiert ist, und das Leben – so Whitehead – wehrt sich dagegen“ (141). Für Whitehead ist das Vergangene in gewisser Weise im Aktuellen gegenwärtig, weil Letzteres in einem kausal-effizienten Sinne das Gegenwärtige bestimmt. Allerdings ist damit das Vergangene nicht letztlich vor dem Vergessen gerettet, denn vergangene Daseinsformen werden selektiv in die Gegenwart hineingenommen und sowohl relativiert als auch reduziert. Vor diesem Verschwinden des Vergangenen kann daher nur eine absolute Erinnerung bewahren, die Whitehead in Gott sieht.

Dostojewskis Werk hinsichtlich eines ihn leitenden philosophischen Grundgedankens zu untersuchen, hat sich der Augsburger Fundamentaltheologe und Mitherausgeber der Festschrift *Manfred Negele* zum Ziel gesetzt. Dabei konzentriert er sich zunächst auf die kleineren Schriften Dostojewskis, von denen aber auch ein Zugang zum großen Romanwerk ermöglicht wird. Ausgehend von einer kurzen Interpretation der Erzählung „Bobok“ kommt Negele zu dem Ergebnis, daß die Grundfrage Dostojewskis die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Determinismus ist: „Gehorcht unser Leben einem strengen Deter-

minismus oder haben wir die Freiheit, uns aus unseren Zwängen zu lösen? Dieser Frage geht Dostojewski ein Leben lang nach.“ (155) Die Figuren Dostojewskis sind immer eingespannt zwischen zwei Welten, die diese Spaltung der menschlichen Existenz, die besonders im „Doppelgänger“ sichtbar wird, deutlich machen. Die Lösung dieser Spaltung ist im Titel des Beitrags von Negele angedeutet: „Das Leben ist wichtiger...“. „Jeder muß die Spaltung für sich selbst überwinden. Aber ‚überwinden‘ heißt hier erkennen, daß es im Grunde keine Spaltung gibt. Es bedeutet, das Denken, den Verstand zu überwinden und das ‚Herz‘ sprechen zu lassen. Das Herz als das Innerste des Menschen steht auf der Schwelle zum ‚Paradies‘, nur über das Herz kommt man dorthin.“ (175)

Mit einem Beitrag zu „Plotin über das EINE“ kommt Negele im dritten Teil des Buches „Secundum metaphysicam – Bahnen“ noch einmal zu Wort und führt den Leser erneut an die Grenze von Verstand, Rationalität und Denken, die das EINE nicht zu erfahren vermögen, weil es nach Plotin jenseits aller Begriffe und Wissenschaften liegt (227), weil es gar keine Entität mehr ist, weil es gewissermaßen „transentitativ“ ist, um einen Begriff Hengstenbergs zu verwenden.

Der japanische Philosoph und Halder-Schüler *Yasuo Kamata* sieht nicht nur das Geheimnis der Metaphysik, sondern auch das der Metaphysik-Kritik in der Kontemplation. Das eigentliche Angriffsziel der Metaphysik-Kritik richtet sich „gegen die egozentrische Selbstgerechtigkeit, gegen ihre Geschlossenheit und ihren Machtanspruch, in denen die jeweilige Gestalt der Metaphysik das Sein des Seienden willkürlich konstruiert und durchsetzt“ (178). Doch das Kritisierte findet sich bei den aufklärerischen Kritikern selbst. „Die Metaphysikkritik verbirgt in sich, wie die Metaphysik, eine Sehnsucht nach der Kontemplation als der Befreiung von der endlos-interessenbeladenen Egozentrik“ (183). Bei Schopenhauer, so K., beziehen sich sowohl Metaphysik als auch ihre Kritik auf Kontemplation. Die Metaphysik-Kritik erfolgt aus dem Kontext der Welt als Vorstellung, während die Metaphysik Schopenhauers den Willen als Ding an sich darstellt. Die Welt als Vorstellung ist die stufenweise Erscheinung des blinden Willens zum Leben, jedes Wesen hat seine eigene Lebenserhaltung zum Ziel. Die Welt als ganze, betrachtet als Wille, hat hingegen kein Ziel. Im Vergleich zum Weltwillen ist der einzelne Wille ein verschwindend kleiner Teil, der nur seine eigene Selbsterhaltung erstrebt, im Letzten aber kein Endziel hat. Deshalb ist jede Egozentrik angesichts dieser Bedeutungslosigkeit zwecklos. Die

Verneinung des Willens ist somit die eigentliche Kontemplation, doch ergibt sich damit das Problem, daß auch noch die Verneinung des Willens ein Wollen ist. „Die Aufgabe der Philosophie ist demnach, die Bejahung und die Verneinung des Willens ‚darzustellen und zur deutlichen Erkenntnis zu bringen, ... nicht aber eine oder die andere vorzuschreiben oder anzuempfehlen.‘“ (188)

Die noch im Horizont der Aufklärung stehende Frage nach dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand bei Ludwig Feuerbach untersucht *Wolfgang Wahl* unter dem Titel „Ästhesiologie in anthropologischer Absicht“. Feuerbach treibt allerdings die Fragestellung, nach Auffassung des Autors, „bis zu einem Punkt vor, an dem die herkömmlichen Denkmuster versagen und die Rede von Sinnlichkeit und Geist selbst fragwürdig zu werden beginnt“ (191), wo die Alternative Materialismus – Idealismus das Problem nicht mehr zu fassen vermag. Feuerbach versucht, so Wahl, das Problem nicht zu vermitteln, sondern den „Konflikt von Geist und Fleisch“ in der Schwebelage zu halten und gerade darin ein konstitutives Fundament des humanen Daseins zu sehen. Der Mensch ist „für Feuerbach (...) kein ‚Bürger zweier Welten‘ (Kant). Feuerbach verwandelt den Substanzdualismus des Rationalismus in eine Polarität“ (198).

Nicht ‚Ende der Metaphysik‘ sondern „Metaphysik in der ‚Wiederholung nach vorne‘“: Darin sieht *Stefan Oster* die „wesentliche Dimension im Denken von Ferdinand Ulrich“, einem Metaphysiker, der nach Heidegger und mit Heidegger und im Rückgang zur philosophischen Tradition „die Phänomene menschlichen Daseins im Licht und ‚Wagnis der Seinsfrage‘ wahrnimmt und entfaltet“. (207) Dabei stellt sich nach Oster für Ulrich als Grundfrage seiner „spekulativen Seins-exegese“ das Problem, wie das Sein das Wesen hervorgehen läßt und zugleich dieses Wesen, das dem Sein entstammt, empfängt und begrenzt, „d.h. wie das Sein sich mit dem real verschiedenen Wesen zur konkreten endlichen Substanz zusammenschließen kann“. (211) Eine Antwort auf diese Frage findet er im Blick auf Kierkegaards Werk „Der Liebe Tun“. Von daher sieht er auch „das Wort und sein(en) ‚Spielraum‘ als [eine] Bedingung der Möglichkeit von Wiederholung“ (217) der Metaphysik.

Mit der Frage „Kant und das Ende der Metaphysik?“ stellt *Ante Sesar* infrage, ob Kants Denken tatsächlich das vielbeschworene Ende der Metaphysik darstellt oder ob nicht vielmehr, wie Heidegger ihn verstanden hat, „Kant als eine große Gestalt der neuzeitlichen Seinsgeschichte zu betrachten ist“. (231)

Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, was denn eigentlich Metaphysik ist, holt *Thomas Schieche* „Erkundigungen in der Vorsokratik“ ein, wo „Der ‚Anfang‘ als metaphysischer Gedanke“ (so der Titel des Aufsatzes) sichtbar wird.

