

BUCHBESPRECHUNGEN

Platon, Politeia, hg. von Otfried Höffe (= Klassiker Auslegen Bd. 7), Akademie-Verlag, Berlin 1997, 385 S., ISBN 3-05-002869-6.

Die Reihe „Klassiker auslegen“ hat große Beachtung gefunden, gerade auch bei den Studierenden im Fach Philosophie, die explizit die Hauptadressaten dieser Reihe sind. In der Tat ist es ja verdienstvoll, daß hier erschwingliche und aktuelle Interpretationen zu, wie es im Klappentext heißt, „klassischen“, ja „kanonischen“ Texten der Philosophie vorgelegt werden. An dem im Klappentext erhobenen Anspruch müssen sich diese Bände aber zunächst auch messen lassen. Sie wollen mehr sein als bloße Aufsatzsammlungen zu einem klassischen Text. Sie verstehen sich je als ein „kooperativer Kommentar“, der nicht „einem einzigen Standpunkt verpflichtet“ ist, sondern „die Vielfalt der Diskussion“ vermitteln soll.

Für den Band zu Platons *Politeia* – zweifellos ein „klassisches“ Werk der Philosophiegeschichte – zeichnet O. Höffe verantwortlich, der zugleich Gesamtherausgeber der Reihe ist. Wird dieses Buch, das übrigens sehr lesefreundlich aufgemacht ist, dem Anspruch eines kooperativen Kommentars gerecht? Wenn man strenge Maßstäbe an den Begriff eines Kommentars anlegt, so muß die Antwort negativ ausfallen. Eine Sammlung von 16 Aufsätzen verschiedener Autoren dürfte diese Zielsetzung bei einem so umfangreichen und außerordentlich vielschichtigen Werk wie der *Politeia* auch kaum erfüllen können, selbst wenn sich jeder Autor an den ihm zugewiesenen Abschnitt hielt. Ich weise hier nur auf die auffälligsten Lücken hin: Das zentrale Thema der *Paideia*, das sich durch den größten Teil der Werkes hindurchzieht, bleibt unterbelichtet, weil die Einzelbeiträge je auf andere Themen hin fokussiert sind. Der Mythos im Schlußteil der *Politeia* wird gar nicht diskutiert, die Mythen sind aber bei Platon eine (differenziert zu bewertende) philosophische Vermittlungsform. Platons Entwurf einer philosophischen Theologie wird kaum beleuchtet. Da der Autor, der den Abschnitt übernommen hat, in den die Lustabhandlung fällt (R. Kraut), sich für etwas anderes interessiert, bleibt auch diese zentrale Thematik unerörtert. Die Bibliographie ist, trotz ihrer Länge, gerade auch als Auswahlbibliographie allemal verbesserungsfähig, u. zw. vor al-

lem was Literatur zu den metaphysischen und wissenstheoretischen Aspekten der *Politeia* betrifft. (Ich vermisse bestimmte einschlägige, teils sogar klassische Beiträge z. B. von Cherniss, Vlastos, Burnyeat, Kahn, Ebert, Graeser, Patzig, Ferguson, Mueller.) Die Einleitung liefert bereits eine inhaltliche Diskussion, die die *Politeia* vornehmlich als ein Werk der ethischen und politischen Philosophie in den Blick treten läßt. Es hätte aber sicher nicht geschadet, wenn der Herausgeber auch kurz etwas zu den einzelnen Beiträgen gesagt und sie mit Blick auf ihre je ganz unterschiedlichen Voraussetzungen situiert hätte. Der zentrale metaphysische Teil etwa wird auf völlig entgegengesetzte Weise zum einen durch die „Tübinginger“ Krämer und Szlezák und sodann durch Mittelstraß (und wiederum anders z. B. durch Spaemann) interpretiert. Die Zuordnung der Aufsätze zu je unterschiedlichen Abschnitten verdeckt da im Grunde nur, daß es sich um entgegengesetzte Interpretationen desselben handelt.

Wenn also auch der vom Verlag vorgegebene Anspruch eines kooperativ erstellten Kommentars zu hoch gegriffen scheint, so ist es doch um nichts weniger begrüßenswert, daß hier ein Sammelband vorgelegt wird, der eine Reihe hervorragender Autoren versammelt und der in der Tat heterogene Deutungsansätze zu Wort kommen läßt. Das Autorenkollegium ist international zusammengesetzt, fast alles bekannte Namen der Platonforschung, wobei die Beiträge englischsprachiger Autoren auf Englisch abgedruckt werden. Manche Beiträge liefern eher interpretierende Zusammenfassung und Paraphrase, andere haben den Charakter von problemfokussierten wissenschaftlichen Aufsätzen. Da der Band keine philologische, sondern philosophische Einführung liefern will, liegen seine „Highlights“ auch bei den stärker philosophisch orientierten Beiträgen.

Was die Aufsätze im einzelnen betrifft, so werde ich hier nur zu einem Teil der Beiträge etwas bemerken können, wobei ich nach einer thematisch orientierten Reihenfolge vorgehe. *Bernard Williams* liefert eine prägnante Diskussion zu den Implikationen der ethischen Fragestellung, wie sie in Buch II in Auseinandersetzung mit dem Standpunkt des Immoralisten entwickelt wird. Wichtig sind W.' Überlegungen dazu, in welchem Verhältnis die Frage nach dem guten Leben zu der

Frage nach dem Wert der moralischen Haltung steht. In Anknüpfung an seine schon an anderer Stelle entwickelten Thesen („Ethics and the Limits of Philosophy“, London 1985; „Shame and Necessity“, Berkeley 1993) führt er aus, daß der Sinn der Frage nach dem guten Leben sich nicht durch die Alternative einer konsequenzialistischen oder deontologischen Deutung adäquat fassen lasse, weil diese Frage vielmehr einen univoken Sinn von „gut“ unterstelle, der weder von vornherein außermoralisch noch von vornherein auf den moralischen Sinn von „gut“ eingeschränkt sei. Nur auf diese Weise werde verständlich, warum die These, ein „gutes“ Leben werde wesentlich durch eine moralische Haltung konstituiert, weder trivial sei noch auf eine konsequenzialistische Deutung des Wertes moralischer Handlungen hinauslaufen müsse. Für Platon gehört, wie W. zeigt, Gerechtigkeit zu dem, was letztlich Grundlage der Selbstschätzung und des Schätzens anderer ist und nicht auf bloße Befriedigung von Wünschen reduziert werden kann. (Als eine Merkwürdigkeit muß erwähnt werden, daß W. meint, Gerechtigkeit würde für Sokrates/Platon unter den drei Klassen von Gütern, die am Anfang von Buch II unterschieden werden, in die Klasse des nur um seiner selbst willen Erstrebten fallen (58). Dabei sagt Sokrates/Platon in 358A1–3 doch explizit, daß für ihn Gerechtigkeit *sowohl* um ihrer selbst willen *als auch* mit Blick auf ihren Nutzen erstrebenswert sei. Der Aspekt der Nützlichkeit bzw. *Zuträglichkeit* von Gerechtigkeit für den Betreffenden selbst zielt auf den Beitrag der Gerechtigkeit für seine Eudaimonie, den die Gerechtigkeit allerdings nicht auf bloß instrumentelle Weise leistet, so als ob Eudaimonie etwas von der Gerechtigkeit Trennbares wäre, sondern als ein Eudaimonie wesentlich mitkonstituierendes Element.) – *Richard Kraut* liefert eine von Buch IX ausgehende, den Beitrag von Williams sehr gut ergänzende Einführung in die ethische Fragestellung der *Politeia*, die auch deren Bezüge zur Ideenlehre beleuchtet. *Terence Irwin*, einer der gegenwärtig dominierenden Autoren der amerikanischen „Ancient Philosophy“, entwickelt in seinem Beitrag eine Diskussion, die in sehr formalistischer Weise das Verhältnis der Tugendlehre der *Politeia* zur sokratischen Ethik der frühen Dialoge (so wie I. sie deutet) behandelt. Drei verschiedene Thesen, welche ein vernünftiger Interpret (sic!) zu dieser Frage einnehmen könne, werden unterschieden, darunter auch I.s eigene These, die er aber nur andeutet und statt dessen die Lektüre seines Buches „Plato's Ethics“ empfiehlt (124). Für sich genommen ist dieser Aufsatz also wenig hilfreich.

Otfried Höffe liefert in seinem Beitrag zur Analogie von Polis und Seele insbesondere eine facettenreiche Analyse des Modells der dreistufigen Entwicklung der Polis, die seine Interpretation in „Politische Gerechtigkeit“ ([Frankfurt a.M. 1987] 222 ff.) fortsetzt. Das genetische Modell sei nicht historisch, sondern konstruktiv zu verstehen. Auf eine realitätsferne, herrschaftsfreie Elementarpolis, in der sich Gerechtigkeit spontan einstelle, folge eine wirklichkeitsnahe Polis, in der Begehrlichkeit zu vielfältigen Konflikten und zur Notwendigkeit von Herrschaft führe. Auf der dritten Stufe einer noch nicht realen, aber prinzipiell realisierbaren Gesellschaft werden Gerechtigkeit und Harmonie auf institutionelle Weise und durch eine sittliche Kultur wiederhergestellt, nicht im Rückgang auf die Urzufriedenheit des konstruierten Elementarzustandes, sondern durch die allgemeine Zügelung der sinnlichen Antriebe und durch die umfassende Tugend und Gerechtigkeit der Führungselite. In diesem Zusammenhang führt H. aus, daß im Idealstaat „der weit größere Bevölkerungsteil von der Gerechtigkeitsforderung entlastet (bleibe)“, nicht aber von der Forderung der Besonnenheit (92). Wie das Individuum nur durch seinen leitenden Seelenteil gerecht sei, so auch die Polis nur durch ihre Herrscher. (Und dies sei sogar, wenigstens in modifizierter Form, auch heute noch diskutabel: die Bürger dürfen das Gemeinwesen nicht mit zu hohen Ansprüchen überfordern, die Politiker nicht nur an den kurzfristigen Vorteil denken [93]). Dem ist aber, was Platon betrifft, entgegenzuhalten, daß für ihn die Tugenden im Vollsinn eine zusammengehörige Einheit bilden. Dabei sind Gerechtigkeit und Besonnenheit zwei Aspekte der Tugend, die sich schon von ihrer in der *Politeia* entwickelten Definition her auf alle drei Schichten erstrecken: So wird Gerechtigkeit definiert als Erfüllen der je eigenen besonderen Aufgabe (434C, 443CD), was gerade auf alle Schichten der Seele bzw. Polis gemünzt ist und worin eine wesentliche Voraussetzung der vermittelt wiederhergestellten Harmonie des Idealstaats liegt. Die Menschen der unteren Stände können allerdings nur Vorformen aller Tugenden entwickeln, insofern die eigentliche Tugend nicht bloß Überzeugungen, sondern wirkliche Einsicht in das Gute voraussetzt. – In seinem Nachwort zur Wirkungsgeschichte der *Politeia*, das wie die Einleitung ganz auf den ethisch-politischen Bezug dieses Werkes fokussiert ist, geht H. u. a. auf das Verhältnis von Platon zu Aristoteles und zu Kant ein, wobei er, was Kant betrifft, verschiedene Gemeinsamkeiten ausmacht (z. B. Vorrang der Moral in der Politik), durch die Kant sich, „trotz mancher

Kritik im Detail, als ein Platoniker (erweise)“ (353 f.).

Julia Annas hat in dem Band den ersten Teil von Buch V übernommen, der vor allem für seine (angesichts der damaligen Konventionen allemal) revolutionär wirkenden Thesen zur Rolle der Frauen im Idealstaat berühmt ist. A., die ja selber einen vielgelesenen Kommentar in Essay-Form zur *Politeia* verfaßt hat („An Introduction to Plato's Republic“, Oxford 1981), übergeht diesen Aspekt hier mit wenigen kurzen Bemerkungen. „Plato destroys nuclear family life in order to force women out into an unreconstructedly male public world of ruling and fighting“ (143). Deshalb könne dieser Abschnitt höchstens eine Fußnote zur Geschichte des ernsthaften Feminismus darstellen. Nachdem der eigentlich zu analysierende Abschnitt auf diese Weise abgetan ist, liefert sie im weiteren, auf durchaus interessante Weise, eine allgemeine Diskussion zur Rolle der Politik in der *Politeia* und generell zur Frage von Platons Interesse an der Politik. A. plädiert dafür, daß der politische Entwurf der *Politeia* primär als Illustration der ethischen Tugendlehre zu verstehen ist. Nicht die unrealistische und sehr unvollständige Skizze einer politischen Verfassung in der *Politeia*, sondern die späteren Dialoge *Politikos* und *Nomoi* seien der Ort, an dem Platon politische Fragen um ihrer selbst willen diskutiere, und entsprechend beziehe sich, so A., die ernsthafte (?) spätere antike Rezeption der politischen Ideen Platons primär auf diese späten Dialoge. Die eigentliche, ethische Pointe der *Politeia* liege darin, daß Tugend eine hinreichende Bedingung von Glück sei. Wenn man übersehe, daß das Verfassungsmodell in der *Politeia* primär die Verhältnisse in der individuellen Seele illustrieren soll, werde man dazu verleitet, Platons Ethik in der *Politeia* als elitär zu deuten, womit sie, wie A. meint, in Widerspruch zum ethischen Ansatz der frühen und späten Dialoge treten würde. – *Robert Spaemann*, der das Konzept der Philosophenherrschaft kommentiert, teilt insofern die Perspektive von Annas, als er im *Politikos* und nicht in der *Politeia* die sozusagen ernstgemeinte, realitätsbezogene politische Konzeption Platons entfaltet sieht. Aber er sieht, anders als Annas, und m. E. völlig zu Recht, in dem Staatsmodell der *Politeia* keine bloße Illustration für ein individualethisches Argument. Anhand des *Politikos*, auf den er recht ausführlich eingeht, kann er zeigen, daß die Herrschaft des vollkommenen Staatsmannes gleichsam als eine regulative Idee auch für das Verständnis der Gesetzesherrschaft maßgeblich bleibt, die für Platon theoretisch bloß die zweitbe-

ste, dafür aber realitätsnähere Lösung darstellt. Was die leitende Erkenntnis des Guten betrifft, die den Philosophen-Herrscher auszeichnet, so schließt sich Sp. einem m. E. fragwürdigen Interpretationstyp an, der die Erkenntnis der Idee des Guten intuitionistisch und dynamisierend deutet. Er spricht ihr den Charakter eines nicht mehr hinterfragbaren, nicht reflexiven Anschauens und Erlebens zu, das zugleich als Vermittlungsinstanz zwischen der Erkenntnis des Allgemeinen und der des Besonderen fungiere und als eine Lebensform der wissenden Liebe zum Guten zu deuten sei, in der Theorie und Praxis zur Einheit gelangen (168, 172–175). Das Mißliche der Philosophenherrschaft liege aber darin, daß es aus der Perspektive des Volkes kein Kriterium gibt, Philosophen von Pseudophilosophen zu unterscheiden. Dieses insofern ganz berechnete Mißtrauen der Bürger markiere in seiner institutionalisierten Form den Übergang zur Gesetzesherrschaft, „mit der das Beste und damit der beste Staat definitiv verloren“ seien, aber auch „dem Schlechtesten vorgebeugt“ werde (175 f.). Sp.s Beitrag zielt auch auf gegenwärtige politik- und rechtsphilosophische Debatten in Deutschland, etwa wenn er darauf hinweist, daß für Platon (und, so dürfen wir wohl ergänzen, auch für Sp.) Verfahren als Legitimationsgrund nicht ausreichen. Wenn Sp., in Berufung auf Platon, aber sicher auch in provozierender Absicht, dafür plädiert, daß „auch eine Demokratie nur dann stabil sein ... kann, wenn die Seelen ihrer Bürger nicht selbst ‚demokratisch‘ sind“ (169 f.), so mutet dies zunächst erstaunlich an, bekommt aber einen nachvollziehbaren Sinn, wenn man zugrundelegt, was Platon unter einer „demokratischen Seelenverfassung“ versteht: nicht die Bereitschaft zum rationalen Gespräch (die vielmehr den Philosophen auszeichnet), sondern jene Haltung der Gleichrangigkeit aller Strebensziele und Wertungen, die letztlich zu Beliebigkeit führt. Derjenige, für den es individuell keine „starken Wertungen“ mehr geben kann, der ist auch nicht wirklich zu einem Opferbereitschaft einschließenden Engagement fähig, etwa für die Verteidigung von Bürgerrechten. – *Dorothea Fredes* sorgfältige Erörterung von Platons Darstellung der Verfallstypen der politischen Verfassung und des menschlichen Charakters in den Büchern VIII und IX stellt den wirklichkeitsfernen Charakter von Platons Verfassungstypologie in der *Politeia* heraus. Wie F. nachweist, bemüht sich Platon nicht darum, eine Entwicklungsgeschichte von Verfassungen zu geben, in der sich die tatsächlichen historischen Abläufe widerspiegeln. Und er sei hier auch nicht im Sinne eines pessimistischen Ge-

schichtsdeterminismus zu lesen. Vielmehr interessiert er sich für das Ethos, das die verschiedenen Staatsformen auszeichnet, und für die Darstellung bestimmter idealtypischer Reinformen der schlechten politischen und der schlechten charakterlichen Verfassung, Reinformen, die sich aus dem Bezug je auf einen bestimmten Wert unterhalb der Ebene des eigentlichen Guten ergeben.