Der Theologe und Hochschulpfarrer *Anton Tischinger*, der seinen den Band abschließenden kurzen Aufsatz als nicht-philosophischen „Grenzbeitrag“ entschuldigt, versucht Phänomene der Globalisierung zu beschreiben, zugleich aber über deren „Wesen“ nachzudenken. Aus der „Welt-Unordnung“ schließt er auf die Notwendigkeit eines Weltethos-Projekts, wie es von Hans Küng favorisiert wird.

Am Ende der abendländisch-europäischen Metaphysik, das von den meisten Autoren der Festschrift konstatiert wird, öffnet sich die Philosophie für eine andere Form des Denkens und Erfahrens, das sich auch der asiatischen Kultur öffnet. Ob dieses Denken weniger metaphysisch ist, ob es nicht noch weit größere metaphysische Ansprüche macht als die klassisch-rationale Metaphysik, scheint mir bei einigen Beiträgen des Bandes zumindest einer Frage würdig. Anstelle der abendländischen Rationalität, die inzwischen durch Naturwissenschaft und Technik planetarisch wirksam geworden ist, zeigt sich hier ein anderes, erfahrungsbezogenes, ästhetisches und narratives Denken, das mehr Gemeinsamkeiten mit Kunst und Literatur aufweist als mit rationaler Philosophie, das aber für die existentielle Dimension des Menschen unter Umständen größere Bedeutung haben könnte.

Rafael Hüntelmann (Köln)

Ulrich Baltzer, Erkenntnis als Relationengeflecht: Kategorien bei Charles S. Peirce, Schöningh Verlag, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 238 S., ISBN 3-506-70559-8 (Zugl. Diss. Univ. München 1992/93).

Kategorien sind ursprünglich Formen des öffentlichen juristischen Diskurses, in dem der *kategoros* eine öffentliche Widerrede, speziell eine Anklage vorträgt. Dem Common sense dieser Rede eingegraben ist die Dichotomie zwischen Substanz und Akzidenz, die im Indogermanischen auch sprachlich im Schema von Subjekt und Prädikat vorgegeben ist. Zurechnungssubjekt ist der als frei agierende Substanz vorgestellte Handelnde, der zu anderen in Relation treten kann. Dies spiegelt sich in der aristotelischen Tafel von zehn Kategorien, die an der Kategorie der Substanz ausgerichtet ist.

Diese Erblast für die Kategorie der Relation wurde von der Scholastik als besonders drückend empfunden, mußte man doch drei Subjekte in einer Substanz denken. Den offenen Bruch mit dem Primat dieser Dichotomie markiert die für den Begriff der göttlichen Personen geprägte Formel Thomas' von Aquin: „relationes et subsistentes“. In der kantischen Tafel von zwölf Kategorien (der reinen Verstandesbegriffe), dem transzendentalen – am Leitfaden der Urteilstafel zu entdeckenden (KrV B 95, B 102) – „Schlüssel zu möglichen Erfahrungen“ (KrV B 370), fällt zunächst die relationale Gliederung von vier Gruppen ins Auge, dann auch die Dreigliederung der einzelnen Gruppen und schließlich die Relationierung einzelner Kategorien: Gerade die Substanz wird als Relationskategorie (von Substanz und Akzidenz) vorgestellt, gefolgt von Kausalität (Relation von Ursache und Wirkung) und Gemeinschaft. Diese Tafel ist der Ausgangspunkt für einen weiteren Markstein in der Ablösung der Kategorie der Substanz durch jene der Relation: die Kategorienlehre von Charles Peirce. Peirce folgt Kant darin, daß zwischen den Grundformen der Logik und den Kategorien ein essentieller Zusammenhang besteht. Gerade weil Kant von zwölf Urteilsformen ausging, behauptete er die Vollständigkeit einer Tafel von zwölf Kategorien gegenüber der aristotelischen „Rhapsodie“. Weil Peirce den logischen, noch der Satzstruktur von Subjekt und Prädikat verhafteten Ausgangspunkt als verfehlt aufwies, konnte er diesen Vollständigkeitsanspruch zurückweisen. Für den Aufweis stehen die „Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogistics“ (1866)¹, in denen Peirce – gegen Kants Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der vier Syllogistischen Figuren“ gewendet – zeigte, daß sich die syllogistischen Figuren nur in eine andere überführen lassen, wenn mit dem Schlußmodus der jeweils zu überführenden Figur operiert wird. Für die Zurückweisung der Vollständigkeit steht die „New List of Categories“ (1867)². Peirces neue Tafel, die er später als seine „one contribution to philosophy“ bezeichnet hat³, erschöpft sich in nur drei Grundkategorien, die relational definiert werden. Nachdem er sie anfänglich noch kommunikationsorientiert mit den Pronomina I, THOU und IT bezeichnet hatte⁴, nennt er sie nur noch Erst-, Zweit- und Drittheit und definiert sie als ein-, zwei- und dreistellige Relation.

Zwei fundamentale Fragen verknüpfen sich in der Peirce-Forschung mit der Kategorienlehre:

(1) Welches Verhältnis besteht zur Logik und insbesondere zur Semiotik?

(2) Kann man von einer Einheitlichkeit der Lehre beim frühen und späten Peirce sprechen?

Beide Fragen sind der Ausgangspunkt der Untersuchung von Ulrich Baltzer, einer bei G. Schönrich in München verfaßten Dissertation⁵. Die Antworten, die Baltzer gibt, sind im Grundsatz einfach:

(1) Die Kategorien stehen im Zentrum der Philosophie von Peirce, sie sind in der Diktion Baltzers die „notwendigen und hinreichenden Grundmuster relationierender Leistungen“. Das wird von Peirce schon früh festgestellt: „Now upon the table of the categories philosophy is erected, – not merely metaphysic but the philosophy of religion, of morals, of law, and of every science“⁶. Dies gilt auch für die Semiotik, und zu Recht notiert Baltzer einleitend, daß das betonte Interesse an der Peirceschen Semiotik den Zugang zu den Kategorien oft genug verstellt.

(2) Daß mit der „New List“ die wesentlichen Elemente der Peirceschen Kategorienlehre vorliegen, ist die Hauptthese der Arbeit. Sie schlägt sich äußerlich darin nieder, daß dieser Abhandlung weit mehr als die Hälfte des Raumes vorbehalten ist: Im Teil I („Der Entwurf der Kategorientheorie in der ‚New List‘“, 19–92) entfaltet Baltzer in erster Linie werkimmanent ihr Kategorienschema, und Teil II („Merkmale der ausdifferenzierten Kategorientheorie“, 93–159) schließt daran in systematisierender Weise an. Die „phänomenologische“ Kategorientheorie des späten Peirce, wie sie

¹ Writings of Charles Sanders Peirce, Vol. 1–5 (Indianapolis 1982 ff.) [Zitierweise: „W (1, 2, 3, 4, 5)“, W 1, 505–514.

² Collected Papers I–VIII (Cambridge, Mass., 1931–1935, 1958) [Zitierweise: „CP (Ziffer für Band/Abschnitt)“] CP 1.545–567 = W 2, 49–59.

³ CP 8.213 (1905).

⁴ Vgl. Fisch, in: W 1, xxvii–xxx. In der frühen Umdeutung von Kants Tafel ersetzt er die Relationskategorie von Substanz-Akzidenz durch die des Einflusses (influx); vgl. W 1, 91–94.

⁵ Der Erwähnung wert ist, daß der hier rezensierten Arbeit in München zwei Dissertationen zu Peirce unmittelbar nachfolgten: R. Schumacher, Realität, synthetisches Schließen und Pragmatismus (Weinheim 1996), eine ebenfalls von Gerhard Schönrich betreute Dissertation (München 1994) und F. Kuhn, Ein anderes Bild des Pragmatismus. Wahrscheinlichkeitstheorie und Begründung der Induktion als maßgebliche Einflußgrößen in den „Illustrations of the Logic of Science“ von Charles Sanders Peirce (Frankfurt a.M. 1996), eine von Rolf-Peter Horstmann betreute Dissertation (München 1995).

⁶ W 1, 351 (1866).

vor allem in den „Lectures on Pragmatism“ (1903) und einer Artikelserie im „Monist“ von 1905/06 vorliegt, sind für Baltzer eine Überarbeitung der frühen Theorie, deren Elemente bereits dort keimhaft angelegt sind. Die Darlegung der späten Fassung, die Teil III der Arbeit bildet („Die ‚phänomenologische‘ Vervollständigung der Kategorientheorie“, 161–222), erlaubt es schließlich, die Kategorien als „in einem qualifizierten Sinn zugleich phänomenologische, logische und ontologische Grundstrukturen“ vorzustellen.

Zu den Teilen der Arbeit, die eine Hervorhebung verdienen, gehört der Versuch, die Vollständigkeit und Irreduzibilität der drei Kategorien nachzuweisen (123–129). Dabei steht die sog. Reduktionsthese, daß nämlich alle vier- und höherstelligen Relationen auf ein-, zwei- oder dreistellige reduziert werden können, im Vordergrund des Interesses. Dieser Nachweis dafür ist in der Forschung bis heute strittig geblieben. Einen ersten Versuch hatte H. Herzberger (Peirce's *Remarkable Theorem*, in: L. W. Sumner u. a. (Hrsg.), *Pragmatism and Purpose* [Toronto 1981] 41–58) vorgelegt, der ein Jahrzehnt später in einer – von Baltzer nicht rezipierten – Monographie von Robert W. Burch (*A Peircean Reduction Thesis: The Foundations of Topological Logic* [Lubbock 1991]) fundiert wurde. Burch entwickelte die Peircesche Logik als einen Typ von intensionaler Relationenlogik, deren logische Operationen Relationen auf Relationen anwenden. Inzwischen – in einem von Baltzer nicht mehr zu rezipierenden Beitrag – konnte Burch zeigen, daß Peirce schon in seiner frühen „Logic of Relatives“ eine dem folgende Syntax der gesamten Logik entwickelte, ein Umstand, der ebenfalls für die These einer grundlegenden Einheitlichkeit im Peirceschen Gesamtwerk spricht (Die logischen Operationen in Peirce' „Beschreibung einer Notation für die Logik der Relative“, in: Kreativität und Logik, hg. von H. Pape [Frankfurt/Main 1994]). Auch bei Baltzer steht Peirces Beispiel des Gebens im Mittelpunkt (117 ff.): Die logische Struktur des Gebens „x gibt y an z“ läßt sich mit Burch als $Gxyz$ formalisieren, wobei G für die Relation des Gebens steht. Eine extensionale Notation bleibt indifferent in der Frage, ob es damit heißt „x ist der Geber von y an z“ oder „y ist die Gabe von x an z“. Eine intensionale Relationenlogik vermag demgegenüber die doch bedeutsame Differenz auszudrücken, etwa durch Einführung einer Variablen nach dem Muster „ $x \mid Gxyz$ “ und „ $y \mid Gxyz$ “. Von einem Nachweis oder „Beweis“ der Reduktionsthese zu sprechen (so im Ergebnis Baltzer, 129), dürfte dennoch nur eingeschränkt möglich sein. Ein streng logi-

scher oder mathematischer Beweis, der sich algebraisch ausdrücken läßt, kann damit kaum gemeint sein, ihn wird man m.E. vergeblich suchen. In einer schwächeren Form des Beweises, etwa einer von Peirce selbst nahegelegten diagrammatischen Darstellung, ist der These freilich hohe Plausibilität eigen. Die Überzeugungskraft der These dürfte deshalb weniger aus der Logik als aus der Kategorienlehre selbst rühren.

Das läßt sich in Hinblick auf die zweite Behauptung der Irreduzibilität der drei Kategorien gerade an der Unterscheidung von genuinen und degenerierten Kategorien, speziell von Triaden, zeigen. Sie legt Baltzer im Folgeabschnitt dar (130–157). Peirce führt diese Unterscheidung um 1885 vermutlich deshalb ein, weil er den Versuch als gescheitert betrachtete, dreistellige Relationen, die auf eine Verbindung zweistelliger Relationen reduzierbar sind, aus der Algebra der Relationen zu eliminieren. Die triadische Relation des Gebens, so räumt Peirce gegenüber A. B. Kempe ein, läßt sich reduzieren auf: „In einer bestimmten Handlung D wird etwas von A gegeben; in D wird etwas an C gegeben; in D wird jemandem B gegeben“⁷. Gerade um nicht diese formale Möglichkeit der Bildung von Triaden aus Dyaden aus der Algebra ausschließen zu müssen, scheint er nun die degenerierten Triaden von den genuinen unterscheiden zu haben, welche durch Irreduzibilität definiert sind. Wenn auch dieser genetische Aspekt von Baltzer nicht herausgearbeitet wird, so stellt er doch präzise fest, daß es die Unterscheidung von genuinen und degenerierten Kategorien nur geben kann, weil die drei Kategorien als distinkt vorausgesetzt sind (141).

Im dritten Teil steht die Peircesche Erkenntnistheorie und dabei wiederum der Wahrnehmungsbegriff im Zentrum der Erörterung, nicht etwa der Zusammenhang von Kategorien und Pragmatismus, den Baltzer künftiger Forschung vorbehält. Das ist aus dem Anliegen der Arbeit, eine Kontinuität zwischen früher und später, „phänomenologischer“ Kategorientheorie aufzuweisen, durchaus stimmig. Der Darstellung des Wahrnehmungsurteils ist eine weitere Passage der Arbeit gewidmet, die es wegen ihrer kompakten, klaren Darstellung verdient, herausgehoben zu werden. Angesprochen wird dabei auch der innere Zusammenhang zwischen dem Wahrnehmungsurteil – aus dem die Kategorien hervorgehen – als ungewußter Form abduktiven Schließens und den

⁷ Vgl. CP 3.424, ausführlich zitiert bei Baltzer, 117.

Schlußformen als bewußten, kontrollierten Tätigkeiten (188 ff.). Der Grenzfall der Abduktion, dem das Wahrnehmungsurteil entspricht, ist nach Baltzers These zugleich der Grenzfall einer hypothetischen Setzung, der neben der Präzisierung als Bestätigungsschluß das wesentliche Element im Ableitungsverfahren der „New List“ bildet. Die Präzisierung erfolgt wiederum im Verfahren der Ausweisung irreduzibler und Reduzierung reduzierbarer Elemente im „Phaneron“, dem Peirceschen Begriff für die „phänomenologisch“ zugängliche Gesamtheit der Entitäten.