Die metaphysischen und wissenschaftstheoretischen Aussagen der *Politeia* kommen in den Beiträgen zur Sprache, die die zentralen Gleichnisse und die sich daran anschließenden Ausführungen in Buch VII zum Gegenstand haben. Der „Tübinger Schule“, vertreten durch *Hans Krämer* und *Thomas A. Szlezák*, ist hier gleichsam ein Terrain zugewiesen worden, das ihr entgegen kommt, da die Gleichnisse *expressis verbis* nur eine vorläufige und ansatzweise Darstellung bieten und Hinweise aus der indirekten Überlieferung in der Tat zum Verständnis beitragen (wobei dann immer noch reichlich Raum für Kontroversen besteht – es gibt hier nicht bloß die Schwarz-Weiß-Alternative: entweder das „Tübinger Paradigma“, oder rein textimmanente Deutung). Diese Beiträge, insbesondere der von Szlezák, zeichnen sich durch ein auch philologisch kompetentes Eingehen auf wichtige Details des Textes aus und entwickeln so recht geschickt den eigenen Deutungsansatz, den kritisch zu diskutieren hier nicht der Ort ist. – Die Gelegenheit, eine zu den „Tübingern“ alternative Deutung des zentralen Teils der *Politeia* vorzulegen, bietet sich *Jürgen Mittelstraß*. Er fokussiert seinen Beitrag, der das Liniengleichnis und das wissenschaftliche Curriculum in Buch VII zum Gegenstand hat, auf den Wissenschaftsbegriff, wobei er von der These ausgeht, daß Platon methodisch zwischen der Dialektik und den *mathemata* unterscheide, die M. als mathematische Wissenschaften deutet. Um es einmal etwas salopp zu formulieren: M. exemplifiziert den Typus einer unbeschwert modernistischen Deutung Platons. Z. B. meint er, daß Platon die *mathemata* als eine apriorische Wissenschaft auffaßt, deren Gegenstände (die mathematischen Ideen) *Konstruktionen* sind. Die Dialektik dagegen sei bei Platon nicht eine wissenschaftliche Disziplin neben oder über den *mathemata*, sondern eher so etwas wie eine metatheoretische Reflexionsform (ganz klar wird dies aus M.' Ausführungen nicht), die weniger durch Inhalte als durch ein Können ausgezeichnet ist. In der Vorordnung der Dialektik drücke sich auch der Vorrang der praktischen Vernunft (Idee des Guten) vor der in den *mathemata* realisierten theoretischen Vernunft aus. Es ist hier nicht Raum für eine Einzelkritik, die m. E.

unter anderem dabei ansetzen müßte, daß den mathematischen Disziplinen, anders als der Dialektik, der uneingeschränkte Wissensstatus von Platon gerade abgesprochen wird, daß die Dialektik sehr wohl ihre eigenen Inhalte hat (eben die Ideen) und daß Platon auch und gerade im Zusammenhang mit der Idee des Guten dem kontemplativen Wissens- und Lebensideal verpflichtet bleibt. Aber auf eine folgenschwere terminologische Unklarheit sei doch kurz hingewiesen: Das *proton pseudos* hinsichtlich der für M.' Ausführungen zentralen Unterscheidung zwischen *mathemata* und Dialektik findet sich bereits am Anfang des Aufsatzes (229), wo er die *megista mathemata* (503E, 504A) mit den mathematischen Wissenschaften gleichsetzt in Abhebung zur Dialektik und zum dialektischen Wissen vom Guten. Dabei wird von Platon doch explizit, nicht ohne dramaturgische Spannungseffekte, gerade in diesem Abschnitt der Hinweis auf die Idee des Guten als des *megiston mathema* (504D-505A) vorbereitet. Dies scheint mir auch sonst in der Platon-Forschung unkontrovers zu sein. Hier ist wohl auch eine philologische Anmerkung am Platze: *mathema* (pl. *mathemata*) leitet sich ja vom Verb *manthano* in der Bedeutung „lernen“ ab und meint darum von seiner Grundbedeutung her einen möglichen Gegenstand oder Inhalt des Lernens oder Wissens. Darum sind zunächst einmal sämtliche möglichen lehr- und lernbaren Wissensinhalte *mathemata*. Auch wenn „*mathemata*“ mathematische Wissensinhalte konnotieren kann, ist die generelle Gleichsetzung von „*mathemata*“ mit „*mathematika*“ falsch. In der *Politeia* werden eindeutig auch und gerade die Gegenstände der Dialektik als *mathemata* bezeichnet, ohne daß deswegen die Untersuchungsmethode des Dialektikers mit der des Mathematikers oder Geometers gleichgesetzt würde.

Jan Szaif (Bonn)

Zur Interpretation von Aristoteles, De anima III 9–10, über die Seele als Ursache der Bewegung und Handlung

Zum Lehrstück in Aristoteles, *De anima*, III 10, das über die Seele als Ursache der Bewegung und Handlung geht, bietet Christoph Jedan in seiner Rezension¹ meiner Ausgabe in Meiners Philoso-

¹ Siehe Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), 461–463.

phischer Bibliothek (Band 476) eine Interpretation, die sich kritisch gegen meine Übersetzung und Erläuterung zur Stelle 433a 21 wendet: ἐν δὴ τὸ τοιοῦτον τὸ ὁρεκτικόν, die ich so übersetzte: „Eines ist ja, was das Strebevermögen bewegt“. Jedan hingegen versteht, mit Theiler und Ross, τὸ ὁρεκτικόν als Apposition zu τὸ τοιοῦτον, das Ross durch ein Komma von ihm abgliedert: ἐν δὴ τὸ τοιοῦτον, τὸ ὁρεκτικόν, und hält dafür, daß dies „der Argumentationsverlauf erfordert“, wonach „das Strebevermögen ein einheitliches Bewegendes ist“, während meine Interpretation „den Sinn des Arguments entstellt“ (a. a. O. 462).

Jedans Interpretation richtet sich dann auch gegen meine Übersetzung zu III 9, 432b 15–17: „Die Ortsbewegung ist nämlich immer um eines Zweckes willen und ist entweder mit Vorstellung oder Streben verbunden; denn nichts bewegt sich, ohne zu streben und zu meiden, außer durch Gewalt.“ Er wendet sich kritisch dagegen, daß ich hier der Lesart der Teubner-Ausgabe folge,

„die das ausschließende ‚Entweder ... oder‘ durch die Wendung ἢ μετὰ φαντασίας ἢ ὁρέξεως nahelegt. Das ausschließende ‚Entweder ... oder‘ ist überraschend, nachdem Aristoteles in B 2, 413 b 22–23, Vorstellung und Streben als gemeinsam aus dem Wahrnehmungsbesitz erfolgend bewertet hatte. Überdies paßt diese Disjunktion nicht zum Fortgang des Satzes, in dem allein Zustände des Strebevermögens, Streben und Meiden, als notwendige Bedingung für die Fähigkeit zur Fortbewegung genannt werden. Man sollte daher hier nicht dem Teubner-Text folgen, sondern der auch im Apparat dieser Ausgabe genannten Überlieferungsvariante, die das erste ἢ ausläßt; am besten wäre wohl, wie Ross im Anschluß an die Paraphrase eines antiken Kommentators vorschlägt, ein ‚und‘ (καί) anstelle des zweiten ἢ zu lesen, wodurch sich die Vereinbarkeit von Streben und Vorstellung ergäbe.“

An der Stelle III 10, 433a 21, scheint mir aber meine Übersetzung und Erläuterung dem Argumentationsverlauf zu folgen. Das Argument ist dieses, daß die Bewegungsursache (ὁρεκτικόν), die das Lebewesen örtlich zu dem erstrebten Objekt (ὁρεκτόν) hinbewegt, nicht das strebende Vermögen allein, noch auch das erkennende Vermögen allein, sondern beide zusammen sind. Dies ist die Konklusion, die bewiesen werden soll, a 13: ἄμφω ἄρα ταῦτα κίνητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὁρέξις ... Beim Menschen sind das erkennende und das strebende Vermögen Vorstellung bzw. praktische Vernunft und Willen. Die Prämissen des Schlusses ergeben sich aus folgenden Argumentationsschritten:

Sowohl die Vernunft als auch das Streben werden vom Objekt bewegt (das Streben ist „um eines Zweckes willen“, a 15: καὶ ἡ ὁρέξις ἐνεκά του πάσῃ), und zwar vom selben Objekt, a 15–16: Das Objekt, worauf sich das Streben richtet, ist zugleich das (bewegende) Prinzip für die praktische Vernunft. Soweit die untere Prämisse (ii). Hierauf folgt die Konklusion (iii), a 17–18: „Daher erscheinen diese beiden mit gutem Grund die bewegenden Vermögen zu sein, Streben und praktisches Denken“. Der anschließende γὰρ-Satz bringt noch die weitere Prämisse (i) bei, a 18–20: Weil das erstrebte Objekt beides bewegt, das Streben und das Denken, sind beide zusammen die örtlich bewegende Ursache des Menschen: „denn das erstrebte Objekt bewegt, und deshalb bewegt auch das Denken, weil sein (bewegendes) Prinzip das Objekt ist“. Dieselbe Überlegung gilt auch für die Vorstellung (φαντασία). Auch sie bewegt zusammen mit dem Streben, a 20–21, weil beide vom Objekt bewegt werden. Sonach die Begründung, a 21, ἐν δὴ τὸ τοιοῦτον τὸ ὁρεκτικόν: „Eines ist ja, was das Strebevermögen bewegt“. Diese Begründung gehört noch eindeutig zur Prämisse, daß ein und dasselbe Objekt das erkennende Vermögen (hier: die Vorstellung) und das Strebevermögen bewegt, woraus dann die Konklusion folgt, daß die örtliche Bewegungsursache beim Menschen (und allen Lebewesen) die zwei Vermögen sind, das strebende und das erkennende. An keiner Stelle erfordert der Argumentationsverlauf, wie Jedan vorschlägt (a. a. O., 462), „daß das Strebevermögen ein einheitliches Bewegendes ist“. Das Beweisargument, wie der Text es darlegt, hat folgende Form:

- i Was vom Objekt bewegt wird, ist örtliche Bewegungsursache des Lebewesens.
- ii Beide, Vernunft / Vorstellung und Streben, werden vom Objekt bewegt.
- iii Beide, Vernunft / Vorstellung und Streben, sind zusammen örtliche Bewegungsursache des Lebewesens.

Zur zweiten Stelle, III 9, 432b 15–17, ist m.E. das ἢ ... ἢ ... nicht als ausschließendes Entweder ... oder ... zu nehmen, sondern als alternatives. In einem ersten Gang zur örtlichen Bewegungsursache schließt Aristoteles das Nährvermögen aus und führt alternativ Vorstellung und Streben ein. Erst die Erörterung in Kap. 10 wird den Beweis erbringen, daß weder Vorstellung / Vernunft allein, noch Streben allein die gesuchte örtliche Bewegungsursache sind, sondern nur beide zusammen. Daher konnte ich bei diesem Gedankengang nicht die von Ross vorgeschlagene Variante „und“ wählen, da sie schon das vorwegnähme, was in III 10

erst bewiesen wird, daß nämlich Vorstellung und Streben zusammen Bewegungsursache sind.

Ich stimme Jedan zu, daß ein ausschließendes Entweder – Oder an der vorliegenden Stelle überraschend wäre, aber man kann es auch, wie gesagt, als alternatives verstehen. Es überzeugt mich nicht, daß diese Disjunktion nicht zum Fortgang des Satzes passe, „in dem allein Zustände des Strebevermögens, Streben und Meiden, als notwendige Bedingung für die Fähigkeit zur Fortbewegung genannt werden.“ Denn der ganze Text bringt eine Reihe möglicher Anwärter für die Bewegungsursache, die ihr alle nicht allein entsprechen. So stellt die Fortsetzung, 432b 16–17, nur fest, daß die Vorstellung allein nicht die Bewegungsursache sein kann, da sich kein Lebewesen ohne Strebevermögen fortbewegt.

Nach dem Text ist übrigens das Strebevermögen, als Anwärter für die Bewegungsursache, selber die Fähigkeit zur Fortbewegung, nicht nur „die Bedingung für die Fähigkeit zur Fortbewegung“.

Die in meinem Kommentar vorgelegte Interpretation stimmt mit dem Lehrstück in *Ethica Nicomachea* III 4–5 und VI 2 vom Vorsatz, προαίρεσις, überein, wonach dieser als Ursache der Handlung, ἀρχὴ τῆς πράξεως, beide Vermögen einschließt, das erkennende und das strebende, Vernunft und Willen, und daher als „strebende Vernunft“, ὁρεκτικὸς νοῦς, oder als „mit Beratung (bzw. Überlegung) verbundenes Streben“, βουλευτικὴ ὄρεξις (ὄρεξις διανοητικὴ), definiert wird.

Horst Seidl (Rom)

Titus Maria Horstschäfer, ‚Über Prinzipien‘. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der *Physik* des Aristoteles, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, XIV u. 524 S., ISBN 3-11-016282-2.

Nach einem vielzitierten Diktum Martin Heideggers aus dem Jahre 1939 handelt es sich bei der Aristotelischen *Physik* um „das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie“. Seitdem haben sich die Interpreten vieler Probleme, die dieser Text bietet, angenommen. Neben den großen Kommentaren, unter denen an erster Stelle die kommentierte Übersetzung Hans Wagners zu nennen ist,¹ finden sich zahlreiche Analysen von Detailproblemen in Zeitschriftenartikeln. Somit

besteht für Leserinnen und Leser, denen der Text an der einen oder anderen Stelle unklar bleibt, oftmals die Schwierigkeit, daß Wagners Kommentar für sie nicht oder nicht ausführlich genug auf die jeweiligen Schwierigkeiten eingeht, aber die in zahlreichen Artikeln vorliegenden Untersuchungen ihnen nicht bekannt oder auch kaum zugänglich sind.

Für das erste Buch der *Physik* verspricht hier der jüngst erschienene, analytische Kommentar von Titus Maria Horstschäfer Abhilfe. Seine Absicht ist es, jene Einzelanalysen, „aus denen sich bei genauerem Hinsehen aber auch neue Schwierigkeiten ergeben“, „zusammenzutragen und in den Dienst einer kontextbezogenen Gesamtinterpretation des Buches A der *Physik* zu stellen“ (8). Und tatsächlich wird, wer Verständnisfragen hat, reichlich Material finden in diesem Kommentar, der schon vom Umfang her mit seinen über fünfhundert enggedruckten Seiten Wagners Erläuterungsteil zur *ganzen* Aristotelischen *Physik* von 430 Seiten (davon 54 Seiten zu Buch I) übertrifft.

Die Grundtendenz von Horstschäfers Kommentar, die sich schon dem als Motto vorangestellten Aristoteles-Zitat (*EN* II 9, 1109 b 23–26) entnehmen läßt, besteht darin, die Mitte zu halten zwischen nach Meinung des Verfassers zu radikalen, einseitigen Auslegungen. Dieser Absicht entsprechend, versucht Horstschäfer, einen plausiblen Mittelweg zwischen der Auffassung Fritsches, der gegen die Annahme einer vollen Selbständigkeit von Buch I argumentiert hatte,² und Interpretationen, die nicht einmal innerhalb von Buch I einen bruchlosen Gedankengang sehen, anzubieten. Letztere Ansicht, die etwa von Bostock vertreten wurde,³ stützt sich v.a. auf vermutete Inkonsistenzen bei Aristoteles' Entwicklung seiner Theorie vom Werdeprozeß in den Kapiteln 5–7. Horstschäfer greift hier eine von Bostock verworfene Idee auf, die Idee nämlich, daß Aristoteles in I 5 und 6 Gedanken seiner Vorgänger mit seinen Argumenten und in seiner Terminologie vorstellt,

¹ Aristoteles, *Physikvorlesung*, übersetzt von Hans Wagner (Berlin-Darmstadt 1967) (mehrere ND).

² Vgl. J. Fritsche, *Methode und Beweisziel im ersten Buch der „Physikvorlesung“ des Aristoteles* (Frankfurt a.M. 1986).

³ D. Bostock, „Aristotle on the Principles of Change in *Physics* I“, in: M. Schofield / M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos* (Cambridge 1982) 179–196.

um so zu seiner eigenen Theorie in Kapitel 7 hinzuführen (180 ff.).

Diese vielversprechende, vom Verfasser durch zahlreiche, ins Einzelne gehende Interpretationen erhärtete Hypothese kann im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht angemessen geprüft werden; statt dessen soll die Leistungsfähigkeit des Kommentars an einem Detailproblem dargestellt werden. Dies ist sicher nicht unangemessen, denn ein derartiges Unterfangen steht und fällt mit der Qualität der Deutung schwieriger Stellen. Eine solche, auf den ersten Blick unscheinbare Stelle, an der hier exemplarisch die Diskussionsweise Horstschäfers verdeutlicht werden soll, findet sich in *Physik* I 7, dem Kapitel, in dem Aristoteles seine Theorie des Werdeprozesses vorstellt. Dort heißt es (190 a 21–23): „Der Ausdruck ‚aus etwas wird etwas‘ (ἐκ τινος γίνεσθαι τι) – und nicht ‚etwas wird ein solches‘ (τόδε γίνεσθαι τι) – wird mehr bei den Nichtbleibenden gesagt, wie z.B. ‚aus einem Ungebildeten wird ein Gebildeter‘, nicht aber ‚aus einem Menschen.‘“ Im folgenden (190 a 24–26) notiert Aristoteles nun eine Ausnahme, die für viele Diskussionen gesorgt hat: „Aber auch bei den Bleibenden spricht man bisweilen genauso: Denn wir sagen, daß aus Erz eine Statue wird, und nicht, daß das Erz eine Statue wird (ἐκ γὰρ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίνεσθαι φάμεν, οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα).“⁴

Hans Wagner bietet in seinem Erläuterungsteil zu dieser Stelle nur 5 Zeilen, in denen er auf den Sonderstatus des Prozeßmaterials abhebt, das nicht „dem strengen Begriff nach“ Gegenstand sei (a. a. O., 427). Damit sind aber längst nicht alle Fragen geklärt, die das Textstück aufwirft. So könnte man zunächst meinen, mit dem „wir“, wenn Aristoteles beschreibt, was „wir sagen“ (φάμεν),⁵ meine er einfach den griechischen Sprachgebrauch seiner Zeit (so z. B. Bröcker, Gill; vgl. Horstschäfer 285).⁶

Einige Interpreten (Jones, Code, Bostock)⁷ haben allerdings bezweifelt, daß man im Griechischen nicht habe sagen können, daß Erz zu einer Statue werde. Sie stützen sich dabei auf Intuitionen zum Sprachgebrauch ihrer eigenen Muttersprachen. Horstschäfer, der sich ihrer Meinung anschließt, liefert das Beispiel, daß jemand, der einem Künstler einen Klumpen Erz geschenkt hat, sich bei einem Besuch im Atelier nach dem Verbleib des Klumpens erkundigt und die Antwort bekommt: „Der ist zu dieser Statue geworden“ (vgl. 285, Anm. 55).

Wenn man Horstschäfer und seinen Gewährsleuten darin folgen will, diese Antwort für akzeptables Sprechen in einigen neueren europäischen

Sprachen zu halten, und zudem bereit ist, diese Einschätzung auch auf das antike Griechisch zu übertragen, dann droht Aristoteles' Behauptung unverständlich zu werden. Um dieses Problem zu bewältigen, wurden von den Interpreten verschiedene Auffassungen angeboten, die Horstschäfer in seiner Analyse der strittigen Zeilen ausführlich vorstellt. So meinte Code (a. a. O.), Aristoteles habe zum Ausdruck bringen wollen, daß wir nicht *nur* sagen, daß die Bronze eine Statue wird, weil wir *auch* sagen, daß die Statue aus der Bronze herühre. Horstschäfer weist (288 f.) diese Interpretation zu Recht als am Textbestand vorbeigehend zurück.

Bostock (a. a. O.) machte darauf aufmerksam, daß die Formulierung οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα doppeldeutig sei – einerseits könne sie aufgefaßt werden als (a) „das Erz wird eine Statue“, andererseits aber auch als (b) „die Erz-Statue entsteht“. Aristoteles habe sich durch das Mitdenken der für ihn nicht akzeptablen Behauptung (b) von der im Sinne (a) unproblematischen Behauptung ablenken lassen. Auch diese phantasievolle Interpretation, die leider „annimmt, daß Aristoteles hier etwas anderes sagt als er meint“, weist Horstschäfer (290) zurück.

Horstschäfers Lösungsvorschlag beruht darauf, diese Interpretationen durch die Annahme, Aristoteles beziehe „sich hier nicht mehr“ – wie noch kurz vor der strittigen Stelle – „auf den griechischen Sprachgebrauch, sondern vielmehr darauf, wie man im Lichte der bisher dargelegten Theorie nicht sprechen kann“ (286), zu unterlaufen. Der Verfasser stützt seine Annahme durch die Auswertung der Parallelstellen, also der anderen Stellen, an denen Aristoteles im ersten Buch der *Physik* „wir sagen“ (φάμεν) verwendet (286 f., Anm. 58). Diese Auswertung ergibt, daß Aristoteles

⁴ Beide Übersetzungen sind Horstschäfers (277), hier unter Auslassung einiger griechischer Zitate wiedergegeben.

⁵ Mitunter falsche Akzentsetzung bei Horstschäfer.