Die Arbeit bietet so eine anregende, gerade in ihrer werkimmanenten Orientierung ansprechende Rekonstruktion der Peirceschen Kategorientheorie in ihrem Zusammenhang zwischen früher und später Fassung. Die These selbst ist, was von Baltzer durchaus gesehen wird, nicht neu, vielmehr wird sie in der Peirce-Forschung schon seit längerem vertreten⁸. Die Stärke der Untersuchung liegt demgegenüber in der Begründung der These. Daß Baltzer dabei die Auseinandersetzung mit den in der Forschung vorgelegten Deutungen knapp hält, kommt der straffen Argumentation und damit dem Leser zugute, der sich ein Gesamtbild der Peirceschen Kategorientheorie verschaffen möchte. Wer an Einzelfragen interessiert ist, wird freilich bisweilen Desiderate notieren. Geneztische Fragen, etwa nach dem geistesgeschichtlichen Standort der Peirceschen Kategorientheorie, werden nur eingeschränkt verfolgt. Die kantische Theorie als Ausgangspunkt zu nehmen, liegt zweifellos nahe und führt auch weit in die Peircesche Konzeption, es blendet indes zugleich andere Traditionsströme aus, die für ein angemessenes Verständnis durchaus zu beachten sind. Die Frage, ob nicht doch entgegen mancher Darstellung die Entwicklung der Relationenlogik ihren Anlaß in der Kategorienspekulation hat, wird weder gestellt noch ergibt sich indirekt eine Antwort. Derlei Einwände beeinträchtigen freilich nicht das positive Gesamtbild einer Arbeit, der nicht nur innerhalb der Peirce-Forschung Leser zu wünschen sind.

Lorenz Schulz (Frankfurt a. M.)

E. Runggaldier/Ch. Kanzian, Grundprobleme der Analytischen Ontologie, UTB für Wissenschaft, Schöningh Verlag, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, 232 S., ISBN 3-8252-2059-1.

Daß die viele Jahrzehnte lang totgesagte Ontologie wieder höchst aktuell ist, zeigen die zahlreichen Veröffentlichungen zur Ontologie und Meta-

physik nicht nur im angelsächsischen, sondern zunehmend auch im deutschen Sprachraum. Häufig allerdings finden sich klassisch-orientierte Ontologen und Studenten, die die traditionelle aristotelische Begrifflichkeit gelernt haben, in den Begriffen der neuen analytischen Ontologie nicht mehr zurecht. Um hier klare Orientierungen zu geben, ist das UTB-Taschenbuch von Runggaldier und Kanzian gut geeignet. Insbesondere der systematische und pädagogische Aufbau des Buches ist gelungen. Die Autoren gliedern die Einführung in die analytische Ontologie in drei Teile: Im ersten Teil werden die aktuellen „Grundströmungen der analytischen Ontologie“ vorgestellt, im zweiten Teil, den „Präliminarien“, werden Grundbegriffe der Ontologie vorgestellt und im dritten Teil diskutieren die Autoren „Grundfragen einer kategorialen Ontologie“. Dies führt zwar zu einigen Wiederholungen, die aber dem Studium eher zugute kommen. Leider ist das Literaturverzeichnis nicht weiter gegliedert und trotz eines zweiseitigen Personenregisters wären häufigere Hinweise auf wichtige Vertreter der diskutierten Ansätze und Probleme wünschenswert gewesen. Allerdings sind die wichtigsten deutschsprachigen Vertreter der analytisch-orientierten Ontologie berücksichtigt.

Die Autoren besprechen alle Probleme vor einem sprachphilosophischen Hintergrund, durch den Herkunft und Begrifflichkeit dieser Ansätze verständlich werden. Im ersten Teil werden drei Hauptrichtungen unterschieden: Naturalistische, phänomenologische und deskriptive Richtungen. Sicherlich ist diese Einteilung nicht die einzig mögliche, aber sie bietet eine erste Orientierung bei der Vielfalt der vertretenen Positionen. Die drei Hauptströmungen werden anhand ihrer wichtigsten Vertreter – W. v. O. Quine, R. Chisholm und P. F. Strawson – verständlich dargestellt und kritisch gewürdigt. Bei jeder Position werden die kritischen Einwände und Aporien herausgestellt, was zum selbständigen Weiterdenken anregen kann. Dies gilt auch für die in den „Präliminarien“ diskutierten Probleme der Universalien (53), der Existenz (68), der Modalitäten (79), der Identität (90) und der Individuation (104). Sowohl die Hauptströmungen der analytischen Ontologie als auch die erörterten Probleme tauchen dann erneut im dritten Teil, dem eigentlichen Hauptteil des Buches, wieder auf. Hier werden die zentralen Ka-

⁸ Siehe z. B. J. L. Esposito, *Evolutionary Metaphysics. The Development of Peirce's Categories* (Athens, Ohio 1980).

tegorien der analytischen Ontologie, die sich deutlich von den aristotelischen Kategorien unterscheiden, anhand der verschiedenen ontologischen Positionen vorgestellt und kritisch betrachtet. Es sind dies die konkreten Dinge, bzw. „particulars“ oder Individuen (115), die Eigenschaften, bei denen auch die Relationen mit thematisiert werden (168), Ereignisse (182) und Sachverhalte (198). Um einen Eindruck von der Methodik und Vorgehensweise dieser Einführung von E. Runggaldier und Ch. Kanzian zu vermitteln, möchte ich die Kategorie der Sachverhalte etwas genauer wiedergeben.

Ausgehend von dem berühmten Wort Wittgensteins im *Tractatus* „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“, wird einführend die Frage diskutiert, ob es überhaupt so etwas wie Sachverhalte gibt. Zahlreiche Autoren, von denen hier Bruce Aune angeführt wird, bestreiten dies. Ausgehend von „alltäglichen Intuitionen“ (199) versuchen die Autoren (das Kapitel über Sachverhalte stammt von Ch. Kanzian) den Begriff des Sachverhalts dadurch verständlich zu machen, daß sie darauf verweisen, daß uns Dinge nie für sich, sondern immer in Verbindung mit Eigenschaften gegeben sind. Diese Beobachtung könnte auch eine Ontologie rechtfertigen, die Bündel von Eigenschaften, sogenannte „Tropes“ annimmt und die bereits von den Autoren vorher dargestellt wurde. Die Tropenontologien leugnen allerdings, daß es überhaupt Dinge gibt, während sich die Sachverhaltsontologien bemühen, der grundlegenden Intuition eines Ding-Eigenschaftsschemas gerecht zu werden. Im folgenden Abschnitt werden dann „Argumente für eine Ontologie mit Sachverhalten“ (200) angeführt. Nach der traditionellen Ontologie, für die das Ding-Eigenschaftsschema ebenfalls grundlegend ist, sind Sachverhalte eine überflüssige Kategorie, weil die Eigenschaften den Dingen inhärieren. Diese Inhärenz wird nun aber von S-Ontologen bestritten. Das Hauptproblem der traditionellen Ontologie besteht nämlich darin, daß sie Relationen nicht zureichend als eigenständige Kategorie wertet, weil sie diese auf nicht-relationale Eigenschaften zurückführt. Die Möglichkeit einer solche Reduktion wird von S-Ontologen bestritten. Hier werden die bekannten Argumente B. Russells angeführt. Wenn eine Reduktion von Relationen auf nicht-relationale Eigenschaften aber nicht möglich ist, dann sind damit zugleich Grenzen des Ding-Eigenschaftsschemas deutlich gemacht. Dies wiederum spricht für Sachverhalte. Die Autoren führen aber noch weitere, eher systematische Gründe für die Existenz von Sachverhalten mit Bezug-

nahme auf einen der derzeit bekanntesten Ontologen, David Armstrong, an (201f.). Im nächsten Abschnitt werden dann die Probleme einer S-Ontologie eingehender diskutiert. Hier werden die Argumente nominalistischer bzw. konzeptualistischer Ontologien angeführt und erneut Bezug genommen auf die Kritik an Sachverhalten von Seiten der Tropenontologien. Als eine entscheidende Schwierigkeit der S-Ontologie gilt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sachverhalten und ihren Bestandteilen. Die Frage lautet, ob Sachverhalte oder ihre Bestandteile (Dinge, Eigenschaften und Beziehungen) die grundlegenderen Entitäten sind. Wenn Sachverhalte zusammengesetzt sind, wie es Russell vertritt, dann sind sie von ihren Bestandteilen abhängig. Sind sie nicht zusammengesetzt, so Bradley, dann sind ihre Bestandteile nur Abstraktionen. Ein anderes Problem stellt sich hinsichtlich der Frage, ob die Verbindung zwischen Dingen und Eigenschaften in einem Sachverhalt auf einer eigenen Art von Entitäten, sogenannten „Verbindern“ („nexus“) beruht, wie sie z.B. von Gustav Bergmann angenommen wurden. Anschließend stellen die Autoren zwei Ansätze dar, die als Lösungsversuche für diese Probleme anzusehen sind: Ingvar Johansson, der Dinge selbst als eine Art Sachverhalte analysiert und Erwin Tegtmeier der Sachverhalte und ihre Bestandteile als gleichrangige Kategorien beschreibt.

Die Arbeit von E. Runggaldier und Ch. Kanzian befähigt und motiviert den Leser, sich mit den angesprochenen Grundproblemen der analytischen Ontologie weiter zu beschäftigen.

Rafael Hüntelmann (Köln)

Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung* (= *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Bd. 1232), hg. von Wolfgang Althof unter Mitarbeit von Gil Noam und Fritz Oser, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. ²1997, 564 S., ISBN 3-518-28832-6.

Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg hat in den vergangenen drei Jahrzehnten eine enorme Breitenwirkung entfaltet. Diskutiert in Psychologie, Pädagogik, Philosophie, Soziologie, aber auch Rechtswissenschaft und Theologie inspirierte sie eine beträchtliche Zahl empirischer Untersuchungen sowie konkrete Projekte moralischer Erziehung in der Schule¹.

¹ W. Althof/F. Oser, *Moralische Entwicklung und*

Nachdem seine Arbeiten lange „nur in Form von Einzelartikeln oder als ‚graue‘ (hektographierte) Manuskripte“² zugänglich gewesen waren, versammelte Kohlberg seit 1981 eine Reihe dieser Veröffentlichungen in einer unvollendet gebliebenen, auf drei Bände angelegten Werkausgabe³: *Essays on moral development*. 1984 erschien deren zweiter Band: *The Psychology of Moral Development*. Auch wenn der Titel es suggeriert, ist die vorliegende Publikation keine oder zumindest keine vollständige Übersetzung der englischen Veröffentlichung. *Die Psychologie der Moralentwicklung* unterscheidet sich hinsichtlich der Auswahl der Arbeiten von Kohlberg, die zudem nicht wie in *The Psychology of Moral Development* systematisch-chronologisch, sondern ‚nur‘ chronologisch angeordnet sind.

Allerdings gebührt der frühesten Publikation auch der erste Platz in puncto Systematik. *Moralische Entwicklung* erschien 1968 als Beitrag von Kohlberg zur *International Encyclopedia of the Social Sciences* und führt – seiner Natur als Lexikonartikel entsprechend – allgemein in den im Titel indizierten Problembereich ein. Ausgehend von einer Exposition insbesondere der Untersuchungen von Hartshorne und May skizziert Kohlberg seine eigene, von Piaget inspirierte Konzeption von Stufen der Moral nur äußerst summarisch (7 ff.), bevor er mit einer Kritik von „psychoanalytischen und neopsychoanalytischen“ (35) Vorstellungen zu Komponenten der moralischen Entwicklung – „Identifikation mit den Eltern und Schuldgefühle“ (ebd.), „Neurotisches Verhalten“ (39) – schließt (35 ff.).

Der Anfänger in Kohlberg wendet sich (darauf am besten der vierten Arbeit zu. *Moralstufen und Moralerwerb: Der kognitiv-entwicklungstheoretische Ansatz* bietet einen konzisen Überblick der Kohlbergschen Theorie (123 ff.). Dort erläutert Kohlberg zunächst den Zusammenhang der Fähigkeiten zum logischen Denken, zur Übernahme sozialer Perspektiven und zum moralischen Urteilen – die vorausgehende Komponente ist jeweils ‚condicio sine qua non‘, aber nicht ‚ratio sufficientis‘ der folgenden –, d. h. die Bedeutung der Entwicklung moralischer Urteile im Rahmen der Entwicklung der Gesamtpersönlichkeit. Danach wird die Konzeption der sechs jeweils paarweise auf drei Ebenen verteilten Stufen moralischer Urteile exponiert, inklusive zweier Unterstufen, die zu jeder Stufe gehören und das Raster zur Klassifizierung der Moralität von Urteilen noch einmal verfeinern. Sodann resümiert Kohlberg unter Rückgriff auf Beispiele die (Geschichte der Entwicklung der) Meßverfahren bis zum Zeitpunkt

der Veröffentlichung dieser knapp zehn Jahre vor seinem Tod erschienenen Arbeit, die abschließend einen Vergleich zu sozialwissenschaftlichen und psychoanalytischen Konzeptionen zieht und die Fragen (der Möglichkeit) einer Stimulierung der moralischen Entwicklung durch Umweltfaktoren sowie der Beziehung von moralischer und Ich-Entwicklung behandelt.

Die etwa zehn Jahre später publizierten Ausführungen *Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen* (217 ff.) sind ohne eine Kenntnis der Grundzüge der Konzeption von Kohlberg unverständlich. Hier werden nämlich in Auseinandersetzung mit Kritiken eine Reihe von Schwierigkeiten diskutiert. Dazu gehören inhaltliche Fragen – wie die für das Verständnis der Theorie überhaupt unerläßliche, in deren frühen Formulierungen aber nicht hinreichend deutliche Unterscheidung von ‚Form‘ und ‚Inhalt‘ im moralischen Urteil oder die Eigentümlichkeiten der Unterstufen –, das Ausmaß der empirischen Validierung der Konzeption im ganzen bzw. einzelner Momente, das ‚Problem‘ ihrer Natur – „die Theorie als eine rationale Rekonstruktion der Ontogenese von Stufen des Gerechtigkeitsdenkens“ (217) – oder wissenschaftstheoretische Schwierigkeiten, die immer wieder auf den ersten, der Philosophie der Moralentwicklung gewidmeten Band der englischen Werkausgabe, insbesondere den Aufsatz *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development* (1971) verweisen.