⁶ W. Bröcker, Aristoteles (Frankfurt a. M. 41974) 55 f.; M. L. Gill, Aristotle on Substance: The Paradox of Unity (Princeton 1989) 101 f.

⁷ B. Jones, „Aristotle's Introduction of Matter“, in: *Philosophical Review* 83 (1974), 474–500, hier 484; A. Code, „The Persistence of Aristotelian Matter“, in: *Philosophical Studies* 29 (1976), 357–367, hier 360; D. Bostock, Aristotle, *Metaphysics*: Books Z and H, transl. with comm. (Oxford 1994) 183, Anm. 7.

les an diesen Stellen durchaus so verstanden werden kann, daß er mit „wir sagen“ seine eigene Position darstellt – überzeugend ist vor allem I 6, 189 a 32.

Die Spezialisierungstendenz in der Philosophie, deren bereiteter Ausdruck die umfangreiche Darstellung Horstschäfers ist, werden manche mit einem gewissen Unbehagen zur Kenntnis nehmen. Gemessen an dem Anspruch, den der Verfasser selbst erhebt, ist jedoch festzuhalten, daß es ihm tatsächlich gelungen ist, die Forschungsergebnisse zusammenzutragen und in den Dienst einer kontextbezogenen Gesamtinterpretation des ersten Buches der *Physik* zu stellen. Mit der Detailliertheit seiner Erörterungen setzt dieses Buch einen Standard, an dem auch Kontrahenten in der einen oder anderen Frage zu messen sein werden.

Christoph Jedan (Münster)

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern (= Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 1), hg. von Norbert Fischer und Cornelius Mayer, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1998, 684 S., ISBN 3-451-26624-5.

Das dem Mainzer Bischof Karl Lehmann gewidmete Werk bietet eine neue Gesamtdarstellung der augustianischen *Confessiones*. Zu jedem Buch der *Confessiones* hat ein Autor bzw. eine Autorin einen Beitrag verfaßt, der über den bisherigen Forschungsstand informiert und zugleich hinausführt. Alle Beiträge besitzen einen einheitlichen Aufbau. Im Beschluß findet sich jeweils ein Schema zur Kompositionsstruktur des behandelten Buchs, eine kurze Zusammenfassung in deutscher, französischer und englischer Sprache sowie ein Verzeichnis der zitierten Literatur. Inhaltlich hängen die Aufsätze dadurch zusammen, daß die einzelnen Bücher der *Confessiones* stets vor dem Hintergrund des Gesamtwerks und mit vielen Bezugnahmen auf andere Schriften des Kirchenvaters untersucht werden.

Erich Feldmann beleuchtet in seiner Einführung die verschiedenen Zugänge zu den *Confessiones*, die religiöser, althilologisch-historischer, theologischer oder philosophischer Art sein können. Große Denker unseres Jahrhunderts wie Husserl, Heidegger, Jaspers und Wittgenstein haben sich mit den *Confessiones* auseinandergesetzt. In seinem kritischen Forschungsbericht rückt F. die Frage nach der kompositionellen Einheit der *Confessiones*, die vor allem den Zusammenhang zwi-

schen dem quasi-autobiographischen ersten Teil (*libri* 1–9) und der Genesis–Auslegung (*libri* 11–13) betrifft, ins Zentrum. F. beantwortet diese Frage, indem er die *Confessiones* als christlichen Protreptikos versteht. „Augustinus genießt (*frui*) nicht seine ‚uita‘ als Selbstdarstellung, er gebraucht (*uti*) sie protreptisch, um die Wahrheit, Gott selbst und die von ihm disponierte Wortoffenbarung, zur Erkenntnis zu bringen“ (46). Weil jedoch die „protreptische Verkündigung des Gottes, den Augustinus in seiner Vita gefunden hatte, [...] nur glaubwürdig sein [konnte], wenn er die Wahrheit und damit die Glaubwürdigkeit [des] Schöpfungsberichtes [...] aufweisen konnte“ (49), mußten sich die *Confessiones* in der Genesis–Auslegung vollenden.

So plausibel es ist, die *Confessiones* als christlichen Protreptikos im Gegensatz zum irreführenden Begriff „Autobiographie“ zu bestimmen, so ließe sich doch fragen, ob die „Einordnung der *Confessiones* in die Tradition der Protreptikoi“ (45/6) das Eigentümliche dieses Werkes ganz erfassen kann. Augustins *Confessiones* stellen im Spiegel des eigenen Denk- und Lebensweges wesentliche Stationen des Bildungsgangs der Mittleren Epoche unserer Geschichte dar, angefangen von ihrer dogmatisch-skeptisch-gnostischen Eröffnung über Plotin und Porphyrios bis hin zu Augustins Begegnung mit der paulinischen Verkündigung im Neuen Testament (vgl. Heribert Boeder, „Topologie der Metaphysik“, Freiburg/München 1980 und „Das Bauzeug der Geschichte“, Würzburg 1994). Die *Confessiones* sind in ihrer charakteristischen Komposition ein Novum, dessen Einzigkeit sich aus der vorausgehenden Tradition nicht zureichend begreifen läßt. Das von F. gegebene Schema zur Kompositionsstruktur der *Confessiones* (51) zeigt schön den Beginn des Weges der *Confessiones* in der Unruhe des Herzens sowie dessen Vollendung in der Hoffnung auf die endgültige Ruhe. Darüberhinaus ist sein Schema nur schwer entzifferbar; es stellt den anregenden Versuch dar, den Gedankenweg der *Confessiones* ganzheitlich zu visualisieren.

Klaus Kienzler teilt das 1. Buch der *Confessiones* in 2 Hauptteile. In den Anfangspassagen wird der Lobpreis Gottes angestimmt, dem das Selbstkenntnis des Menschen als eines Sünders antwortet. Die großen Fragen der *Confessiones* nach dem Ort des Menschen vor Gott, der universalen Schöpfung Gottes und dem geheimnisvollen Gott selbst werden entfaltet. Im 2. Teil beginnt Augustinus seinen Lebensbericht; hinsichtlich der frühen Kindheit (*infantia*) überwiegt die *confessio laudis*; in Anschung des Knabenalters (*pueritia*)

erhält die *confessio peccati* den Vorrang. K. weist auf die Einheit der *Confessiones* hin, die sich z.B. an bestimmten Psalm- und anderen Schriftzitate, die das Gesamtwerk durchziehen, aufzeigen läßt. Auf erhellende Weise arbeitet K. die trinitarischen Formeln heraus, die sich von Anfang an in den *Confessiones* finden. Die sog. Begierdentriade der Bücher 2–4 stellt den Gegenpol zur Trias *memoria–intelligentia–amor* dar, welche den Büchern 10–13 zugrundeliegt. Augustins trinitarisches Denken nimmt bisweilen die Gestalt einer Sprach-Kunst an, was K. an den strophisch gebauten Anfangspassagen der *Confessiones* verdeutlicht.

Frederick van Fleteren erblickt als Leitthema des 2. Buchs der *Confessiones* die „Psychologie und Metaphysik des Bösen“. Das 2. Buch enthält biographische Informationen zu Augustins Eltern und zu seiner Jugend. Der berühmte Birnendiebstahl – der auch eine symbolische Bedeutung hat, da er an den Paradiesbaum erinnert, mit dem es die Ursprungssünde zu tun hat – ist inhaltlich gesehen harmlos, formal aber abgründig, weil nach Augustins Urteil hier das Böse geradezu um des Bösen willen und wegen der ‚gesellschaftlichen‘ Freude an ihm getan wurde. Neben dieser Psychologie des Bösen ist im 2. Buch eine Metaphysik des Bösen zu finden. Der Ursprung des Bösen wird, gegen die Manichäer und auch in Abgrenzung von den Neuplatonikern, im freien Willen des Menschen angesetzt. Van F. zitiert einige moderne Autoren, die zumal die Schilderung des Birnendiebstahls kritisiert oder eigentümlich interpretiert haben, ohne das Motiv des augustininischen Nachdenkens über das Böse zu verstehen.

Maria Bettetini vergleicht das 3. Buch der *Confessiones* mit einem Roman, in dem sich der „Protagonist“ Augustinus vor den Kulissen Karthagos aus dem im 2. Buch geschilderten Zustand geistigen Elends befreien will. In diesem Roman wird die Verstrickung des jungen Mannes in Sünden (*concupiscentia, curiositas*) ebenso berichtet wie sein erster Aufbruch zur Weisheitssuche, zu der ihn Ciceros *Hortensius* erweckt. Für die Heilige Schrift ist der junge Augustinus nicht reif, weil ihm der Schlüssel für ihre Interpretation noch fehlt. Weil die Manichäer den Ursprung des Bösen erklären und den scheinbaren Anthropomorphismus der katholischen Religion vermeiden, gerät Augustinus in ihre Fallstricke. Monnica sieht jedoch seine spätere Konversion voraus, wodurch zugleich ein weiteres Licht auf die kompositionelle Einheit der *Confessiones* fällt. In seinen ‚Roman‘ streut Augustin die Auseinandersetzung mit den Manichäern ein. Insbesondere die alten Patri-

archen werden mittels der Unterscheidung zwischen der unwandelbaren göttlichen Gerechtigkeit einerseits und den wandelbaren (geschichtlichen) Gesetzen und Gewohnheiten der Menschen andererseits verteidigt.

Wolfgang Erb gibt seiner Interpretation des 4. Buchs der *Confessiones* den Titel „Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott“. Im Zentrum seiner Darstellung steht die Frage nach der Gründung der Liebe in etwas Unverlierbarem, welche Frage sich Augustinus angesichts des Todes seines Jugendfreundes stellt. Einen Stand kann Augustinus weder außer sich noch in sich finden. Allein der rechte Bezug zu Gott stiftet das wahre Verhältnis zur Welt und zum Mitmenschen. Es geht Augustinus also nicht darum, „sich von der Welt in Richtung auf Gott zurückzuziehen, sondern den Zugang zur Welt in Gott grundzulegen“ (172). Die im Beginn der *Confessiones* entfaltete Frage nach dem Ort des Menschen vor Gott wird somit im 4. Buch explizit bedacht. Entscheidend ist Augustins Einsicht, daß nur derjenige „glücklich zu nennen ist, der Gott liebt, den Freund in Gott und den Feind wegen Gott“ (185).

Albert Raffelt stellt das 5. Buch der *Confessiones* unter das Leitmotiv „Pie quærere – Augustins Weg der Wahrheitssuche“. Innerhalb der 9 ersten Bücher, die Augustins Lebensbericht enthalten, bildet das 5. Buch die Mitte, in der sich eine Wende ereignet. Nach der enttäuschenden Begegnung mit Faustus beginnt sich Augustinus innerlich vom Manichäismus zu lösen. Während seiner akademischen Phase öffnet sich Augustinus, dank der Predigt des Mailänder Bischofs Ambrosius, langsam für den katholischen Glauben. Der besondere Ertrag des Aufsatzes von R. besteht in der fundierten Bezugnahme auf Augustins frühe Schriften, in denen sich Augustinus z.B. mit den Akademikern, den Neuplatonikern und den Manichäern auseinandersetzt. Daraus ist die Lehre von der rechten Wahrheitssuche im 5. Buch hervorgegangen.

Therese Fuhrer gliedert das 6. Buch, das sie unter dem Titel „Zwischen Glauben und Gewißheit“ analysiert, in 2 Hauptteile. Im ersten Teil stellt Augustinus seinen Weg zum Glauben dar, den endgültig anzunehmen ihn seine skeptische Haltung sowie seine materialistische Welt- und Gottesvorstellung hindert. Für seine Suche nach Gewißheit in theologischen Fragen ist die allegorische Schriftauslegung des Ambrosius von besonderer Bedeutung. Im 2. Teil steht die Frage nach dem rechten Leben im Mittelpunkt. Hier findet sich das sog. ‚Bettlererlebnis‘ (255 f.) sowie Augu-

stins Charakterzeichnung seiner Freunde Alypius und Nebridius (258 f.). Es ist vor allem die ‚*concupiscentia*‘, die der Verwirklichung des rechten ‚*vitalis modus*‘ noch im Wege steht. F. arbeitet in ihre Interpretation des 6. Buches überaus sachkundig das Frühwerk des Augustinus ein, dessen Gedanken-motive in den *Confessiones* weitergeführt werden.

Der Aufsatz von *Karlheinz Ruhstorfer* zum 7. Buch der *Confessiones* „Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit“ ist der tiefstnigste Beitrag des ganzen Bandes. R. versteht Augustins Konversion als eine des Denkens (7. Buch) und des Tuns (8. Buch); sie hat sich im Jahre 386 ereignet und wird ein Jahrzehnt später in den *Confessiones* dargestellt. Inzwischen hat das augustininische Denken eine entscheidende Vertiefung erfahren, die zumal in den 2 Büchern *Ad Simplicianum* faßbar ist. R. geht der Verbindung von darstellender und dargestellter Ebene in Augustins Konversionsbericht nach. Sein Aufsatz hat daraufhin 2 Hauptteile: Das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit nach 386 (1. Teil) und nach 396 (2. Teil). R. zeigt, daß die Verwandlung des augustininischen Denkens zwischen 386 und 396, insbesondere der Schritt zur späten Gnadenlehre, keinen Bruch, wohl aber einen entscheidenden Schub bedeutet. Die ‚Jahrhundertfrage‘, ob sich Augustin im Jahre 386 zum Christentum oder zum Neuplatonismus bekehrt habe, wird von R. folgendermaßen beantwortet. Der von Plotin gedachte absolute Unterschied des Einen zu seinen beiden Hypostasen Geist und Seele wird von Porphyrios relativiert, indem Gott als Geist bestimmt wird. „Augustinus übernimmt den Gedanken der Geistigkeit, erneuert aber den absoluten Unterschied des Einen zu allem. Erst die neuplatonische Vorgabe ermöglicht es Augustinus, zu einem angemessenen Verständnis der Offenbarungsschriften, [...] vor allem [des] Paulus, zu kommen [...]. Während in den Frühschriften Paulus noch im Licht der Neuplatoniker gesehen wird, erscheinen die Neuplatoniker im siebenten Buch gänzlich im Lichte der paulinischen Lehre von der Gnade. Die Sache Augustins ist nun nicht mehr Gott und die Seele, sondern Gott und der Mensch“ (336). Die gewöhnliche Alternative ‚Neuplatonismus oder Christentum‘ wird von R. verabschiedet; denn die Einsicht der (späten) Gnadenlehre, daß alles Gute in uns letztlich Gott zu verdanken ist, ist gerade die eigentümlich augustininische Erneuerung des plotinischen Prinzips ‚alles ist gegeben“ (296, 325f., 336). Dieses Prinzip ist für die Mittlere Epoche maßgeblich. Augustins Trennung von den Neuplatonikern

macht R. an der Unterscheidung zwischen der Reinigung des Denkens und derjenigen des Willens und Tuns fest. „Jene führt nur zum Sehen des Vaterlandes, diese hingegen zum Bewohnen desselben“ (316). Die Neuplatoniker haben das Ziel erblickt, aber nicht den Weg beachtet, den Gott in seiner Menschwerdung gewiesen hat. Dieser Weg läßt sich nur in der Gesinnung der *humilitas* beschreiten, die ein zentraler Begriff der ganzen *Confessiones* ist. „Die entscheidende Krisis [bei Augustinus] meint keine Flucht des ‚Einsamen zum Einsamen‘ (Plotin), keinen ‚recursus animae ad Patrem‘ (Porphyrios), sondern das Anziehen Christi, d. h. die Erneuerung des ganzen Menschen aus Leib und Seele, welche das Wohnen in der Wahrheit zur Folge hat. Die Veränderungen des augustininischen Gedankens können nur auf dem Boden der plotinischen Einsicht in ihrer Logik erkannt werden“ (336). Der Beitrag von R. verdankt seine Grundausrichtung der gegenwärtigen, von Heribert Boeder gestifteten Orientierung im Denken. R. gelingt es, auf denkende Weise das Herzstück der augustininischen Einsicht offenzulegen.

Anton van Hooff interpretiert das 8. Buch der *Confessiones* unter dem Titel „Die Dialektik der Umkehr“. Van H. hebt die Erzählstruktur des augustininischen Berichtes seiner Konversion hervor, die selber durch Erzählungen des Simplician und des Ponticianus angestoßen wird. „Kernpunkt aller Erzählungen ist ein Bibelwort, das Bekehrung bewerkstelligt, Gott und die jeweilige Person vereinigt“ (385). Im Zentrum des 8. Buchs steht der Kampf der beiden Willen. Die Macht des alten Willens ist die Gewohnheit, welche Sünde und Sündenstrafe in Eins ist. Augustinus erkennt die Ursprungssünde als den tiefsten Grund jenes Zwiespaltes, aus dem allein Gottes Gnade befreit. Van H. erblickt im augustininischen Konversionsbericht „eine autobiographisch verankerte, bildhafte Reflexion auf die Taufe“ (ebd.). Die literarische Gestaltung der dargestellten Konversion, wie van H. überzeugend zeigt, widerspricht nicht deren Authentizität. „Augustinus verwendet eine literarische Gestalt, die nicht sosehr die Tatsachen verdeckt, als vielmehr sie gerade in deren Sinngehalt ans Licht bringt. Somit teilt Augustinus seinen Lesern die Sinnfülle mit, die die Tatsachen in Augustins eigener [...] Erfahrung aufweisen“ (374).

Dieter Hatrup betitelt seine Interpretation des 9. Buchs der *Confessiones* mit „Die Mystik von Cassiciacum und Ostia“. Diese beiden Orte sind für Augustins Weg hoch bedeutsam. Auf dem Landgut in Cassiciacum durchlebt Augustinus die „Nachwehen der Neugeburt [...]. Er sucht Weisheit auf neuplatonischen und christlichen Wegen“

(438); erst im späteren Rückblick ‚wird ihm klar, daß er immer schon auf der Suche nach der Gnade Christi war‘ (439). In Ostia hingegen kommt es zu jener berühmten Vision, die Augustinus ein „Berühren der ewigen Weisheit“ (ebd.) nennt. Im 2. Teil des 9. Buchs wird „die mystische Begleitung der Mutter“ (ebd.) dargelegt. Von ihrer Persönlichkeit gibt Augustinus, im Angesicht ihres Todes, ein Gesamtbild. Die Frage, ob Augustinus ein Mystiker ist, beantwortet H. folgendermaßen: Im Sinne der Erfahrung einer Einheit mit dem Willen Gottes ist Augustinus ein Mystiker; H. spricht von „Willensmystik“ (434). „Eine seinshafte ‚Unio mystica‘ [jedoch] lehnt Augustinus als unpassend ab“ (439).

Johann Kreuzer stellt seine Analyse des 10. Buchs der *Confessiones* unter das Leitthema „Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch“. Das 10. Buch ist für die ganzen *Confessiones* von zentraler Bedeutung, „weil Augustinus in ihm [...] von der Introspektion der Vorgeschichte individuellen Bewußtseins zur Analyse seiner faktischen [gegenwärtigen] Existenz übergeht“ (445). Die *confessio peccati* und die *confessio laudis*, die das Gesamtwerk durchziehen, werden allein hier methodisch reflektiert (447). Zwei Gedanken-Bewegungen lassen sich voneinander abheben. Die erste ist die aufsteigende Analyse der Erinnerung, in der „erkannt werden soll, was geliebt wird, wenn Gott geliebt wird“ (446). Dieser Aufstieg gelangt bis zum Bekenntnis der *pulchritudo*, angesichts derer „begriffen wird, was Erinnern im Grunde ist“ (483). Die Transzendenz, die sich in der Erinnerung findet, verlangt aber ebenso „die Annahme der eigenen Endlichkeit“ (ebd.). In dieser zweiten Bewegung des Absteigens erinnert Augustinus die Versuchungen und die Sorge, denen er auch nach seiner Konversion ausgesetzt bleibt. K. stellt ebenso präzise wie vollständig die augustiniische Lehre von der *memoria* dar, ihren Bezug zu den Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie ihr Verhältnis zum Vergessen. Heideggerische Begriffe wie „Endlichkeit des Daseins“, „Existenz“ und „Sorge“ werden häufig verwendet.

Norbert Fischer rückt in seiner Interpretation des 11. Buchs „ ‚Distentio Animi‘. Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen“ die berühmte Zeitabhandlung ins Zentrum. Instruktiv wird auf moderne Autoren, z.B. Husserl und Heidegger eingegangen, die sich mit der Zeitanalyse des 11. Buchs auseinandergesetzt haben. Die Position der Zeitabhandlung im Gesamtplan der *Confessiones* bestimmt F. so: Hatten die ersten 9 Bücher den

Weg der Gottsuche, das 10. Buch aber den Weg Gottes zum Menschen behandelt, so kehrt sich „mit dem elften Buch die Fragerichtung um, so daß die Erzählungen [...] durch die Frage nach der Beziehung von Zeit und Ewigkeit auf eine höhere Reflexionsstufe gehoben werden. [...] Die ‚*excitatio*‘ geht nicht mehr den Weg der ‚*narratio*‘, sondern der ‚*meditatio*‘“ (546). F. geht den beiden Anläufen Augustins, das Wesen der Zeit zu erfassen, sorgfältig nach, denen strukturell die Trias *foris-intus-intimum* zugrundeliegt. Augustins Nachdenken über die Zeit erfolgt, so F., in unmittelbarem Hinsehen auf die Phänomene. Die Erstreckung des Geistes (*distentio animi*) ist nur eine vorläufige Lösung des Zeitproblems, letztlich „ein Symbol der ersehnten Entflüchtigung des Zeitlichen, die am Ende nur in Gott erhofft werden kann“ (547). Die meditierende Zeitanalyse gehört somit dem *ascensus* zu Gott innerlich zu.

Cornelius Mayer erörtert das 12. Buch der *Confessiones* unter dem Titel „Caelum caeli: Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1, 1f.“. Das Heptaemeron der Genesis hat Augustinus in verschiedenen Schriften ausgelegt. M. zieht die früheren Auslegungen heran und vergleicht sie mit dem 12. Buch, wobei u.a. die Bedeutung Plotins für die augustiniische Genesis-Exegese sichtbar wird. Augustins Grundunterscheidung zwischen der Unwandelbarkeit Gottes und der Wandelbarkeit der Geschöpfe hat seine Genesis-Auslegung geprägt und zur Lehre von der „Simultanschöpfung“ geführt (559f.). Die von Augustinus aufgestellten Regeln der Schriftauslegung werden in den *Confessiones* angewandt. „Augustinus führt [...] in *conf.* 12 in der Exegese von Gn 1, 1 praktisch-protreptisch aus, was er in seinem hermeneutischen Werk *De doctrina christiana* kurz zuvor theoretisch grundgelegt hatte“ (597).

Christof Müller betitelt seine Analyse des 13. Buchs der *Confessiones* mit „Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott“. Unter den verschiedenen Genesis-Auslegungen Augustins nimmt diejenige des 13. Buchs eine Sonderstellung ein. Augustinus entfaltet neben der Literalexegese eine umfassende Allegorese jedes einzelnen Schöpfungstages, die in der ganzen Patristik ohne Vergleich ist. Der Akzent dieser Genesis-Auslegung fällt auf die Gnadenhaftigkeit von Schöpfung, Erlösung und Vollendung. M. weist auf die besondere Thematisierung des Heiligen Geistes hin. „Der Heilige Geist wirkt als Triebkraft in den Christen und zieht sie stufenweise fort vom Abgrund der Sünde hin zur Heimkehr zu Gott.“ (649). Der Aufsatz von M. bie-

tet einen informativen Überblick über die Forschung und bringt die Einheit der *Confessiones* besonders klar zum Vorschein. Augustinus nämlich erblickt die Schöpfung ganz im Licht der gnadenhaften Neuschöpfung; die Genesis-Allegorese des 13. Buchs stellt so den Gipfelpunkt der *Confessiones* dar.

Die Beiträge in ihrer Ganzheit spiegeln den erschöpflichen Motiv- und Gedankenreichtum der augustianischen *Confessiones* wider. Jedem, der sich mit Augustins epochalem Werk auseinandersetzt, wird der Band eine wertvolle Hilfe sein.

Wilhelm Metz (Freiburg i. Br.)

Joachim Roland Söder, *Kontingenz und Wissen.*

Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge – Band 49), Verlag Aschendorff, Münster 1999, VIII und 305 S., ISBN 3-402-04000-X.

Die große Bedeutung der Kontingenzlehre des Johannes Duns Scotus wurde ungefähr zu der Zeit erkannt, als die kritische Edition seiner Werke zu erscheinen begann (1950). Der Beitrag von H. Borak *De radice ontologica contingentiae* wurde 1961 veröffentlicht, und bis in die Gegenwart haben seither zahlreiche Autoren Arbeiten zu diesem Thema vorgelegt. Duns Scotus hat seine Lehre über die Kontingenz in seinen Kommentaren zu den Distinktionen 38–40 des ersten Sentenzenbuches des Petrus Lombardus entfaltet. Diese Kommentare sind uns in mindestens drei verschiedenen Fassungen überliefert. Es ist für die bisherigen Beiträge zur scotischen Kontingenzlehre charakteristisch, daß keiner von ihnen alle diese drei Fassungen berücksichtigt hat. Eine synthetische, in strenger Rückbindung an alle drei überlieferten Texte konzipierte Rekonstruktion der scotischen Lehre über die futura contingentia zu liefern, hat sich als erster J. R. Söder in dem vorliegenden Werk zur Aufgabe gemacht.

Die allem Anschein nach früheste und sicher übersichtlichste Fassung des scotischen Traktates über die futura contingentia ist in der Lectura I, d.39 enthalten und im Bande XVII der Editio Vaticana kritisch ediert. Söder hält (gegen Einwände von V. Richter aber mit der Mehrzahl heutiger Interpretationen) diese Fassung des Traktates für authentisch.

Eine etwas weiter ausgearbeitete und höchstwahrscheinlich spätere Fassung desselben Lehr-

stückes wurde im Rahmen der Ordinatio (Vaticana Edition VI, Appendix A) als nicht-authentisch ediert. Die Ergebnisse der neueren Forschung (T. Noone, A. B. Wolter) deuten allerdings an, daß auch dieses Stück authentisch sein dürfte, und dieser Überzeugung neigt auch Söder zu. Sicher und unbestritten ist, daß diese Fassung die authentischen Ansichten von Duns Scotus wiedergibt.

Die dritte Fassung, die sog. Reportatio magna wird allgemein für authentisch gehalten, sie wurde jedoch von den bisherigen Interpreten weniger beachtet, weil sie nur in den Handschriften vorhanden war. Es ist ein Verdienst von J. R. Söder, daß er eine „Arbeitsedition“ von Reportatio magna I, d. 38 und d. 39–40 (und weiter auch d. 43, q. 2; d. 44, q. 2) vorbereitet hat und sie als Anhang seines Werkes veröffentlicht. Da wegen der sehr strengen philologischen Ansprüche die Veröffentlichungen kritischer Editionen mittelalterlicher Texte heute gewöhnlich nur langsam vorgehen, leisten solche Arbeitseditionen gute Dienste. Was S. namentlich im Falle der d. 38, 39, 40 geleistet hat, geht jedoch über das hinaus, was man von einer solchen Edition erwartet. Man würde sich in unserem Falle mit einer sorgfältigen Abschrift einer wichtigen Handschrift zufriedengeben. S. (dem eine solche von A. B. Wolter und T. Noone angefertigte Transkription zur Verfügung stand) hat den Text jedoch auf der Grundlage aller vier relevanten Handschriften konstituiert, so daß sich die künftige kritische Edition der gesamten Reportatio magna von Söders Teiledition an den entsprechenden Stellen wahrscheinlich nicht (oder nicht deutlich) unterscheiden wird. Vom Standpunkt der Interpretation aus ist wichtig, daß die Reportatio-magna-Fassung des scotischen Kontingenztraktates dessen wahrscheinlich letzte, am weitesten durchdachte Version darstellt.

Die von S. in seiner Arbeit vorgelegte Rekonstruktion der scotischen Lehre nimmt – wie gesagt – alle drei Fassungen synoptisch in den Blick. Sie orientiert sich dabei im wesentlichen am Aufbau des Lectura-Textes, in den S. die Überlegungen der anderen Sentenzenkommentare einträgt. Der Verfasser bietet dem Leser zuerst eine gründliche historische Einführung in die Problematik (eine „Problemtopologie“, wie er sie nennt). Im weiteren behandelt er dann die Grundfragen (Kap. 2), die Kontingenz und den Willen (3) sowie erkenntnistheoretische Anschlussprobleme (4). Die Arbeit wird mit einem Resümee abgeschlossen, in dem der Verfasser die scotische Kontingenzlehre rekapituliert und (gestützt namentlich auf die Auffas-

sung von L. Honnefelder) in weitere Zusammenhänge der Entwicklung der europäischen Philosophie einordnet.

Das vor den Augen des Lesers sich langsam aufbauende Ganze der scotischen Kontingenzlehre besteht teilweise aus bereits bekannten, teilweise aus durch die bisherige Forschung unberührten (hauptsächlich aus der Reportatio magna geschöpften) Elementen. Das Neue ergänzt das bereits Bekannte, ohne dessen Grundriß zu ändern. Dem Verfasser gelang es, klar nachzuweisen, daß die Reportatio magna keinen völlig neuen Entwurf der scotischen Kontingenzlehre bietet, sondern daß Scotus in dieser Schrift die grundsätzlich bereits in der Lectura entwickelte Kontingenzkonzeption nur auf weitere Fragen anwendet. Vom methodologischen Standpunkt aus hat sich der Verfasser um eine nüchterne, genaue, völlig zuverlässige Darstellung der scotischen Lehre bemüht. Ich stimme seiner erschöpfenden Darstellung der scotischen Lehre zu. Die folgenden zwei Bemerkungen, die ich zu seinen Ausführungen mache, betreffen nur relativ unbedeutende Nebensachen.

Bei der Erörterung der scotischen Kritik des „ideentheoretischen Ansatzes“ bemerkt S.: *„Die zeitliche Indizierung ist [nach Scotus – Sous.] von großer Bedeutung für die Verwirklichung eines möglichen Sachverhaltes: „Platon“ wäre nicht Platon, wenn er nicht in einer ganz bestimmten historischen Konstellation Schüler des Sokrates und Lehrer des Aristoteles gewesen wäre.“* (137) – Das Beispiel Platon, das der Verfasser hier nennt, scheint anzudeuten, daß Scotus seiner Meinung nach eine der heutigen Bedeutungstheorie der Eigennamen ähnliche Lehre verfochten hätte. Das ist jedoch nicht der Fall. Scotus' Meinung (vgl. Ordinatio 1, d. 22, ed. Vat. V, 339f., Lectura ibid., ed. Vat. XVII, 301f.) ist, daß mit einem Eigennamen „haec essentia“ bezeichnet wird, und zwar sogar auch in dem Falle, daß der Benutzer des Namens „überhaupt nicht imstande wäre, dieses Wesen zu erfassen.“ Scotus' Lehre ist in diesem Punkte der zu unserer Zeit von S. Kripke konzipierten sog. Kausal-Theorie der Eigennamen sehr ähnlich. Das bestätigt Söder indirekt sogar selbst, indem er in einem anderen Zusammenhang (174) bemerkt: *Der Sinngehalt von Mensch ist mit dem der Seligkeit formal komposibel, ganz gleich ob die menschlichen Individuen „Sokrates“, „Petrus“ oder „Judas“ heißen. Die prinzipielle Verbindbarkeit der Termini Petrus und Seligkeit oder Judas und Seligkeit wird vom göttlichen Intellekt wahrheitsneutral erkannt und als solche dem Willen vorgestellt. Der göttliche Wille wählt frei, ob er*

diese mögliche Verbindung annimmt oder zurückweist, das heißt: ob er etwa Petrus beseligt oder Judas von der Seligkeit trennt und verwirft. Nebenbei bemerkt: Aus dem Text, auf den sich Söder bei dieser Feststellung stützt (vgl. a. a. O. Anm. 135), geht klar hervor, daß Scotus *possibilia individualia* zuließ. Eine solche Voraussetzung führt bekanntlich zu schwierigen Folgen: es hängt dann nur vom göttlichen Willen ab, ob z.B. Sofronikos der Vater von Sokrates oder umgekehrt Sokrates der Vater von Sofronikos ist!

Die zweite Bemerkung betrifft die Weise, auf welche S. die Kontingenz-Lehre des Thomas von Aquin dem Leser vorstellt. Ich würde Söders an mehreren Stellen zerstreute Darstellung der thomasischen Lehre folgenderweise zusammenfassen: Gott als *causa prima* verursacht notwendig, Die von ihm abhängigen *causae secundae* verursachen auf eine weniger vollkommene Weise, wobei die Vollkommenheit der Kausalität mit zunehmender „Entfernung“ von der Erstursache abnimmt. Wenn die Ursachenkette die sublunare Welt „erreicht“, sind die Ursachen bereits so unvollkommen, daß sie in ihrer Wirkung behinderbar sind, und es kommt mehr oder weniger oft vor (= „contingit“), daß sie sich in ihrer Wirkung gegenseitig behindern. Die Folge ist, daß solche Ursachen nicht immer auf dieselbe Weise tätig sind, worin eben ihre „Kontingenz“ besteht.

Eine solche Darstellung der thomasischen Lehre ist m. E. nur teilweise richtig. Thomas von Aquin unterscheidet nämlich zweierlei kontingente Ursachen. Die einen (es handelt sich um diejenigen, die Söder ausschließlich berücksichtigt) sind aus Unvollkommenheit und Mangel kontingent. Bei den anderen (die Söder außer acht gelassen hat) ist die Kontingenz im Gegenteil ein Resultat ihrer Vollkommenheit. Thomas schreibt: *Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione procedit: non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet* (Contra gentes III, 73). Zum Begriff der Willensfreiheit gehört nach Thomas „potestas ad diversa“ (De malo q. 16, a 5c). Diese „diversa“ können erstens so aufgefaßt werden, daß sie zeitlich nacheinander folgen, wenn z.B. jemand jetzt nicht will, was er früher wollte: *aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit, quod prius volebat* (ebenda). Die dadurch gegebene „diachrone“ Kontingenz gehört jedoch nach Thomas' Meinung nicht zum Wesen der Willensfreiheit. Wesentlich gehört zu dieser Freiheit, daß *voluntas non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin quantum est de se possit ferri in aliud* (ebenda). Es ist klar, daß

Thomas hier jedem (und zwar nicht nur dem in der sublunaren Welt lokalisierten menschlichen) Willen den Charakter einer Ursache zuschreibt, die synchron kontingente Wirkungen zu setzen imstande ist. Bekanntlich hat Thomas von Aquin diesen Gedanken nur unzureichend ausgenützt und weitergeführt. Das Verdienst, eine zusammenhängende Theorie des Kontingenten geliefert zu haben, gehört offensichtlich erst Johannes Duns Scotus. Echte Alternativentwürfe stellen m.E. die Lehren der beiden Denker in diesem Punkt nicht dar.

Wenn Scotus bei der Lösung einer Frage gegnerische Meinungen anführt, benützt er bei deren Formulierung hie und da Zitate aus fremden Werken. Dies gab nach Söder der bisherigen Forschung den Anlaß diese gegnerischen Meinungen einem gewissen Urheber, z.B. Thomas von Aquin, zuzuweisen. Söder bemerkt dazu kritisch: *Es geht Scotus nicht primär um eine Auseinandersetzung mit dem einen oder anderen (Autor), sondern um eine Kritik am Grundtypus dieser Ansätze, die nicht nur von den genannten Exponenten, sondern von weit größeren Kreisen verfochten wurden* (128). Diese Bemerkung halte ich für sehr berechtigt und würde sogar noch einen Schritt weiter gehen: Es scheint mir nämlich, daß Scotus manchmal auf Grund eines fremden Zitates eine Lehre formuliert, welche möglicherweise in dieser Form von niemandem je verfochten wurde. Seine Absicht scheint sich in solchen Fällen darauf zu beschränken, sich einen Hintergrund zu schaffen, auf dem seine eigene Lehre deutlicher wird.

Nahezu zugleich mit Söders Buch sind zwei andere einer sehr ähnlichen Problematik gewidmete Beiträge erschienen. In der Zeitschrift *Wissenschaft und Weisheit* (61, 1998, 99–136) wurde unter dem Titel *Freiheit und Kontingenz in der Ordinatio I*, 39 ein Beitrag von A. Vos, H. Veldhuis, E. Dekker, N. W. den Bok und A. J. Bek veröffentlicht. Die Autoren, Mitglieder der Research Group John Scotus in Utrecht, haben schon 1994 eine englische Übersetzung und bedeutende Analyse der *Lectura I*, 39 des Scotus geliefert. Der neuere Beitrag bildet ein Parallelstück zur vorhergehenden Arbeit, da er die *Ordinatio*-Version des scotischen Kontingenz-Traktates untersucht und ins Deutsche überträgt. Diesen (einen Teil seines eigenen Themas behandelnden) Beitrag konnte Söder in seiner Arbeit nicht mehr berücksichtigen. Soweit ich sehe, unterscheiden sich die unabhängig erreichten Resultate von A. Vos und seinen Mitarbeitern in deskriptiver Hinsicht kaum von dem, wozu J. R. Söder in den entsprechenden Passagen seiner breiter angelegten Arbeit gelangt. Wichtig

ist allerdings die Bemerkung von A. Vos, daß sich nämlich der Begriff „Kontingenz“ (und – wie ich ergänzen würde – auch der Begriff „Notwendigkeit“) bei Scotus auf tatsächliche Sachverhalte bezieht. Nun kann man zwar sagen – so A. Vos –, daß diese Sachverhalte ihre Tatsächlichkeit dem Willen Gottes verdanken. *Ihr modal-ontologischer Status der synchronen Kontingenz jedoch hängt nicht vom Willen Gottes ab ... Sowohl tatsächliche als auch mögliche Sachverhalte sind entweder kontingent oder notwendig, und zwar unabhängig davon, ob sie durch Gottes Willen gewollt und realisiert sind oder nicht.* (a. a. O., 125)

Diese Einsicht (abgesehen von der Frage, ob es angebracht ist, im Falle der Possibilien von *synchroner* Kontingenz zu sprechen) halte ich für zutreffend. Scotus selbst hat diesen Punkt (wie Söders synthetisierende Rekonstruktion seiner Lehre andeutet) nicht berührt. Schon sein unmittelbarer Schüler, Franciscus de Mayronis, unterscheidet jedoch in seinem Traktat *De esse essentiali et existentiae* zweierlei Modalitätsbegriffe: Einerseits Notwendigkeit und Kontingenz im überlieferten, nur auf existierende Sachverhalte anwendbaren Sinn, andererseits Notwendigkeit (bzw. Kontingenz) „*largo modo*“, die dann auch im Bereich der Possibilien anwendbar sind (vgl. *Illuminati Doctoris Francisci de Maironis ... questiones quodlibetales*, a. 8, q. 18, in: *Preclarissima ... scripta ... Francisci Maironis, Venetiis 1529*, fol. 244).