„Verschiedene neuere Beiträge in dieser Werkausgabe ergänzen die in diesem Kapitel umrissenen theoretischen Positionen auf empirischer Ebene“ (218), schrieb Kohlberg in *The Psychology of Moral Development* und verwies auf zwei in *Die Psychologie der Moralentwicklung* übernommene Arbeiten. *Die Bedeutung und Messung des Moralurteils* (175 ff.) exponiert methodisch-empirische Fragen (wie Testkonstruktion und -auswertung). *Die Beziehung zwischen moralischem Urteil und moralischem Handeln* (373 ff.) dagegen behandelt ein für die Praxis der Moralerziehung grundlegendes Problem. Dabei bezieht Kohlberg sich neben eigenen Forschungen ebenso auf empirische Untersuchungen hypothetischer Dilemmata durch andere Wissenschaftler

Erziehung. Kurseinheit 2: Probleme der Moralpsychologie, Fernstudienkurs der Fernuniversität Hagen (Hagen 1989) 1.

² A. a. O., 81.

³ Ebd.

wie auf historische Ereignisse (Watergate, My Lai). Er gelangt zu dem Schluß, daß ein Verständnis „der Denkweise des Handelnden eine notwendige Bedingung“ (455) sei, um moralisches Handeln zu erklären (ebd.). Denn „moralische Situationen werden vom Handelnden anhand spezifischer, in der jeweiligen Situation geltender Rechte und Pflichten definiert. Eine Möglichkeit, zu erfassen, wie Individuen Rechte und Pflichten auslegen, bietet die Untersuchung ihrer moralischen Urteilsstrukturen. Durch diese Strukturen filtert und interpretiert das Individuum die verschiedenen Kontextfaktoren und interpersonalen Aspekte, die in moralischen Situationen eine Rolle spielen“ (455 f.). Das „stufenbezogen geformte moralische Urteil“⁴ allein vermöge jedoch nicht von der „Handlungsgenese“⁵ Rechenschaft abzulegen. „Denn moralisches Handeln wird nicht nur durch deontische Gerechtigkeitsurteile (z. B. mit Bezug auf Rechte und Verträge) bestimmt, sondern auch durch Verantwortlichkeitsurteile, die sich auf die Ausführung einer Handlung in einer konkreten Situation beziehen“ (456), d. h. festlegen, inwieweit sich die betroffene Person als Akteur angesprochen fühlt. Dazu treten dann noch von Kohlberg als „Ich-Kontrollen“ (491) bezeichnete „außermoralische Fähigkeiten und Fertigkeiten“ (488), wie – beispielsweise – „Aufmerksamkeit, Intelligenz und Fähigkeit zum Belohnungsaufschub“ (ebd.; vgl. 430). Kohlberg proponiert auf dieser Grundlage ein vierphasiges „Modell der Beziehung zwischen moralischem Urteil und moralischem Handeln“⁶, „das als Leitlinie für Ansätze zur Moralerziehung dienen“ (493) können soll, dessen Begrenztheit er allerdings selbst auch eingesteht. Denn „ganz offenkundig beeinflußt noch eine Vielzahl anderer Variablen – die mit der sozialen Situation oder der Persönlichkeit des Individuums zusammenhängen“ (492) – das moralische Verhalten (ebd.).

Die Ausführungen über Zusammenhänge und Brüche zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter (41 ff.) sowie Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter – neu interpretiert (81 ff.) betrachten schließlich die Konzeption der invarianten und irreversiblen Sequenz moralischer Urteilsstufen unter der besonderen, im Titel indizierten Hinsicht. Dabei geht es – zum Beispiel – um die Frage, ob sich ein altersmäßiger Endpunkt der moralischen Entwicklung bestimmen lasse.

Die *Psychologie der Moralentwicklung* gibt in einem Anhang die wesentliche Grundlage der empirischen Arbeit(en) von Kohlberg wieder: *Das In-*

terview zur Erhebung der Stufe des moralischen Urteils: Dilemmatexte und Standardfragen (495 ff.). Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister beschließen das Werk.

Wolfgang Althof, der federführende Herausgeber der Publikation, ist ein ausgewiesener Kenner auf dem Gebiet der moralischen Entwicklung und Erziehung. Gemeinsam mit dem beteiligten Fritz Oser hat er vor einigen Jahren ein Lehrbuch zum Thema veröffentlicht⁷, das auf einem für die Fernuniversität Hagen verfaßten Kurs beruhte, deren Studienbriefe – der Rezensent spricht aus Erfahrung – gemeinhin eine ausgezeichnete didaktische Qualität aufweisen. Angesichts der oft schweren, durch die englische Werkausgabe allerdings mittlerweile erleichterten Zugänglichkeit mancher Arbeiten von Kohlberg kann man die vorliegende Publikation nur begrüßen, von der Vereinfachung einer Beschäftigung mit seiner Theorie durch die Verfügbarkeit einer Übersetzung ganz zu schweigen. Als unglücklich empfindet der Rezensent die vom Titel suggerierte inhaltliche Übereinstimmung mit *The Psychology of Moral Development*. Allerdings ist „die Auswahl der Beiträge [...] in enger Absprache“ (535) mit Kohlberg selbst erfolgt. Gleichfalls wäre eine systematische oder wenigstens – wie im zweiten Band der englischen Werkausgabe – systematisch-chronologische Ordnung der Arbeiten vorzuziehen gewesen. Aber das mag Geschmackssache sein. „Chronologisch geordnet, geben sie einen authentischen Einblick in den Prozeß der Ausarbeitung und Veränderung der Stufentheorie des moralischen Urteilens, der Kohlbergschen Untersuchungsstrategien, der Verzahnung von Philosophie und sozialwissenschaftlicher Empirie“ (ebd.). Dieser Einschätzung kann man nur vorbehaltlos zustimmen und hoffen, daß bald noch andere wichtige Arbeiten von Kohlberg – zum Beispiel aus *The Philosophy of Moral Development* – gesammelt in deutscher Sprache zugänglich gemacht werden.

Thomas Damast (Bonn)

⁴ A. a. O., 19.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O., 24

⁷ W. Althof / F. Oser, *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich* (Stuttgart 1992).

Jože Hleblj, *Christliche Philosophie der Slowenen, Hermagoras/Mohorjeva – Klagenfurt/Celovec – Ljubljana/Laibach – Wien/Dunaj 1997, 270 S., ISBN 3-85013-472-5.*

Das Hauptverdienst von Jože Hleblj in diesem Buch ist – wie der Dekan der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg, Heinrich Schmidinger, in seinem Vorwort betont –, daß er einen europäischen Denkraum erschließt, der aus sprachlichen Gründen bei westeuropäischen Philosophinnen und Philosophen bislang kaum Beachtung gefunden hat.¹ Solche Ignoranz ist nach Hleblj um so bemerkenswerter, als kein anderes „slawisches Volk ... so tiefe Wurzeln in der westlichen Kultur [habe] wie die Slowenen“ (60). Um den Konnex zwischen westlicher und östlicher christlicher Philosophie zu betonen, bietet Hleblj zunächst eine Zusammenfassung der Begriffsgeschichte zur christlichen Philosophie, die immer wieder die russische Entwicklung mit einblendet. Bei der Nachzeichnung der Entwicklung im 20. Jahrhundert nimmt der Streit zwischen E. Gilson und E. Bréhier in der Folge von „Aeterni Patris“ großen Raum ein.