Die andere der zwei erwähnten Veröffentlichungen ist der Sammelband: E. P. Bos (Hrsg.) *John Duns Scotus: renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (May 23 and 24, 1996), in: *Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, hrsg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Band 72, 1998, Amsterdam-Atlanta 1998. Von den in diesem Sammelband vorliegenden Beiträgen ist thematisch mit dem hier besprochenen Werk von Söder der Artikel von A. J. Beck (*Divine Psychology and Modalities: Scotus Theory of the Neutral Proposition*, a. a. O., 123–137) am nächsten verwandt. A. J. Beck benützt bei seiner Arbeit (die sich thematisch hauptsächlich mit dem letzten Kapitel des Buches von Söder deckt) neben der *Lectura I*, 39 auch die entsprechenden Stellen in der *Ordinatio* (die *Reportatio magna* läßt Beck außer Betracht). Beck kommt zu Ergebnissen, die mit denen Söders übereinstimmen oder die ihnen wenigstens nicht widersprechen.

In methodologischer Hinsicht bringt Söders genaue, überwiegend deskriptiv eingestellte Arbeit, die in Bonn als Dissertation eingereicht wurde, in

einer gewissen Richtung die bekannten Standardwerke von L. Honnefelder über Duns Scotus in Erinnerung.

Söders Werk bedeutet sicher nicht das letzte Wort bezüglich der scotischen Kontingenzlehre, der Verfasser hat jedoch eine zuverlässige Grundlage geschaffen, worauf sich von nun an jede weitere Forschung stützen können.

Stanislav Sousedik (Prag)

Stephan Meier-Oeser, Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit (= Quellen und Studien zur Philosophie, hg. von J. Mittelstraß, G. Patzig, W. Wieland, Bd. 44), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1997, 483 S., ISBN 3-11-015526-5.

Die Geschichtsschreibung der Semiotik ist eine junge Disziplin. Dennoch hat sie bereits viele Dogmen hervorgebracht. Mit einer ganzen Reihe von falschen Überzeugungen gebrochen zu haben ist ein großes Verdienst der Habilitationsschrift von Stephan Meier-Oeser. Sie zeichnet für die Zeit vom 12. bis zum 18. Jahrhundert die Geschichte des Zeichenbegriffs in der Philosophie nach. Ein thematischer Schwerpunkt liegt dabei auf den Bestimmungen, die der Zeichenbegriff erfährt, sowie auf den zeichentheoretischen Diskussionen, die zu Veränderungen der Begriffsbestimmung führten. Historische Schwerpunkte bilden die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts mit Roger Bacon und Ps.-Robert Kilwardby und das 17. Jahrhundert mit den Scholastikern Francisco de Araújo und Johannes a Sancto Thoma, der protestantischen Schulmetaphysik sowie Descartes, Malebranche, Berkeley und Leibniz. Das Verbindungsstück zwischen diesen Schwerpunkten bildet die Geschichte des Zeichenbegriffs in der Logik des 14., 15. und 16. Jahrhunderts. Das 18. Jahrhundert ist Gegenstand zweier kurzer Ausblicke.

Als Quelle der mittelalterlichen Zeichentheorie behandelt Vf. im ersten Kapitel einschlägige Schriften des Augustinus und des Boethius. Texte, die die Natur des Zeichens reflektieren, ließen sich bis weit in die vorsokratische Zeit zurückverfolgen. Als philosophischen Begriff gebrauche indes zuerst Parmenides den Zeichenbegriff. Den zweiten und für die Textauswahl entscheidenden Einschnitt stelle aber Augustins Werk dar: „Erst mit der von Augustinus formulierten Zeichendefinition verbindet sich der Anspruch, alle Arten von Zeichen, die natürlichen Indizes ebenso wie die

willkürlich eingesetzten Zeichen, zu bestimmen. Und es ist dieser augustinische Begriff des signum, von dem die scholastische Tradition ausgeht und auf den sie sich, affirmativ oder kritisch, stets beziehen wird. Sofern hier ältere semiotische oder semantische Ansätze virulent werden, sind sie im wesentlichen über Augustinus und Boethius vermittelt.“ (XVI) Augustinus orientiere sich bei seiner Definition des Zeichens als eines Dinges, das neben dem Erkenntnisbild, das es den Sinnen mitteilt, aus sich heraus etwas anderes in das Denken kommen läßt, an gebräuchlichen Definitionen des Zeichens. Er fasse es aber so, daß nicht nur wie bei Aristoteles und den Stoikern das indexikalische Zeichen, die Prämisse in einem unvollständigen Schluß, sondern ebenso artikuliert sprachliche Laute darunter begriffen sind. Vf. gibt jeweils klare Zusammenfassungen der zeichentheoretischen Darstellungen in *De dialectica*, *De magistro*, *De doctrina christiana* und *De trinitate* und versucht dabei eine Erklärung für das Nebeneinander von zeichenkritischer Haltung (*De magistro*) und der Betonung der Notwendigkeit von Zeichen für die Erkenntnis (*De doctrina christiana*): Augustin halte an der Überzeugung fest, daß Zeichen keine ‚Ersterkenntnis‘ vermitteln könnten, das „zum natürlichen Auftreten und zur natürlichen Beziehung zwischen dem Zeichen-Ding und dem bezeichneten Etwas die Kenntnis oder Erfahrung jener Beziehung hinzukommen muß, damit das Ding tatsächlich als Zeichen genommen und so zum Zeichen von etwas für jemanden wird“ (29). Deutlich knapper als die Darstellung Augustins fallen die Ausführungen zum Beitrag des Boethius aus. Dieser bleibe, anders als Augustin, „gemäß der Vorgabe des Aristotelischen Textes auf eine Theorie der *significatio*, der sprachlichen Bezeichnung, beschränkt“ (37). Es deute sich indes bei ihm eine „einheitliche Organisation der Elemente des *ordo orandi* in der Begrifflichkeit des Zeichens an“ (39). Die Semiotik des Mittelalters erhält durch Boethius eine von Augustin historisch und systematisch unabhängige Quelle.

An Petrus Abaelardus expliziert Vf. im zweiten Kapitel weniger eine ausgearbeitete mittelalterliche Zeichentheorie als vielmehr die Parteinahme der scholastischen Philosophie für eine rationale Theorie des Zeichens und seiner Funktion sowie gegen ein symbolisch-allegorisches Denken. Er belegt dies in sehr knapper Weise an der Zeichenklassifikation Abaelards und an einigen begrifflichen Unterscheidungen wie der zwischen *institutio* und *impositio*, um dann von Abaelard zu einer ausführlichen Darstellung der Zeichentheorie der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, genauer den

einschlägigen Texten von Roger Bacon und Ps. Robert-Kilwardby überzuleiten. Diese waren in jüngerer Zeit häufiger Anlaß zu philosophiehistorischer Darstellung, da sie als einzige ihrer Zeit längere Texte zur Zeichentheorie verfaßt haben. Wie schon andere Interpreten vor ihm betont Vf., daß beide Autoren die augustinische Definition insofern korrigieren, als sie auch nichtsinnliche Entitäten wie die Konzepte als Zeichen zulassen. Hatten aber J. Pinborg und J. Biard in diesen Texten einen Beleg für eine Vorbereitung auf die Erneuerung der Semiotik durch Wilhelm von Ockham gesehen, wie sie sich in Oxford schon im 13. Jahrhundert abgezeichnet habe, so insistiert Vf. darauf, daß Ps.-Kilwardby-Texte gerade auch in Paris stark rezipiert worden seien (65 FN 105). Zudem betonten auch Autoren wie Nicolaus von Paris, Lambert von Auxerre oder Aegidius Romanus den Zeichencharakter der Konzepte (78f.). Die Darstellung der hochmittelalterlichen Zeichentheorien wird beschlossen durch eine Auseinandersetzung mit Ockham, bei dem der Gedanke vom Zeichencharakter der Konzepte zur Lehre von der *oratio mentalis* ausgeweitet wird. Dem Denken wird damit eine der gesprochenen Sprache analoge Struktur zugeschrieben, es kann zeichentheoretisch und grammatikalisch rekonstruiert werden.

Vf. macht im dritten Kapitel zum Zeichen in der Logik des 15. und frühen 16. Jahrhunderts deutlich, daß die Ockhamschen Konstruktionen keineswegs prägend für das späte Mittelalter geworden sind. Semiotische Wortführerschaft spricht er vielmehr der Schule von Johannes Maior zu; auch Johannes Buridanus, Pierre d'Ailly oder John Wyclif seien für den semiotischen Diskurs maßgeblich geworden. Denn anders als in Ockhams Bestimmung des Zeichens stehe in der Logik des späteren Mittelalters nicht der Bezug des Zeichens zum Referenten im Vordergrund, sondern der Bezug zum Erkenntnisvermögen. Das Zeichen ist nicht wie bei Ockham in erster Linie dadurch bestimmt, daß es innerhalb einer Proposition Funktion ausüben kann, sondern dadurch, daß es etwas denken läßt (*signum est res faciens cogitare*). Auch der Zeichencharakter der Konzepte wird in gewisser Weise wieder in Frage gestellt. Dies drückt sich zunächst (z. B. bei Pierre d'Ailly) in der Unterscheidung zwischen einem *significare formaliter* und einem *significare instrumentaliter* aus. Bei Domingo de Soto jedoch kann „im eigentlichen Sinn des Wortes nichts auf formale Weise repräsentiert oder bezeichnet“ (137) werden, nur das instrumentelle, das sinnlich wahrnehmbare Zeichen ist Zeichen im Vollsinn.

Inhaltlich und in ihrer Begrifflichkeit knüpft die Zeichentheorie der frühen Neuzeit an die mittelalterliche Scholastik an. Vf. macht im vierten Kapitel, das die posttridentinische Scholastik behandelt, aber deutlich, daß entgegen der allgemeinen Tendenz zur Straffung der Logik gerade im 17. Jahrhundert umfangreiche und geschlossene Zeichentraktate entstehen. Dabei lassen sich entsprechend den verschiedenen Schulzugehörigkeiten funktionale Zeichenkonzepte (bei den *Cominibricenses*) von relationstheoretischen (bei den Thomisten Francisco de Araújo und Johannes a Sto. Thoma) unterscheiden. Die Auseinandersetzung mit der *Ars Logica* des Johannes a Sto. Thoma stellt eines der Zentralstücke der Untersuchung dar. Dieser spanische Thomist hatte zwar den nachgeordneten, instrumentellen Charakter der Zeichen betont, gerade damit aber nachdrücklich ihre eminente Bedeutung für die Logik hervorgehoben: Da „alle Instrumente, deren wir uns zum Erkennen und zum Sprechen bedienen, Zeichen sind, muß der Logiker, um seine Instrumente ... exakt zu kennen, auch wissen, was ein Zeichen ist“ (214). Vf. zeigt, wie mit Johannes die Orientierung an der Tätigkeit des *significare* zugunsten eines Ausgangs vom Zeichen (*signum*) als einer Sache (*res*) aufgegeben wird und spricht deshalb von einer Metaphysik des Zeichens. Die Diskussionen der Schulen bereiten auch den Weg zum Zeichenmodell der Logik von Port-Royal. Letzteres ist nicht, wie Vf. gegen Michel Foucaults These aus *Les mots et les choses* klarstellt, Ausdruck einer neuen dualistischen Theorie des Zeichens, die die komplexen symbolverliebten Assoziationsmechanismen der Renaissance in die Schranken weist, es ist vielmehr Resultat einer Parteinahme für die augustinische Konzeption und gegen das Formalzeichen.

In den innerprotestantischen Auseinandersetzungen um die Abendmahlslehre und dem Bedürfnis nach philosophischer Fundierung sieht Vf. die Grundlagen für das „zweite Zentrum der frühneuzeitlichen Zeichentheorie im Rahmen der Philosophie“ (308) (Kapitel V). Während die Calvinisten die Realdistinktion von Zeichen und Bezeichnetem behaupten, betonen die Lutheraner die Realpräsenz Christi im Abendmahl. Die Schwierigkeit des Zugleich von Präsenz und Zeichen prägt die Metaphysik auch noch dort, wo der kontroverstheologische Anlaß nicht mehr erkennbar ist, wie etwa bei Christian Wolff: „Ein Zeichen ist ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart, oder die Ankunft eines anderen Dinges erkennen kann, das ist, daraus ich erkennen kann, daß entweder etwas wirklich an einem Orte vorhanden

ist, oder daselbst gewesen, oder auch etwas daselbst entstehen werde.“ (332)

Was Vf. im Blick auf das frühe Mittelalter und den durch Abaelard repräsentierten Rationalisierungsprozeß als Randphänomen aus der ausgegrenzten geschichtlichen Betrachtung ausgeschlossen hatte, erfährt, wie im sechsten Kapitel ausgeführt wird, eine Würdigung im Rahmen der Naturphilosophie der Frühen Neuzeit. In der Signaturenlehre der hermetisch-platonischen Tradition dieser Zeit sind die Dinge Zeichen im Buch der Natur. Paracelsus und Jacob Böhme suchen nach Ähnlichkeiten und Analogien, um sie für die Physiognomie und auch die Pharmakologie fruchtbar zu machen. Francis Bacon sieht den Wert der induktiven Methode darin, die wirklichen Ähnlichkeiten der Einzeldinge zu betrachten, um ohne voreilige Abstraktionen zu den wahren Signaturen der Dinge vorzuschreiten. An Descartes, Cudworth, Cordemoy und Clauberg zeigt Vf. die nachhaltige Bedeutung der Zeichentheorie für die neuzeitliche Erkenntnistheorie und Metaphysik auf. Für sie alle ist das arbiträre Zeichen Modell für die Verbindung zweier Substanzen. Wie in Descartes' Dioptrique deutlich werde, wird der Wahrnehmungsvorgang nach dem Vorbild der Deutung von arbiträren Zeichen gesehen. Diesen Gedanken steigere Berkeley, indem er die *res extensa* selbst als System willkürlich eingesetzter Zeichen auffasse. Die arbiträren Zeichen dominieren auch die Leibnizschen Theorien. Vf. hebt in Abgrenzung von Hobbes und Locke hervor, daß für Leibniz die Zeichen konstitutive Elemente des Diskurses sind; sie träten nicht erst zu in sprachfreiem Denken entwickelten Ideen hinzu; die Gleichzeitigkeit abstrakter Gedanken und sinnlicher Zeichen sei vielmehr durch die prästabilierte Harmonie gefordert. Die Sprache ist für Leibniz und erst recht für Thomasius, Wolff und Golling nicht mehr nur verantwortlich für eine etwaige Deformation der intellektuellen Erkenntnis, sie ist vielmehr notwendiges Moment ihrer Formierung (vgl. 420).

Meier-Oeser unterstreicht mit seiner Habilitationsschrift eindrucksvoll seine umfassende Gelehrsamkeit auf dem Feld der Geschichte der philosophischen Zeichentheorie, die er bereits in einigen einschlägigen Beiträgen zum Historischen Wörterbuch der Philosophie und in seinem Beitrag zum Handbuch der Semiotik (R. Posner/K. Robering/T.A. Sebeok (Hrsg.), *Semiotik*, Berlin-New York 1997) bewiesen hatte. Zugleich wird aber auch deutlich, daß Vf. in der Fülle des Stoffes und beim Durchgang durch die Theorien vieler Jahrhunderte den Blick für philosophische Grundsatzfragen bewahrt. Das Ringen zwischen verschiede-

nen Zeichenkonzepten und divergierenden Klassifikationsmustern erscheint bei ihm nicht als evolutionärer oder revolutionärer Prozeß, sondern als ständiges Hin und Her. Noch nie in der Historiographie der Semiotik wurde dabei die Frage nach dem Zeichencharakter der Mentaltermini, das Verhältnis von Darstellung und Bezeichnung und die Erkenntnisfunktion der Zeichen über eine so weite zeitliche Distanz verfolgt. Vf. bricht mit einer ganzen Reihe verbreiteter falscher Meinungen. So setzt er den Akzent bezüglich des frühen Mittelalters nicht auf Symbolspekulationen, sondern auf Konzepte sprachlogischer Rationalität. Die Erneuerung der Semiotik im späten 13. Jahrhundert ist für ihn nicht allein Produkt des Oxford-Milieus; der Beitrag Ockhams steht nicht im Zentrum des 14. Jahrhunderts, sondern ist nur einer und wirkungsgeschichtlich nicht der maßgebliche.

Vf. läßt eine so große Zahl von Autoren zu Wort kommen, daß es nicht leicht fällt, seine Auswahl und die geschichtliche Trasse, die er zieht, zu kritisieren. Probleme ergeben sich allerdings aus einigen methodischen Vorentscheidungen, die er trifft, ohne Alternativen zu diskutieren. Dies sind die Beschränkung auf die *philosophische* Karriere des Begriffs „Zeichen“ und der Verzicht auf die „Freilegung impliziter Zeichentheorien am Bestand der philosophischen Tradition“. Gegen die implizite Zeichentheorie scheint ihm vor allem die Schwierigkeit der Stoffmenge zu sprechen: „Denn wo sich das Feld der expliziten Zeichentheorie als derart umfangreich und intensiv kultiviert erweist, scheint es methodisch ratsam, die sogenannten ‚impliziten Zeichentheorien‘, ohnehin zumeist nachträgliches Konstrukt und Projektion, beiseite zu lassen.“ (XVI) Die Beschränkung auf die *philosophische* Karriere des Zeichenbegriffs wird nicht eigens erläutert. Die wenigen Hinweise und Ausführungen, durch die Vf. die selbstauferlegte Beschränkung überschreitet – insbesondere der Rückgriff auf die Sakramententheologie für die Darstellung der protestantischen Schulmetaphysik (308–332) und der Hinweis auf die Medizinsemiotik (193 FN 81) –, zeigen schon die Problematik dieser Begrenzung. Denn so wie sich der „komplexe Prozeß der Ablösung der neuzeitlichen Naturwissenschaft von der älteren Naturphilosophie und der *magia naturalis* in erheblichem Maße auf der Grundlage sich wandelnder Zeichenkonzeptionen“ (XVIII) vollzieht, so wandeln sich auch Zeichenkonzeptionen auf der Grundlage einzelwissenschaftlicher Forschung; der Zeichenbegriff gehört zu jenen Begriffen der Philosophie, die nicht in der Philosophie entstanden sind und deren

philosophische Reflexion stets neue Impulse aus der Lebenswelt und den Wissenschaften erhielt.

Die Skepsis gegenüber der impliziten Zeichentheorie ist gut verständlich angesichts pansemiotischer Tendenzen, alle realen und gedanklichen Relationen als Zeichenrelationen zu reformulieren. Gleichwohl ist das Anliegen des Vf. kein rein begriffsgeschichtliches, sondern auch ein problemgeschichtliches, wie in den Kapiteln deutlich wird, die das Verhältnis von Signifikation und Repräsentation darstellen. Auch Begriffe wie Symbol, Signal, Bild oder Spur sind daher zeichentheoretische Begriffe. Wenn Autoren wie Plotin den Zeichenbegriff vermeiden oder andere wie Ernst Cassirer dem Symbolbegriff den Vorrang geben, so gehören ihre Erörterungen gleichwohl zur Geschichte der Semiotik und wirken auch auf die Geschichte des Zeichenbegriffs zurück.

Unklar bleibt, ob der Ausschluß der impliziten Zeichentheorie zur ausschließlichen Bearbeitung von zeichentheoretischen Traktaten führen soll. Dies würde erklären, warum Autoren wie Alanus ab Insulis, Bonaventura, Thomas von Aquin, Wilhelm von Auvergne oder Dante Alighieri nicht oder nur am Rande erwähnt werden, obwohl sie Beachtliches zur Problem- und Begriffsgeschichte beigetragen haben. Freilich kann, wie Vf. selbst bemerkt, „angesichts der immensen Fülle des in großen Teilen noch unbearbeiteten Materials ... auch die vorliegende Darstellung der Geschichte der Zeichenkonzeptionen nur selektiv und unvollständig sein“ (XX). Gleichwohl wäre für alle Leser und gerade für nachfolgende Forscher der Hinweis auf die Selektionen und die genauere Erörterung ihrer methodischen Hintergründe von Nutzen. So oder so aber ist Meier-Oesers Arbeit als ein Standardwerk zur Historiographie der Semiotik anzusehen. *Michael Fuchs (Bonn)*

Nuccio Ordine, Giordano Bruno und die Philosophie des Esels, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, 266 S., ISBN 3-7705-3341-0.

Metaphern geben immer etwas zu denken. Sei es das Bild des Staatsschiffs oder der Welt als Uhrwerk, in Metaphern bündeln sich und kondensieren die unterschiedlichsten Sinnbezüge und Bedeutungsebenen. Einer besonderen Metapher widmet sich Nuccio Ordine, Professor für Literaturtheorie, in seinem (1987 auf Italienisch bei Liguori im Original erschienenen) Werk über die Philosophie Giordano Brunos. Besonders ist diese Metapher, die Ordine oftmals lieber Symbolisierung

nennt, weil sie nicht ein unterscheidendes *Verhältnis* zwischen menschlichen und tierischen Vermögen darzustellen versucht, sondern weil sie den Menschen *als* Tier darzustellen trachtet (63). Diese Identifizierung ist nicht ganz untypisch für die Renaissance, nannte Pico della Mirandola den Menschen doch ein Chamäleon, aus dem später der Hobbessche Wolf wurde. Dazwischen nun liegt das Symbol des Menschen als eines „Esels“. Ihm gilt Ordines Aufmerksamkeit.

Ist sich Ordine auch bewußt, einen schwierigen Weg eingeschlagen zu haben, so ist er dennoch überzeugt, daß sich aus der Analyse der Verwendung des Eselsymbols bei Bruno die „Grundelemente einer Erkenntnistheorie“ (15) gewinnen lassen, die einen neuen und frischen Zugang zu den Philosophemen des Nolaner ermöglichen. Die auffallende Präsenz des Eselbildes in den Schriften Brunos veranlaßt den Autor zunächst in einem historischen und philologischen Rekurs dazu, die „semantische Vieldeutigkeit“ der „Symbolgestalt des Esels“, die ihn „in gewisser Hinsicht zum idealen Symbol für die *coincidentia oppositorum* macht“, zu heben (31). Neben solchen Gegensatzpaaren wie wohlthätig/dämonisch oder stark/demütig findet Ordine vor allem das von wissend/unwissend als Charakterisierung des Esels seit Ovid und Cicero vorherrschend. Gerade dieses Gegensatzpaar werde für Bruno relevant und transformiere sich in ein Bild, das sowohl den positiven (wissenden) als auch den negativen (unwissenden) Esel enthält. In dieser „doppelsinnigen ‚positiven‘ und ‚negativen‘ Valenz“ und diesem Changieren im semantischen Gehalt des Esels eröffne sich nicht nur der „Raum des Vielfältigen“ und werde Bewegung möglich, sondern werde auch die *coincidentia oppositorum* erfaßt, daß nämlich „beide ‚alles in allem‘ sind“ (52–53).

Wird damit zumindest angedeutet, daß, wie etwa bei Cusanus, Pico und Marsilio Ficino, der Wissende immer auch der Unwissende ist und der Unwissende der Wissende, so beginnt sich bei Ordine (überraschend) eine Konstellation zu entwickeln, die Wissen und Nicht-Wissen separiert und statisch entgegengesetzt. Aus dem wissenden, positiven Esel erwache für Bruno, so Ordine, das Bild desjenigen, der in Mühe und Arbeit „das Abenteuer der Erkenntnis“ (77) unternimmt und ruhe wie rastlos „die mühevoll Suchende nach den Wahrheiten, die sich uns entziehen“ (102) aufnimmt. Getreu der spätestens bei Giovanni Pico auftauchenden Bezeichnung exemplifiziert dieser heroisch und ohne Ende Strebende (121) die „*dignitas hominis*“ (79). Während aber nun, so Ordine, „die positiven Esel im Licht des Wissens leben, vege-

tieren die negativen in der Finsternis der Unwissenheit“ (80). Damit jedoch trennen sich die Wege (nach unten und oben) und interferieren gerade nicht mehr. Das Bild des Esels zerfällt in zwei radikal geschiedene und verschiedene Komponenten: „Die Fähigkeit, sich im Labyrinth der Differenzen positiv zu orientieren, weist noch einmal auf die Doppelbedeutung des Eseltums hin: Der fruchtlosen Eindimensionalität der negativen Esel wird die dynamische Mehrdimensionalität der positiven Esel entgegeng gehalten“ (107). Und kurz zuvor werden diese Gegensätze geradezu eingefroren: „Eine solche Weltanschauung schließt jede Möglichkeit der Veränderung aus: der Tier-Mensch ist dazu verdammt, für immer als Gefangener eines unbeweglichen, eindimensionalen Zustandes dahinzuvegetieren (...) Sie werden ewig (negative, A. T.) Esel bleiben“ (102).

Damit aber ist Entscheidendes geschehen. Das negative Element der Esel-Metapher wird in die völlig lichtlose und starre Finsternis verbannt und vom hellen Wissen überhaupt ausgegrenzt bzw. ausgeschlossen, während das positive Element für sich allein die „coincidentia oppositorum“ übernimmt. Denn der Heros kann nur strebend sich bewegen, weil er zugleich weiß, daß er nichts (d. h. die Wahrheit selbst) weiß, mithin der positive wie negative Esel (Licht und Finsternis) in einer Person ist. Wenn dem aber so ist und der positive Esel zugleich auch das Negative in sich trägt, dann ist Ordines Versuch der Definition und Isolierung eines (erkenntnistheoretisch) lichtlosen, unwissenden, finsternen, eindimensionalen ‚rein negativen‘ Esels bei Bruno gescheitert und verfehlt, unbeschadet der Notwendigkeit, Borniertheiten aufzuklären bzw. aufklären zu können. Den dümmsten aller Esel gibt es gerade nicht und kann es epistemologisch nicht geben, wie umgekehrt natürlich auch der ‚rein positive‘ Esel nicht existiert, er wäre denn das Ganze selbst, also Gott. Die Dialektik hat Ordine einen Streich gespielt, wenngleich man hinzufügen muß, daß die Ausführungen Ordines zur Erkenntnistheorie des (recht verstandenen) positiven Esels (115–157) letztlich nichts anderes zu Tage fördern, als was wir durch die Lektüre von Cusanus und Ficino, der nun massiv Bruno beeinflusst hat, nicht schon wüßten. So erstaunt es vielleicht auch nicht, daß Ordine ein zentrales Motiv der Esel-Metapher nicht erwähnt, nämlich das der Melancholie. Hätte er die seit dem 12. Jahrhundert einsetzende Verbindung von Esel und Melancholie, die uns Klibansky, Panofsky und Saxl gelehrt haben, berücksichtigt, wäre ihm aufgefallen, daß in der (von Dürer im Rekurs auf Ficino und Pico anschaulichst gestochenen) „dignitas hominis“

immer beides zugleich spielt, Größe und Verzweiflung des Menschen, das Licht und die Finsternis, Bewegung und Erstarrung.

Schließt Ordine an diese seltsam schrägen erkenntnistheoretischen Analysen noch einen Exkurs über die „Eselliteratur vor Bruno“ (158–184) an, so erreicht er im Kapitel „Die Entropie des Schreibens“ (185–217) literaturtheoretische Klasse. Hier entschlüsselt Ordine überzeugend und treffend die textualen Darstellungen und literarischen Strategien eines Denkens, das die unendliche Bewegung zwischen den Gegensätzen auf seine Fahnen geschrieben hat. Wie im Denken, Forschen und Suchen und im Universum nichts stabil bleibt, sondern sich im Übergang befindet und im Netz der Relationen ständig sich wandelt, so ist Brunos Stil und Sprachgebrauch ein Angriff auf Abgrenzung und Klassifizierung. „In einer Dialogstruktur, die jede endgültige Lösung verweigert, wird Brunos Wahrheit fließend, löst sich auf in kleine Elemente und lebt in völligem Einklang mit einem unbeständigen, prekären Universum“ (200). Daß sich daraus ein Verständnis von Wissenschaft generiert, das gegen das cartesianische Koordinatensystem der quantitativen Berechnung positioniert ist, zeigt das Abschlußkapitel (218–230), dem sich ein – auf sympathische Art nicht systematisch klassifizierter – Bildteil anschließt, an dessen Darstellungen zum „Esel“ der Leser seine „curiositas“ ausleben kann (232–264). Man hätte sich am Ende des Bandes – und das ist nur eine Marginalie – allerdings doch eine Literaturliste gewünscht, die die, in den zahlreichen Fußnoten recht anstrengend zu eruirenden, Sekundärwerke übersichtlich aufführt.

So bleibt das Urteil über die „Philosophie des Esels“, zu der Ilya Prigogine und Eugenio Garin zwei kurze Geleitworte verfaßt haben, ambivalent. Während die philosophischen Analysen durchaus verwirrend und unscharf sind und nicht einzulösen vermögen, was sie versprechen, überzeugt der literaturwissenschaftliche Teil mit Eleganz und Präzision. *Alexander Thumfart (Erfurt)*

Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag, hg. v. Frank Grunert und Friedrich Vollhardt (= Frühe Neuzeit, Bd. 45), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, X + 467 S., ISBN 3-484-36545-5.

Aufklärung lebt von der Polyphonie ihrer Stimmen. Passend ist es daher, einem renommierten Erforscher der philosophischen Aufklärung ge-

burtagshalber eine Komposition zu dedizieren, die diese Polyphonie zu Gehör bringt. Das anzuzeigende Buch stellt freilich nicht nur für den Privatgebrauch des Jubilars, sondern ebenso für Außenstehende eine stimmige Gabe dar. Die Beiträge – es sind insgesamt 28 – werfen verschiedene, manchmal aneinander gespiegelte, manchmal einander gegenseitig blendende Lichter auf ein weites, „Aufklärung als praktische Philosophie“ übertiteltes Feld. Auch wenn der Hauptteil dem mitteleuropäischen Denken des späten 17. und des 18. Jahrhunderts gewidmet ist, klingen Ober- und Untertöne an, die sich nicht streng in diesen historisch-geographischen Rahmen einfügen. So räsonniert *Volker Gerhardt* eingangs mit Nietzsches Schützenhilfe über die Modernität des Sokrates, während *István György Tóth* über die Lese- und Schreibfertigkeiten der Bauern im Ungarn des Ancien Régime unterrichtet. Überhaupt wird der Begriff der praktischen Philosophie von manchen Beiträgen in wahrhaftig praktische Disziplinen hinein verlängert, so etwa bei *Uta Janssens-Knorschs* Eingehen auf die pädagogischen Ideen von *Marie Leprince de Beaumont* (die unter anderem auch das zu vielfachen Hollywood-Ehren gelangte, moralisierende Märchen *La Belle et la Bête* verfasst hat), oder bei *Klaus Luigs* Rekapitulation von Leibnizens Erbrechtskonzeptionen. Für komparative Abhandlungen scheint sich *Leibniz* besonders gut zu eignen: *Rainer Specht* diskutiert dessen Wissenschaftstheorie im Vergleich mit derjenigen *Lockes*, für den „die sogenannte Naturwissenschaft nur eine wissenschaftsähnliche Veranstaltung“ (62) sei. *Lockes* Werk trachte nach „Verbesserung der Lebensbedingungen des Menschen“ und nach der „Befreiung von ideologisch missbrauchten Schulphilosophien“ (68), wogegen *Leibniz* an einer „Neuinterpretation des Bestehenden aus Liebe zur Kontinuität“ (69) interessiert sei. Einen anderen Blickwinkel wählt *Ursula Goldenbaum* in ihrer instruktiven Untersuchung zu dem durch *Caroline von Wales* vermittelten Briefwechsel zwischen *Samuel Clarke* und *Leibniz*. Darin kristallisieren sich die grundlegenden Differenzen zwischen der Newtonschen und Leibnizschen Welt- und Philosophieauffassung. *Goldenbaum* stellt die Debatte in den Rahmen von religiösen und konfessionellen Motiven, die sie auf beiden Seiten sorgfältig rekonstruiert. *Leibniz'* Kritik an *Newton* zielt nicht zuletzt darauf, diesen der Einführung von Wundern in die Physik zu verdächtigen, weil in dessen Weltmodell Gott gezwungen sei, „seine Uhr von Zeit zu Zeit aufzuziehen, andernfalls würde sie stehenbleiben“ (zitiert nach 398). *Goldenbaum* macht deutlich, dass dieses Be-

harren auf Gottes nach wie vor uneingeschränkter Eingriffsmacht ins Weltgeschehen auf *Newtons* puritanische und theosophische Ideen verweise. Und *Leibniz* mochte, in dieser Hinsicht wesentlich „aufgeklärter“ als der englische Kollege, derlei offenbarungstheologische Implikationen in der Sphäre der Welterklärung nicht dulden. Andererseits musste er sich selbst vorhalten lassen, das Substanzmodell, das seinem Weltbild (namentlich der prästabilierten Harmonie) zugrunde liege, sei reiner Scholastizismus – Scholastizismus, den er überdies dazu missbrauche, so abergläubische Dinge wie die Transsubstantiation beweisen zu wollen. Hier kehren also auch bei *Leibniz* die Wunder wieder. *Goldenbaum* gelingt es, aufzuzeigen, dass in der Auseinandersetzung zwischen *Leibniz* und *Newton/Clarke* die Positionen „Modernität“ und „Traditionalismus“ keineswegs so eindeutig verteilt waren, wie man seit *Voltaire*s Parteinahme für *Newton* zu glauben pflegt.

Ein Schwerpunkt des Bandes liegt auf *Christian Wolff*. *Jean Ecole* fragt (einmal mehr), ob dieser Fackelträger der deutschen Philosophie auch ein solcher der Aufklärung gewesen sei. Nach Auflistung einiger „aufklärerischer“ Züge hebt *Ecole Wolffs* Rezeption der Scholastik und dessen eigene, scholastische, mitunter auf Autoritätsbeweise gründende Methode hervor (41f.), um festzustellen, dass *Wolffs* Philosophie von Ambivalenzen regiert werde. *Ecoles* Leser könnten freilich mutmaßen, dass diese Ambivalenzen auf die Applikation eines normativen Aufklärungsbegriffes zurückzuführen und also retrospektiv konstruiert seien. Jedenfalls wähen sich andere Autoren des Bandes durchaus sicher, dass *Wolff* im Aufklärungszusammenhang, der zunächst nur einen historischen, aber keinen normativen Rahmen vorgibt, behandelt zu werden verdient. So widmet sich *Claude Weber* der Funktion von Exempeln in *Wolffs* metaphysischen Schriften. Den aufklärerischen Charakter von *Wolffs Oratio de Sinarum philosophia practica* (1721) – die *Wolff* bekanntlich nicht nur die abgefemte Feindschaft der Hallenser Theologen, sondern 1723 auch ein königliches Reskript eintrug, „binnen 48 Stunden, nach Empfang dieser Ordre, die Stadt Halle, und alle unsere übrige Königl. Lande, bey Strafe des Stranges“ (zitiert nach 331) zu räumen – wird kaum bestreiten, wer *Gerhard Sauders* erhellenden Beitrag zum Thema gelesen hat. Man mag bei diesem, in systematischer Hinsicht der theologisch konnotierten Vollkommenheitsidee gewidmeten Beitrag allenfalls eine sympathischere Darstellung der pietistischen Gegner *Wolffs*, namentlich *Joachim Langes* und *August Hermann Franckes* vermissen.

Jedenfalls verdiente die Frage bedacht zu werden, inwiefern deren Vorwurf an Wolffs Adresse, nämlich „die Vernachlässigung der Dogmatik“ (330), jenen Schwarzen Peter weiterreicht, den die Pietisten selber von der lutherischen Orthodoxie zugespielt bekommen hatten, eben gerade, zugunsten der (religiösen) Praxis die Dogmatik unter den Tisch fallen gelassen zu haben.

Als zu Wolff komplementäre Vorreitergestalt der Aufklärung ist *Christian Thomasius* (mit dem sich Werner Schneiders selbst eingehend beschäftigt hat) Gegenstand dreier Aufsätze. Wie im Falle Wolffs kann Thomasius' Zugehörigkeit zur historischen Epoche der Aufklärung durchaus bekräftelt werden, ist er doch nicht bloß der erste Universitätslehrer, der auf Deutsch eine Vorlesung hält, und prominenter Opponent aller Ketzermacherei, sondern überdies, wie *Wilhelm Schmidt-Biggemann* in seinen Betrachtungen über den 1699 veröffentlichten *Versuch von (sic) Wesen des Geistes* herausstellt, ein fideistischer Spiritualist. Schmidt-Biggemann zeigt einen recht unbekanntem Thomasius, dessen Geistesbegriff auch aus der Polemik gegen den Cartesianismus gespeist ist, aber doch im ganzen reichlich trübe bleibt. Schließlich entpuppt sich sein *Versuch* als ein „Erbauungsbuch“ (97). Ganz und gar auf der Höhe der Zeit erscheint Thomasius hingegen in *Jean Mondots* Aufsatz über jene erste deutschsprachige Vorlesung: *Welchergestalt man den Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen sollte?* (1687/88). Von der zivilisatorischen Überlegenheit Frankreichs ausgehend, plädiert Thomasius für ein immanentes Verständnis, die „Einfühlung“ (217) in die französische Geistesart. „Ihn interessiert weniger das weltmännische Flair der Franzosen als die Verheißung einer neuen Sittlichkeit.“ (220) Im Kontext der deutsch-französischen Interferenzen sollte auch *Roland Mortiers* Essai, die (deutsche) Aufklärung von den Lumières abzugrenzen, nicht unerwähnt bleiben. Der aufklärungsträchtigen Rechtslehre des Thomasius nähert sich *Hinrich Rüping* in einem Vergleich mit *Benedict Carpzow*, während *Friedrich Vollhardt*, von Thomasius abgelöst, der Geschichte naturrechtlicher Grundregeln im 18. Jahrhundert nachgeht. Überhaupt kommen die von der landläufigen Geistesgeschichte gern übergangenen, aber gerade in der praktischen Aufklärungsrealität äußerst wirkungsmächtigen *auctores minores* nicht zu kurz: Einen guten Einblick in das als „Universal-Kameral-Wissenschaft“ umschriebene Schaffen eines solchen Autors gibt *Horst Dreitzels* Porträt von *Johann Friedrich von Pfeiffer*. Dessen politische Theorie habe auf einem „konsequenten

sensualistischen Empirismus“ (153) gegründet und ließ, modern genug, die Ökonomie „als das einzige Feld menschlicher Glücks- und Interessenbefriedigung“ (154) offen. Bei Pfeiffer (so gut wie bei Garve) beobachtet Dreitzel eine zunehmende Identifikation von „Glück“ und „freier Tätigkeit“ (vgl. 168). *Johann Georg Walch*, mit dessen *Gedancken von Philosophischen Naturell* (1723) sich *Frauke Annegret Kurbacher* auseinandersetzt, sah demgegenüber nicht im freien Unternehmer, sondern ganz traditionsbewusst im Philosophen den eigentlichen Glücksspezialisten.