Auf Grund dieser Position, die ihn auch den Kantianismus und Heidegger ablehnen läßt, wendet sich Hleblj in seinem Buch besonders der Neuscholastik zu. A. Mahnič, J. E. Krek, F. Lampe und F. Kovačič werden nicht nur als Wegbereiter des Thomismus in Slowenien am Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts vorgestellt, sondern auch in ihrer Bedeutung für die philosophische Terminologie in slowenischer Sprache und vor allem als politische und soziale Denker, die dem slowenischen Nationalbewußtsein Vor-schub geleistet haben. A. Ušeničnik, den Hleblj für den „führende[n] philosophische[n] Ideologe[n] des slowenischen Katholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ (91) hält, wird auch als neothomistischer Philosoph vorgestellt, der die „reflexio completa“ erstmals zur Grundlage der Erkenntnistheorie gemacht habe. Auch J. Janžekovič war ein erkenntnistheoretisch ausgerichteter Philosoph, der allerdings in Auseinandersetzung mit Van Steenberghe einen „hypothetischen Realismus“ in bezug auf die Existenz der Außenwelt entwickelte, der ihn vom Thomismus entfernte. Darüber hinaus profilierte sich Janžekovič nicht nur mit seinen antinazistischen Schriften, sondern auch als christlicher Philosoph, der den Dialog mit dem Marxismus suchte.

Auf der Grundlage seiner These, daß es nationale Eigenarten gebe, wie an die philosophischen Grundprobleme herangegangen wird, möchte

Hleblj „die slowenische Philosophie als eine durch das nationale Genie verfaßte betrachten“ (117). Als Begründer der modernen Philosophie Sloweniens sieht er F. Veber. Dieser hatte seine Ausbildung vornehmlich bei A. Meinong in Graz erhalten und war an der Ausarbeitung von dessen Gegenstandstheorie beteiligt, die er selbst weiterentwickelte. Nach seiner gegenstandstheoretischen Phase wandte sich Veber weniger dem Verhältnis zwischen Erlebnis und Objekt als der Relation zwischen dem Erlebnis und dessen Subjekt zu und entwickelte – darauf fußend – eine Philosophie der Substanz. In einer dritten Phase gelangte er zu einer Seinsphilosophie, die vom menschlichen Dasein ihren Ausgangspunkt nimmt. Veber arbeitete auch eine Gotteslehre aus, in der er fünf von Thomas unabhängige Gottesbeweise vorstellt. Diese wurden von seinen beiden Schülern L. Bartelj und V. Brumen, der 1947 nach Argentinien emigrierte, fortentwickelt. Veber selbst wurde nach dem 2. Weltkrieg von den Kommunisten wegen seiner philosophischen Theologie der Universität Ljubljana, wo er als Professor wirkte, verwiesen, aus der Slowenischen Akademie der Wissenschaft und Künste ausgeschlossen und mit Publikationsverbot belegt.

A. Trstenjak, dem Hleblj sein Buch gewidmet hat, hat die personalistische Philosophie auf christlicher Grundlage in Slowenien begründet. Er genoß eine gründliche Ausbildung in Theologie, Philosophie und Psychologie. Internationale Bedeutung errang Trstenjak vor allem als experimenteller Psychologe, speziell im Bereich der Farbwahrnehmung. Seine zahlreichen psychologischen Studien wurden philosophisch fortgeführt. Trstenjak entwickelte in zahlreichen Schriften eine philosophische Anthropologie, die den Menschen als ein zukunftsbezogenes Wesen zu fassen versucht. Dabei geht es ihm vor allem darum, in Fortführung von Gedanken R. Guardinis die Transzendenz des menschlichen Geistes herauszustellen. Heute wird das Werk des 1996 verstorbenen Trstenjak in Slowenien besonders von dessen Schüler J. Ramovš fortgeführt.

Neben den Sozialphilosophen J. Juhant, der Trstenjak auf dessen Lehrstuhl in Ljubljana nachgefolgt ist, und V. Ošlak, der sich auch belletri-

¹ Die Artikel über die christliche Philosophie des ost- und südosteuropäischen Raumes in Bd. 2 und Bd. 3 von „Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts“, hg. von E. Coreth SJ, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Graz 1987 ff.), hat teilweise ebenfalls Hleblj verfaßt.

stisch und als Redakteur beschäftigt, hat heute der in Paris ausgebildete Lazarist A. Stres besondere Bedeutung für die christliche Philosophie Sloweniens gewonnen. Stres setzte sich in seiner Philosophie bisher vor allem mit dem Marxismus und mit Heidegger auseinander. Sein eigenes Denken ist vom Neuplatonismus beeinflusst und will den Begriff der transzendentalen Erfahrung auch für die praktische Philosophie fruchtbar machen.

Hlebš faßt die beiden zeitgenössischen Philosophen E. Kovač, der als Franziskaner in Ljubljana und in Toulouse tätig ist, und G. Kocijančič, der ungebunden von einer philosophischen Institution christlich philosophiert, als postmoderne Philosophen. Dies ist nicht recht einsichtig, da sich Kovač besonders auf E. Levinas stützt, der nicht ohne weiteres als Vertreter der Postmoderne zu bezeichnen ist. Das Anliegen Kocijančič, der auch Gräzist ist, liegt darin, im Rückgriff auf patristische Texte modernes Denken polemisch zu unterlaufen und eine poetische christliche Philosophie jenseits natürlicher Theologie, moderner Religionsphilosophie und „reiner“ Philosophie aufzubauen.

Zuletzt läßt sich Hlebš durch ein Nachwort von E. Kovač selbst in die Riege der gegenwärtigen slowenischen Philosophen einreihen. Kovač stellt Hlebš als Schüler Trstenjaks vor, der als ausgewiesener Chemiker und Biologe besonders für die Naturphilosophie wichtig ist. Hlebš versteht seine Philosophie, wie er selbst in seinem Schlußwort betont, in der Tradition von E. Gilson und J. Maritain (230). Er bekennt sich zur Eigenständigkeit einer christlichen Philosophie und hält „das Wesen des Thomismus ... in der Tat [für] eine ganz neue Seinsmetaphysik, die bis heute unübertroffen dasteh[e]“ (46). Hlebš sieht die christliche Philosophie in unmittelbarer Verbindung mit dem Offenbarungsglauben. Wahre Offenbarung und wahre Vernunft fallen nach Hlebš „in ihren Intentionen doch vollkommen“ zusammen (232). Begründet wird diese Ansicht mit dem Glaubenssatz, daß die Vernunft dem Menschen „genauso wie die wahre Offenbarung von Gott gegeben“ sei (232). Eine solche „*philosophia perennis*“, der er das Wort spricht, ist nach Hlebš an folgende Grundvoraussetzungen gebunden: Anerkennung der objektiven Wahrheit, reale Verschiedenheit von Leib und Seele, Realität der Schöpfung, Existenz der menschlichen Geistseele sowie deren Unsterblichkeit und die objektive Erkenntnis Gottes (239).

So ist die Bedeutung von Hlebš' Buch vor allem darin zu suchen, daß es einerseits in die in Westeuropa meist unbekanntere Geschichte der jüngeren slowenischen Philosophie einführt und daß es an-

dererseits zur Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie eine pointierte Position bezieht. Ob sich diese allerdings halten läßt, kann wohl erst dann diskutiert werden, wenn dazu eine weiterführende Ausarbeitung der methodischen Voraussetzungen vorgelegt wird.

Reinhold Esterbauer (Graz)

Michel Henry, „*Ich bin die Wahrheit.*“ Für eine Philosophie des Christentums (= *Phänomenologie. Texte, Bd. 2*), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1997, 406 S., ISBN 3-495-47856-6.