Einen luziden Abriss der Begriffsgeschichte von Glück im 18. Jahrhundert gibt *Frank Grunerts* Aufsatz über die damaligen Eudämonismusdebatten. Er setzt ein mit der Unterscheidung zwischen ewiger und zeitlicher Glückseligkeit, die Thomasius akzentuiert. Demgegenüber wollte *Andreas Rüdiger* den Ausdruck „Glückseligkeit“ für ein jenseitiges Gut reserviert wissen, dem hienieden bloße „Zufriedenheit“ gegenüberstehe (354). Auffälligerweise ist es gerade ein einflussreicher Theologe, nämlich der neologisch gesinnte *Johann Joachim Spalding*, der mit seiner 1748 erstmals erschienenen *Bestimmung des Menschen* Rüdigers „Dequalifizierung des irdischen Glücks“ rückgängig mache und „die strikte Entgegensetzung der beiden Glückseligkeiten tendenziell“ auflöse (356). Bei *Johann Christoph Gottsched* erwerbe sich der Tugendhafte „mit dem diesseitigen Glück zugleich das jenseitige“: „Eine offenbarungstheologische Vorbereitung auf die ewige Glückseligkeit wird damit im Grunde überflüssig; so daß hier zu beobachten ist, wie sich eine rationalistische Philosophie – geradezu handstreichartig – ein weiteres Stück ursprünglich theologischer Kompetenz zueignet.“ (359) Das führt zu einer fast technokratischen Auffassung von Glück; sowohl das diesseitige als auch das jenseitige wird herstellbar. Freilich seien schon bei Thomasius selber Anzeichen einer „Übermacht der Affekte“ unverkennbar, die die Leitkompetenz des Verstandes gegenüber dem Willen in Frage stellen sollte (vgl. 363). Letztlich macht erst, könnte man Grunert ergänzen, das in der Geschichtsphilosophie seit Mitte des 18. Jahrhunderts exzessiv bemühte Bonum-durch-Malum-Schema diese Machtlosigkeit der Ratio kompensierbar: Dann ist es (wieder) die List einer höheren Vernunft, die die widervernünftigen menschlichen Affekte für das Erreichen eines vernünftigen Geschichtszieles in Dienst nimmt. Aber *de facto* findet in der Glücksdiskussion, wie Grunert nachzeichnet, zunächst, nämlich bei Wolff, eine entschiedene Intellektualisierung der Glücksvorstellungen statt. Bis zu

Christian August Crusius bleibt die Vorstellung einer Objektivität des Glücks unangefochten; erst dieser hat „Einsicht in die Relativität und Subjektivität des Glücks“ (367). Wie *Kant* macht Crusius deshalb die Tugend und nicht das Glück zum moralischen Endzweck. Gleichwohl stellt Grunert fest, dass Kant, ohne „seine moralphilosophische Disqualifizierung des Glücks“ zurückzunehmen, „Glückseligkeit in gewisser Weise lebensweltlich rehabilitiert“ (368).

Im Spannungsfeld von Diesseits und Jenseits stehen auch *Ulrich Dières* Betrachtungen über Tod und Unsterblichkeit in utopischen Entwürfen. Niemand erstaunt, dass man da Mühe hat, mit Kontingenz, d. h. mit der Sterblichkeit umzugehen. Jenseits metaphysischer Rückversicherungen bleibt dann nur noch das Glück im Kleinen, das, wie *Peter-Eckhard Knabe* zeigt, im Falle von *Voltaire's Candide* und *Samuel Johnsons Rasselas* im Bestellen des „eigenen Gartens“ aufscheinen mag. Abgesehen von *Knud Haakonssens* Korrekturen am trivialen *Adam Smith-Bild* bringen *Paolos Quintilis* Erläuterungen zu *Diderots* Begriff der „critique philosophique“ und der „critique des arts“ ein weiteres, erfreuliches Ausscheren aus dem Zusammenhang der deutschen Aufklärung in die Welt der *Lumières* und überdies auch in den Bereich der *Ästhetik*, die ansonsten in diesem Band ein erstaunliches Schattendasein fristet. Die direkten, aber manchmal gegensätzlichen deutschen Zeitgenossen *Diderots* sind in einer Abhandlung von *Günter Gawlick* über *Georg Friedrich Meiers* Theorie der Denk- und Redefreiheit sowie in einem Aufsatz von *Michael Albrecht* über den ambivalenten Nutzen der Vorurteile nach *Moses Mendelssohn* thematisiert. Aufschlussreich ist es zu sehen, wie Meier, obwohl ein Verteidiger orthodoxer Grundsätze, Religion als etwas bestimmt, was „den Pöbel im Zaum“ hält (zitiert nach 289), und somit als ein wesentliches Machtmittel der Obrigkeit, die „das Recht und die Pflicht [hat], die öffentlich Wohlfahrt zu besorgen“ (291). Man kann sich mit *Gawlick* fragen, ob Meier trotz seiner ordnungspolitisch motivierten Ablehnung der Freigeisterei und der direkten Aufforderung an den Staat, solcherlei mit Feuer und Schwert zu verfolgen, durch sein funktionalistisches Religionsverständnis „nicht einer radikaleren Religionskritik als der naturalistischen das Tor geöffnet hat“ (290). Die *Mendelssohnschen* Reflexionen betrachten, gemäß *Albrechts* Ausführungen, Religion durchaus auch als etwas, was selbst dann, wenn es (theoretisch) nicht wahr sein sollte, einen Nutzen für die Praxis, die künftige Sittlichkeit zeitigen kann (vgl.

306). Aber: „Läßt sich die Liebe zur Veränderung durch *Wolffs* Gedanken einer stufenweisen Vollkommung auffangen? Kann die Sicherheit dieses Stufenganges nicht der Liebe zur Veränderung den Anlaß geben, den ‚ewigen Wechsel‘ als solchen zu suchen?“ (311)

Eine Reihe von Beiträgen kreist um das Problem der Religion und ihrer Aufklärungskompatibilität. Den gesamt europäischen Rahmen umreißt *Simone Zurbuchen* in ihren Erörterungen zum exoterischen und esoterischen Standpunkt in *John Tolands* Werken. Die Spannung zwischen beidem produziert permanent Widersprüche, ist aber zugleich ein Mittel, sich möglicher Repression zu entziehen und dennoch eine entschieden antireligiöse Position nicht auszuschließen. *Daniel Minary* und *Hisayasu Nakagawa* bringen demgegenüber liebgewonnene Klischees durcheinander: *Minary*, indem er ans Licht fördert, wie stark atheistische Untergrundströmungen die deutsche Aufklärung, die in Sachen Religionskritik gemeinhin als zahm gilt, begleiteten; *Nakagawa*, indem er mit *Louis-Mayeul Chaudon* und mit *Alphonse Deserres de la Tour* zwei katholische Denker vorstellt, die eine Aufklärungstheologie vertreten haben, die man für ein deutsches Proprium gehalten haben mochte. Schließlich errichtet zum Abschluss des Buches *Giuseppe Ricuperati* dem einzigen ausführlicher besprochenen italienischen Autor, *Pietro Giannone*, als Christentumskritiker ein Denkmal. Gerade auch diese Abhandlungen im letzten Teil des Bandes machen augenfällig, dass trotz oder bei aller Religionskritik ein „metaphysisches Bedürfnis“ – über das *Helmut Holzhey* in einem Kant-Beitrag handelt – nach wie vor ein aufklärerisches Bedürfnis ist. Im Blick hierauf mag man das Fehlen eines Artikels über die sich etablierende Geschichtsphilosophie bedauern, brachte sie doch ein solches „Bedürfnis“ sehr bald zum Ausdruck, nicht ohne es gleichzeitig zu stillen.

Die von Grunert und Vollhardt herausgegebene Festschrift versammelt zahlreiche Beiträge, die in der Philosophiegeschichtsschreibung Wegmarken setzen. Insgesamt manifestiert sich hier nicht allein die Vielstimmigkeit der Aufklärung, sondern zudem diejenige der Aufklärungsforschung. Und es lohnt sich, sowohl auf die einzelnen Stimmen als auch auf ihren Zusammenklang zu hören.

Andreas Urs Sommer (Basel)

Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, hg. von Christoph Asmuth (= *Bochumer Studien zur Philosophie*, Band 25), B. R. Grönder, Amsterdam/Philadelphia 1997, ISBN 90-6032-349-1.

1. Habe sich das Interesse an der Philosophie Fichtes lange in Grenzen gehalten, so sei erneut „[d]ie Stimme Fichtes ... deutlich hörbar geworden“ (5), resümiert der Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes. In den Fragen nach Freiheit und Notwendigkeit, Subjektivität und Intersubjektivität, nach dem Absoluten oder dem Selbstverständnis der Philosophie erweist sich die Aktualität des Fichteschen Philosophierens. Fichte bleibt streitbar, aber auch unüberhörbar, wie immer auch man ihm gegenüber eingestellt sein mag. Der auf ein Forschungskolloquium zurückgehende Band *Sein – Reflexion – Freiheit* versammelt vierzehn Beiträge, die Aspekte der gegenwärtigen Fichteforschung beleuchten: Fichtes Biographie, sein Verhältnis zu Schelling, Hegel und Hölderlin, die Wissenschaftslehre, Fichtes Natur- und Sprachbegriff, die Interpretation des Christentums im Spätwerk sowie die Bezüge des Werkes Fichtes zu Meister Eckhart, Friedrich Goergen oder zur philosophisch-theologischen Bildlehre.

2. *Christoph Asmuth* führt in seinem Einleitungsaufsatz übersichtlich in Leben und Werk des „streitbaren Philosophen“ Fichte ein und erläutert den Zusammenhang zwischen Biographie und Philosophie Fichtes; dabei skizziert er mit Blick auf die noch ungelösten bzw. noch nicht einvernehmlich gelösten Problemfelder der Fichte-Forschung zugleich die Erwartung an die heutige Beschäftigung mit Fichte, „daß Fichtes Argumente nicht nur geprüft und durch die Prüfung in ihrer Unzulänglichkeit aufgedeckt werden, sondern daß mit dem Unzulänglichen zugleich die Aufforderung zum Selbstdenken laut wird“ (32).

Alfred Denker untersucht die Fichterezeption des jungen Schelling und versucht, unter besonderer Berücksichtigung von Schellings Tübinger Jahren der Komplexität des Verhältnisses zwischen Fichte und Schelling gerecht zu werden. Weder habe nämlich Schelling schlicht Fichte überwunden, noch sei er einfachhin ein schlechter Fichteaneer gewesen. Denker zeigt auf, daß es vor dem Hintergrund des pantheistischen schwäbischen Pietismus, der frühen Kantstudien und der von Kant beeinflussten Timaeusinterpretation verschiedene Phasen der nicht unbeträchtlich von Jacobus Spinozabuch beeinflussten Fichterezeption Schellings gegeben habe. Er vergleicht Schellings

„Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ mit Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und stellt dabei die Unterschiede zwischen dem ‚Platonisten‘ Schelling und dem ‚Cartesianer‘ Fichte heraus. Im folgenden wendet sich Denker Schellings „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ zu und zeigt auf, wie Schelling im Gegensatz zu Fichte „vom Beginn an die Grenzen des kritischen Vernunftgebrauchs übersprungen“ (54) habe, insofern seine Lehre vom absoluten Ich bereits im Frühwerk eine Lehre des Absoluten als Ich gewesen sei. Die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Criticismus“ stehen daran anschließend im Vordergrund und zeigen erneut die frühen Differenzen zwischen Fichte und Schelling, hatte Fichte doch daran festgehalten, daß es nur ein System der Philosophie gebe, nämlich das in der Fichteschen Wissenschaftslehre konzipierte. Im folgenden interpretiert Denker Schellings Weg zum „System des transzendentalen Idealismus“ im Vergleich zu Fichte: „Das im engeren Sinne Praktische des reinen Willens ist bei Schelling nicht länger Bedingung des Bewußtseins überhaupt; es ist nur eine Stufe im Gange des Bewußtwerdens“ (67).

Auch *Orrin F. Summerells* Beitrag „Das Sich-Setzen der Freiheit“ ist dem Verhältnis zwischen den Kant-Rezipienten Fichte und Schelling in ihrem Bemühen um eine systematische Philosophie der Freiheit, die die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft denkt, gewidmet. Er weist auf die frühen Unterschiede zwischen beiden Philosophen hin, die bereits auf die Identitätsphilosophie Schellings und den endgültigen Bruch zwischen Fichte und Schelling 1806 vorauswies: „Die ‚erkenntnistheoretische Problemstellung‘ Fichtes darf also mit der ‚ontologisch inspirierten Wende‘ Schellings und daher mit dem ‚Durchbruch zur eigenen Position‘ sachgemäß kontrastiert werden, insofern Schelling eher mit dem *Unbedingtheit* des Ich an sich als mit der *Gewibheit* desselben für sich beginnt, wie Fichte es tut“ (70).

Annette Sell vergleicht das Konzept des Lebens in der zweiten Vorlesung der Wissenschaftslehre von 1804 und in Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Sie zeigt, wie Fichte (gegen das ‚leblose‘ Sein Spinozas) die Einheit von Leben, Ich und Sein zu denken versucht habe und wie so das Absolute unhintergebar durch das Organische bestimmt werde. Die Interpretation der Hegelschen Phänomenologie verdeutlicht die Differenz zwischen Hegel und Fichte: Selbstbewußtsein und Leben müssen sich gegenseitig anerkennen und können nicht ohne einander auskommen; es

müsse aber, „auch im Hinblick auf die Gesamtkonzeption des Hegelschen Werkes, das Selbstbewußtsein (nicht das Leben) als Prinzip der PhG (scil. Phänomenologie des Geistes, H. Z.) erkannt werden, denn das Selbstbewußtsein ist ‚allein die Wahrheit jener Gestalten‘“ (92).

Dem Verhältnis zwischen Fichte und Hölderlin, der zunächst Fichte sehr positiv aufnahm, dann aber eine zunehmend kritische Haltung entwickelte, ist *Frank Völkels* Beitrag „Im Wechsel des Urteils und Seins“ gewidmet; Hölderlin habe nicht nur Fichte vorgeworfen, in einen vorkantischen Dogmatismus zurückgefallen zu sein, sondern habe auch die grundlegende Bedeutung des Fichteschen Ich durch den Gedanken des vorgängigen Seyns, durch sein Natur- und sein Leiblichkeitsverständnis in Frage gestellt.

Klaus Hammachers („Fichte und das Problem der Dialektik“), *Felix Krämers* („Fichtes frühe Wissenschaftslehre als dialektische Erörterung“) und *Jörg-Peter Mittmanns* („Über die präreflexive Existenz meiner selbst“) Aufsätze beschäftigen sich in sehr dichter Weise mit der Fichteschen Wissenschaftslehre und ihrer Interpretation. Im Vordergrund ihres Interesses steht dabei die Entwicklung der Dialektik oder die Frage nach dem ontologischen Status des Schellingschen und Fichteschen Ich.

Hartmut Traub erarbeitet in „Natur, Vernunft-Natur und Absolutes“ angesichts einer fehlenden systematischen Naturphilosophie im Werk Fichtes Aspekte seines Naturbegriffes. Bilden in der frühen Wissenschaftslehre Natur und Vernunft einen Gegensatz, so sei im Spätwerk dieser Gegensatz in der Vernunft selbst anzusiedeln, die Natur müsse „nun als integraler und konstitutiver Bestandteil einer universalen Vernunftkonzeption verstanden werden“ (188). Vor dem Hintergrund der im zweiten Teil der Wissenschaftslehre von 1804 entwickelten Fichteschen Theorie der Fünffachheit ließen sich fünf Naturbegriffe aufweisen: ein materialistischer, legalistischer, moralischer, religiöser und ein wissenschaftlicher, die jeweils in unterschiedlichen Arbeiten Fichtes thematisch würden. Dem Sprachursprung und der Sprache bei J. G. Fichte ist *Klaus Kahnerts* Untersuchung gewidmet, während *Dirk Schmidts* Beitrag „Das Christentum als Verwirklichung des Religionsbegriffs in Fichtes Spätphilosophie 1813“ Fichtes späte Religionsphilosophie interpretiert, die das Christentum als eine Religion der Freiheit, die dem transzendentalphilosophisch erarbeiteten Begriff der Religion entspreche, deutet.

In „Dieses Ich‘: Meister Eckharts Ich-Konzeption“ belegt *Burkhard Mojsisch* den „ungewöhnli-

chen“ (240) Durchbruch zur Philosophie des Ich, der im Werk Eckharts geschehe und der sich nicht auf die mystische Natur des Werkes Eckharts zurückführen lasse, sondern auf die philosophische, denn es sei, so Mojsisch kontrovers und in kritischer Auseinandersetzung mit einer verbreiteten Eckhartrezeption, „eine solche Etikettierung Eckharts als eines Mystikers insofern unzulässig, als sie seine *philosophischen Einsichten* verstellte“ (240). Eckhart entdecke in seinen Denkbemühungen ein Etwas in der Seele, das nicht die Seele selbst sei, sondern deren ungeschaffener, unerschaffbarer und selbstzweckhafter Grund und Ursprung, der frei von Geschaffenheit und die Gottheit selbst sei – ein „unerhörter ... gleichwohl aber ein unbestreitbar authentischer Gedanke Meister Eckharts“ (243). Dennoch habe Eckhart den Begriff der Gottheit nicht aufgegeben, sondern neu interpretiert. Mojsisch skizziert auch die philosophiegeschichtliche, die systematische und die existentielle Relevanz des Eckhartschen Denkens: „Wenn überhaupt von *Aufklärung im Mittelalter* die Rede sein kann, dann im Rahmen einer derartigen Konzeption: Bewußt-Sein ist Selbst-Bewußtsein, Wollen ist freiheitliches Wollen – ohne fremdes Gegenüber. ... Das sich-wollende und sich-erkennende Ich in seiner absoluten Freiheit trug jetzt für sich selbst die Verantwortung – freilich nur für den, der dieses Ich als Ich auch sein wollte“ (249); das aber seien bis heute nur sehr wenige gewesen.

Christian Danz analysiert in „Faktizität und Genesis. Zur subjektivitätstheoretischen Grundlegung von Religion bei Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Gogarten“ das Verhältnis zwischen Fichtes Denken und der Theologie Gogartens. Gogarten habe Fichte rezipiert, ohne, wie Danz argumentiert, der Komplexität des Denkens Fichtes gerecht zu werden, da er nicht nur Philosophie und Theologie nicht ausreichend unterschieden habe, sondern auch das Spätwerk Fichtes zu sehr religiös verstanden und deshalb die konstitutive Bedeutung des Wissenschaftslehre für Fichtes Religionsverständnis übersehen habe.