Der Untertitel des Buches verrät uns, daß es sich dabei um das Eintreten „für eine Philosophie des Christentums“ handelt. Das scheint eine Reihe von Voraussetzungen zu beinhalten, die den Fortgang der Argumentation weniger überraschend erscheinen lassen, als uns der Autor glauben machen will.

Es sei versucht, einige dieser Voraussetzungen zu skizzieren: Die Hauptaufgabe des Buches scheint darin zu bestehen, den für die Methode von Henry zentralen Begriff des Lebens mit bestimmten Aussagen zu konfrontieren, die das Neue Testament (also die Sammlung *eines Teils* der kanonischen Texte dieser Religion) darüber trifft. Für die lebensphänomenologische Methode scheint es nun nicht so entscheidend zu sein, sich über den historischen Status dieser Texte Rechenschaft abzulegen, weil sie das Problem der Offenbarung (religiöser Inhalte) jenseits deren geschichtlich dokumentierbarer Form zu betrachten gedenkt. Jene Dimension des Geschichtlichen, des Erscheinenden, wird zu Beginn sehr rasch als für die „eigentliche“ Fragestellung irrelevant auszuweisen versucht. Die Wahrheit des Christentums, die nach Henry immer schon in engster Beziehung zum Leben steht, kann nie aus der Dimension der Phänomenalität im Sinn der Welt, im Sinn des weltlichen Erscheinens verständlich werden. Die Mundanität, wie diese Generalstruktur in der Phänomenologie genannt wird, ist selbst noch getragen von einem Nicht-Erscheinen in der Welt, dem phänomenologischen Leben. Dieses Nicht-Erscheinen soll aber nicht in einer negativen Bestimmung aufgehen, sondern sein methodologischer Status ist es, die transzendente Voraussetzung allen weltlichen Erscheinens zu sein. Um dies noch genauer zu bestimmen: Das Leben erweist sich als Selbsterscheinen, das, im Unterschied zu allen anderen Phänomenalisierungsmodi, durch keine Distanz zu sich selbst charakte-

riert ist. Damit ist auch schon ein wichtiger Aspekt in Abhebung zu anderen phänomenologischen Ansätzen, die das Verhältnis von Erscheinen und Nicht-Erscheinen thematisieren, genannt. Während in den Konzeptionen von Lévinas oder Marion jenes Verhältnis, das Husserl ursprünglich über das Problem der Intuition als ein solches von Intention und Erfüllung zu bestimmen versuchte, entweder als absolute Alterität oder als absolutes Phänomen des „Anspruchs“ gefaßt wird, ist das phänomenologische Leben im Verständnis von Henry noch einmal die „radikale“ Voraussetzung als Selbstoffenbarung. Die These von Henry ist es, daß die Äußerungen des Christentums über das Leben genau diese Selbstoffenbarung in sich bergen.

Es wird vielleicht gerade beim Lesen dieses Buchs die Frage auftauchen, wie es möglich war, daß das Husserlsche Projekt der strengen Wissenschaft wieder in die Theologie zurückgeführt hat. Man mag dabei ruhig den Beteuerungen mißtrauen, daß es sich aus methodologischen Gründen hier nicht um Theologie, sondern um den „rein phänomenologischen Aufweis“ des absoluten Lebens handelt. Denn ein Buch, das dieses Leben ständig mit Gott als dessen Bedingung identifiziert und überdies jene Ebene, die sie vom weltlichen Erscheinen säuberlich getrennt zu halten weiß, die Ebene des absoluten Lebens, mit Begriffen wie „Offenbarung“, „Selbstzeugung“, „transzendente Geburt“ besetzt, muß sich zumindest die Frage nach dem Status dieser Begriffe gefallen lassen. Es scheint aber nicht so sehr um einen „theologischen turn“ zu gehen, den die phänomenologische Methode durchgemacht hat, sondern darum, wie dieses immer schon vorhandene Potential sich in der Methode ausdrückt. Husserl selbst hat das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz strukturell an die Gebung durch eine transzendente Subjektivität gebunden. Wenn man diese Vorentscheidung kritisch betrachtet, wird verständlich, warum auf der Ebene einer „absoluten Immanenz“, welche das Leben nach Henry darstellt, die klassische Transzendenz der okzidentalen Theologie wieder auftauchen kann. Zweifelhafte Unterscheidungen wie die zwischen „Kultur“ und „Barbarei“ werden von Henry auf jene transzendente Ebene verlagert, von der aus Kriterien für eine Unterscheidung einen theoretischen Legitimationsprozeß durchlaufen. Wohlgemerkt werden hier keine neuen Kriterien geschaffen, sondern der Phänomenologe entscheidet sich in seinem „Eingestellt-Sein in eine

weltliche Situation“ (wie Fink das formuliert hat), für bestimmte Gegebenheiten. So überrascht es denn auch nicht zu erfahren, daß die Wahrheit des Christentums nicht die Wahrheit der Welt ist.

Diese Feststellung geht einher mit der Deklination eines bizarren Kulturpessimismus. Denn der Verrat am Leben, den die Moderne aufgrund ihres mangelnden Verständnisses dafür, „was leben heißt“, begeht, wird hier als notwendige Bewegung der Dekadenz und der Auslöschung beschrieben. Selbst diese Figur hat eine gewisse Tradition in der Phänomenologie. Husserls Krisendiagnose, die Rede vom Vergessen der Fundamente der Lebenswelt, führt ihn zum Versuch einer Neubegründung der Naturwissenschaft. Seine Darstellung des „Positivismus“ findet ihren Widerhall in der Polemik Henrys gegen das Gespenst der „galileischen Wissenschaft“. Während im ersten Gang der Reduktion jede Art von weltlichem Wissen als ungenügend für das Verständnis des Lebens charakterisiert wird, erfährt die Differenz zwischen der Selbstoffenbarung des Lebens und dessen Nicht-Erscheinen in der Welt eine moralische Besetzung. Jene Wissenschaften, die das Leben zu ihrem Thema machen, zeichnen sich nicht nur durch ihre angebliche Naivität aus, diesem notwendigerweise „Lebendiges“ zu substituieren (es scheint dies eine analoge Bewegung zu Heideggers ontologischer Differenz und seiner Interpretation der Seinsgeschichte zu sein, wobei Henry darauf hinweist, daß auch Heidegger sich noch in der „Welt“ bewege), dieses methodologische Unvermögen wird ihnen noch als dumpe Böswilligkeit ausgelegt. Somit erweist sich die eifersüchtig gehütete Differenz zwischen den wissenschaftlichen Methoden und dem phänomenologisch verstandenen Leben als der eigentliche Ursprung dieser apologetischen Betrachtung des Christentums. Nicht nur, daß die Gespenster der „schopenhauerschen Revolution“ und der „galileischen Wissenschaft“ sich bei genauerer Betrachtung als kaum zu haltende Subsumtionen geschichtlicher Entwicklungen erweisen, das Eintreten für das Christentum enthüllt sich darüber hinaus als eine undifferenzierte Abrechnung mit dem Heidentum der Moderne. Bei dem geradezu akribischen Aufwand, der in diesem Buch zur Rettung der theologischen und christologischen Kategorien betrieben wird, hätte man ein wenig mehr Aufmerksamkeit gegenüber der Geschichte der Religion, der Kultur und der Wissenschaften durchaus erwarten können.

Klaus Neundlinger (Wien)