Christoph Asmuth entfaltet die Bildlehre Fichtes vor philosophiegeschichtlichen Vorläufern, ohne den Anspruch zu stellen, historisch konkrete Quellen Fichtes herauszuarbeiten. Weit eher fragt Asmuth danach, „wie sich denn das philosophische Denken in seiner Geschichte über den Begriff des Bildes ausgesprochen habe“. Insofern sich das Denken selbst schon als Bild denke, geht es ihm „um das Bild als Subjektivität oder um die Subjektivität als Bild“ (271). Asmuth zeigt die philosophiegeschichtliche Entwicklung des Bildbegriffes

auf und analysiert Plotins, Augustinus', Thomas von Aquins und Meister Eckharts Bildtheorie, um dann vor allem Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 zum Gegenstand seiner Interpretation zu machen. Gerade das jeweilige Konzept der Einheit der mentalen Prozesse mache die Radikalität des Bildbegriffes aus: „Wird Rationalität überhaupt verstanden als die Einheit der ihr eingeschriebenen Momente, so läßt sich jeder Unterschied prinzipiell als Einheit thematisieren. Die eingeschränkten Weisen des Wissens erscheinen in ihrer Eigenständigkeit aber als diese Einheit selbst. Diese wechselnden Relationen durchdenkt das Denken durch den Bildbegriff“ (297). Das gelte vor allem für Plotin und Fichte, weniger aber für Augustinus und Thomas, da beide die Einheit des Intellekts aus dem theologischen Grund der unaufhebbaren Differenz von menschlichem und göttlichem Erkennen negierten. Abschließend fragt Asmuth, ob nicht die Prädominanz der Einheit in den untersuchten Bildtheorien einer kritischen Prüfung unterzogen werden müsse, und verweist kurz auf einen möglichen Ausweg, auch Differenz, Ungrund und Offenheit zu denken: „Der Verzicht des Denkens auf die Suche nach einem Alles setzenden, Alles bestimmenden Grund eröffnet dem Denken die Möglichkeit, neben dem Gedanken des Grundes den der Unbegründetheit auszusprechen ...“ (298 f.).

3. *Sein – Reflexion – Freiheit* ist ein aufschlußreicher Sammelband, der nicht nur für die Fichteforschung von Interesse sein wird; die thematischen Überschneidungen einiger Beiträge trüben diesen positiven Eindruck keineswegs. Personen- und Sachregister erleichtern die Arbeit mit einem Werk, dem man unter keinen Umständen jene Leser wünscht, von denen Fichte selbst schrieb, sie könnten „[n]irgends ... in diesem rastlosen Flug anhalten, um mit sich selber zu überlegen, was sie denn eigentlich lesen; ... und so bleibt es gänzlich dem Ohngefähr überlassen, was, und wie viel, bei diesem Durchgange, an ihnen hängen bleibe ...“

Holger Zaborowski (Oxford)

Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Theoretische Schriften. Mit einer Einleitung hg. von Johann Kreuzer (= Philosophische Bibliothek, Bd. 509), Felix Meiner, Hamburg 1998, LXI + 130 S., ISBN 3-7873-1327-3.*

Was Hölderlin selbst geschrieben hat, das seit 200 Jahren von ihm Abgeschriebene, ihm Zuge-schriebene, ist in vielerlei Gestalt und Qualität

ediert worden. Friedrich Beißners *Große Stuttgarter Ausgabe* wurde 1985 abgeschlossen, zuvor erschienen Pierre Bertaux' Edition und, kurz vor dem letzten Band von Dietrich Eberhard Sattlers Frankfurter Ausgabe (1975–95), gleich zwei weitere, die eine besorgt von Beißners Schüler Jochen Schmidt, die andere von Sattlers Mitarbeiter Michael Knaupp (1992–94). In der Reihe *Dichter über ihre Dichtungen* hatte Beißner 1973 als Bd. 11 eine Auswahl von Gedichten, Briefauszügen und anderen Stücken herausgegeben, die 23 Jahre später, erweitert und bearbeitet, von Bernhard Böschstein neu aufgelegt wurde (F. Hölderlin: *Der Dichter über sein Werk*, München 1973, Darmstadt 21996). 1998 legt Johann Kreuzer wiederum eine Zusammenstellung von Texten vor, von denen gut die Hälfte (über 60 von 114 Seiten) bereits in Beißner/Böschstein enthalten sind. Man muß wohl fragen, wo der Nutzen einer solchen Reprise liegen soll.

Um die Antwort vorwegzunehmen: Der Nutzen liegt in einer beachtlichen Radikalisierung des Hölderlin-Bildes. Bereits der von Kreuzer gewählte Titel ist Programm: „Theoretische Schriften“ scheint wenig zu passen auf das trotz allem immer noch geläufige Bild des wahnsinnigen Dichters. Grundlage ist der konstituierte Text der Frankfurter Ausgabe, der man bescheinigen muß, den philologischen Problemen am ehesten gerecht zu werden. Damit bleibt denn auch Hölderlins eigenwillige Orthographie gewahrt. Insofern stellt Kreuzers Sammlung ein Gegenstück dar zur Edition von Beißner/Böschstein (die in der Auswahlbibliographie – wohlweislich? – nicht genannt wird). Das fällt aber wegen der geringen Differenzen nicht sehr ins Gewicht. Hölderlin hat diese Manuskripte kaum durch Streichungen, Überlagerungen, Umstellungen usw. potenziert; er hat sich konzentrierter gefaßt, entschiedener als in vielen anderen Texten, deren fragmentarische und nichtlineare Graphie die Spuren des Suchens, Probierens, Überarbeitens palimpsestartig bewahrt. Kreuzer greift gelegentlich ein, an sechs Stellen gibt er eigene Lesarten nach den Faksimiles. Er unterläßt es, Varianten zu vermerken, was, wie Eva-Maria Engelen bemerkt hat, manchmal zu Informationsverlusten führt (Zs.f.philos. Forschung 53, 1999, 152 ff.); und er verzichtet auf genauere Nachweise der einzelnen Texte, so daß man diese aus insgesamt acht Bänden der Frankfurter Ausgabe zusammensuchen muß. In den Anmerkungen gibt er auf zwölf Seiten Worterklärungen, Quellen und, leider nur selten, Parallelstellen. Die knapp 30 Texte und Fragmente sind unter vier Überschriften gruppiert: „Frühschriften“, „Auf-

sätze“, „Texte zur Theorie der Tragödie“ und „Pindar-Fragmente“. Dabei bleibt die chronologische Anordnung weitgehend gewahrt, vom frühesten Stück an (*Es giebt einen Naturzustand*; vermutlich 1794) über die aus den Jahren 1799/1800 stammenden „Aufsätze“ und „Poetologischen Aufzeichnungen“ bis zu den Sophokles-Anmerkungen (1802, gedruckt 1804; die einzigen gedruckten Stücke der Sammlung) und den Kommentaren zu neun Pindar-Fragmenten aus dem Sommer 1805.

Das Entscheidende aber ist nicht diese Neuedition allein, sondern ihre Verbindung mit einem offenkundig konkreten Anliegen. Kreuzer hat den gewiß schwierigen, weil esoterischen Texten Hölderlins eine Einleitung von 45 Seiten vorangestellt, die in ihrer Konzentration, ebenso in den Querverbindungen und Anspielungen, mit den nachfolgenden Stücken wetteifert. In Abschnitt I gibt Kreuzer eine Rechtfertigung seines Unternehmens, einen Überblick und eine Begründung der Textauswahl. Mit der „integralen Edition“ von theoretischen Fragmenten, die stets mit den Dichtungen verbunden bleiben und die fast durchweg private Aufzeichnungen mit „bisweilen hermetischem Charakter“ sind, soll Hölderlin nicht zu einem „Philosophen im Schulsinn gemacht werden“. Da jedoch viele Texte Zäsuren im poetischen Werk markieren und auf Fundamentales dringen – darauf, „daß (und inwiefern) das der begrifflichen Bestimmbarkeit sich Entziehende in der Sprache der Dichtung sich faßt“ –, komme ihnen sehr wohl eine „singuläre philosophische Bedeutung“ zu (VII).

Diese Argumentation Kreuzers erscheint zirkulär, notgedrungen. Sie zerreißt die Einheit eines Schriftwerks entlang einer traditionellen, jedenfalls sehr deutschen Grenzlinie nur, um die beiden Stücke, den expliziten philosophischen Entwurf hier, die implizite poetische Ausführung da, doch wieder zusammenzuführen. Als ob in den poetischen Stücken nicht ebensoviel Reflexion steckte wie Dichterisches in den theoretischen Stücken! Ist es nicht vielmehr die intensive Einheit, das quer durch alle Risse und Brüche Homogene einer Intention, das die Kraft des Hölderlinschen Textes ausmacht? Selbst wenn sich dieser kaum jemals definitiv bzw. integral feststellen lassen wird?

Kreuzer selbst gibt im Anschluß genug Hinweise für eine angemessenere Situierung in größeren Konstellationen. Hölderlins Programm verknüpft Platons *Phaidros* (Motiv der „begeisterten Erinnerung“, die der Sprache bedarf“) mit Kants *Kritik der Urteilskraft* (Erklärung des Grundes äs-

thetischer Erfahrung). Weitere Impulse kommen von Schiller (*Über Anmut und Würde*), Jacobi (*Briefe über die Lehre des Spinoza*), Fichte (*Wissenschaftslehre*, 1794/95), sowie von Augustinus und von bestimmten Motiven des mittelalterlichen, nämlich neuplatonischen Denkens („Gott in uns“; die „Trias Einheit-Entzweiung-Vereinigung“; Motiv des unzugänglichen „Einen“; vgl. VIII ff., XXXV, XL, L f.). Was Hölderlin aus solchen (Haupt-)Quellen schöpft, wirkt maßgeblich auf den Idealismus ein und weist schon darüber hinaus.

Die Abschnitte II-IV der Einleitung bieten einen fortlaufenden Kommentar (Abschnitt II, der in a) und b) die Frühschriften, in c) bis e) die Aufsätze behandelt, hätte der Übersichtlichkeit halber in zwei separate Abschnitte unterteilt werden sollen). Dieser Kommentar hält sich streng an die sachlichen Probleme, gelegentlich wird Einzelnes aus der umfangreichen Literatur genannt. Bemerkungen zur Forschungslage bleiben fast ganz beiseite. Das könnte bemängelt werden, sind doch gerade im Fall Hölderlin die philologischen Dinge mindestens so sehr im Fluß wie die philosophischen. So bei jenem rätselhaften, erst 1961 edierten Fragment *Seyn, Urtheil*, dem etwa Dieter Henrich eine umfangreiche Studie gewidmet hat (*Der Grund im Bewußtsein*, 1992; vgl. XIII ff.); oder bei den längeren Stücken *Das untergehende Vaterland ...* und *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, Entwürfen für die geplante Monatsschrift *Iduna*, die schon mehrfach Gegenstand eigener Studien waren, darunter Kreuzers Berliner Dissertation von 1985 (vgl. XXI ff.). Aber in der Sachlichkeit liegt die Stärke von Kreuzers Ausführungen; sie geben Maßstäbe für die Beschäftigung mit einem Hölderlin, den viele Leser neu sehen werden. Das führt auf die Frage, für wen diese Textsammlung brauchbar sei. Philosophen und Germanisten erhalten Materialien, die über die Verwendung in Universitätsseminaren hinaus auch weitergehenden Studien als Grundlage dienen können. Um einige Motive herauszugreifen – auf die Gefahr, die für Hölderlin charakteristische Textur aller einzelnen Fäden, seine Asystematik, auf traditionelle Schubladen zu reduzieren:

a) Überbietung Kants. Hölderlins entscheidende Initiative für die nachkantische Philosophie zeichnet sich deutlich ab, eine Rolle, die durch die Überbelichtung der Idealismen Schellings und Hegels lange Zeit nicht wahrgenommen wurde. „Ausgangspunkt von Hölderlins theoretischer Reflexion ist Kant.“ (XII) Zwar übernimmt Hölderlin Kants leitende Dichotomien Natur / Freiheit bzw.

Rezeptivität / Spontaneität (Moral, Gesetz), aber er faßt Bewußtsein aporetisch bzw. relational, als Moment einer Beziehungsstruktur (XIII). Das „Seyn“ (in *Seyn, Urtheil*), in dem Subjekt und Objekt, als Teile, vereinigt sind, läßt sich nicht positiv, einfachhin behaupten, ebenso wenig wie die beiden Teile, die „zwar ästhetisch, in der intellectualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung“ zusammengedacht werden. Beide Male handelt es sich um Effekte einer vorausliegenden (vorsprachlichen) Relation, die immer nur im Nachhinein faßbar geworden sein wird, in einer bestimmten Verneinung, als ein „Noumenon im negativen Verstande“ (Kant) oder, wenn man so will, als eine Art Palimpsest (vgl. XV u. XXXI f.).

b) Geschichtsphilosophie. Kreuzer verfolgt, wie Hölderlin seit Ende 1794 den „Schritt über die Kantische Gränzlinie“ hinaus tut und den „formalen Grundgedanken einer relationalen Bewußtseinstheorie“ weiter konkretisiert: Selbstbewußtsein als notwendige Ur-Teilung, Identität einzig als Differenz (vgl. VIII u. XV f.). Im *Fragment philosophischer Briefe* (1796 oder später) kommen bereits geschichtsphilosophische und ethische Probleme ins Spiel. Die Erschütterung linearer Zeitlichkeit wird ausgedehnt auf die Historie: Der Mensch vermag sich über die physische und moralische Not insofern zu erheben, „als er sich seines Geschicks *erinnern*, als er für sein Leben *dankbar* seyn kann und mag“ (XVII). Erinnerung und Dank sind Wiederholungen eines auf andere Weise nicht Faßbaren, so wie das Urteil jenes „Seyn“ zu wiederholen sucht; es sind Anstrengungen, nach und durch Entgegensetzung Identität (wieder) herzustellen (XXIX). Ende 1799, mit der Aufgabe des *Empedokles*-Projekts, ersetzt Hölderlin das Konzept der intellektuellen Anschauung durch eine radikalisierte Frage nach der konkreten Geschichte, nach der Struktur historischer Veränderung (XXII f.). Er faßt das Werden als Übergang von einem Zustand des Seins zu einem des Nichtseins. Zwischen Nichtmehr und Nochnicht aber ist die sich auflösende Gegenwart, das „Alles in Allem“: keineswegs Nichts, sondern negative Realität, Unendlichkeit und, wie Kreuzer mit Blick auf den ihm wohlbekannten Augustinus hinzufügt, Erfahrung von Zeit selbst, „realitätsloser Grund von Realität“ (XXIV).

c) Poetologie. Die in den „Poetologischen Schemata“ getroffene Unterscheidung dreier Weisen poetischen Ausdrucks, dreier „Stellungen der poetischen Sprache zur Objektivität“ (XXI) – naiv, heroisch, idealisch – bleibt unerklärt. Man vermißt auch Genaueres zur Absage an alle Wir-

kungsästhetik, zu jenem „gesezlichen Kalkul“, „Verfahrungsart“, „Regel“, *mechane*, „kalkulables Gesez“ der Poesie, das Hölderlin in den Sophokles-Anmerkungen skizziert, „um den Dichtern, auch bei uns, eine bürgerliche Existenz zu sichern“ (101). Ungleich größere Aufmerksamkeit widmet Kreuzer der Erinnerung: Was Kunst, Dichtung, nachahmt, das ist nicht dieses oder jenes, nichts Seiendes, sondern Reproduktion selbst. Kunst ist Nachahmung der Erinnerung daran, daß das Nichts (einst) überschritten wurde; daran, daß es im Zeitlauf bis jetzt weiterging. „Der ‚Traum‘ des Zustandes zwischen Sein und Nichtsein bedarf der Übersetzung in Sprache.“ (XXVI) Sprache aber, als „Ausdruck Zeichen Darstellung“, ist tragischen Ursprungs, weil sie sich auf der Kippe bewegt zwischen der Chance, etwas zu finden und festzuhalten (etwas Bleibendes zu stiften, *Andenken*), und der Gefahr, in bloße Natur zurückzufallen und letztlich sich selbst zu verlieren, „in der Fremde“.

d) Sprach- und Zeichentheorie. Mit diesen Termini, die freilich weder bei Hölderlin noch bei Kreuzer begegnen, sei hier nur eine Vermutung umrissen. Wenn Kreuzer seine Deutung regelmäßig da forciert, wo es dem Geist um die Notwendigkeit einer äußeren Form geht, um Objektivierung, Sprache (z.B. XXX, XXXII, XXXVI) – warum dann noch von der Schrift schweigen? Zwar scheint Hölderlin, der nach 1799 das „klassische Selbstentzweigungs- und Vermittlungstheorem“ durch die „Dialektik von Grund und Erscheinung, von ‚Ursprünglichem und Zeichen‘“ ersetzt (XXXV, XLI), mithin eine geschlossene Prognostik durch einen offenen Prozeß, dem Feld des Semiotischen eine recht traditionelle Funktion zuzuweisen. Aber das darf nicht übersehen lassen, daß dieses Feld – uneßbare und unverwelkliche Schrift, vester Buchstab, Wink, Spur –, gemäß der schon gegen Kant und Fichte betonten Relationalität des Bewußtseins, Milieu, Substrat und Dokument seiner ganzen Anstrengung bildet.

Hölderlin läßt sich kaum darauf beschränken, Heideggers „Dichter der Dichter“ zu sein. Er bietet genug Ansätze zu Betrachtungen, über alle poetische Reflexion und reflektierende Poesie, über alle Transzendentalpoesie (F. Schlegel) hinaus. Kreuzer hat ein solides Plateau dafür gelegt, einen Band, der genaues Studium erfordert – und es lohnt. Denn Hölderlins Kunst ist nach ihrem Höchsten für uns gerade nichts Vergangenes.

Detlef Thiel (Wiesbaden)

Eberhard Döring, *Paul K. Feyerabend zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1998, 161 S., ISBN 3-88 506-980-6.

In acht Abschnitten soll der Leser etwas über die Philosophie Paul Feyerabends (1924–1994) lernen. Döring schreibt, man „könnte (Feyerabends) Werk insgesamt als naturphilosophische Reflexion kennzeichnen, die mit der Methodennorm seines früheren Lehrers Karl Popper auf Kriegsfuß steht [...]“ (11). Schon diese anfangs getroffene Feststellung ist in allem, was sie sagt, unklar. Denn Feyerabends Werk ist weder insgesamt eine „naturphilosophische Reflexion“, man denke z. B. an *Wissenschaft als Kunst*; auch kann man Popper sicherlich nicht als „Lehrer“ Feyerabends bezeichnen, s. *Zeitverschwendung*, noch ist durch die bloß negative Abgrenzung zu Popper etwas an Deutlichkeit gewonnen. Im weiteren fügt der Autor tausend nebelhafte Mitteilungen bei. Fast alle in einem seltsamen Ton: „Der Stil ist kaum fremdwortgeschwängert, wie dies bei *genuin* philosophischen Texten als erstes ins Auge sticht, der *Duktus* ist frei von jeglicher *Arroganz*, *akademischer* Überheblichkeit und Besserwisserei, obwohl der Ton und die *Aggression* in der Darstellung zunächst diese Richtung einzuschlagen scheinen“ (11; Hervorhebungen R. N., V. B.). Ist das Selbstironie oder nur mißlungene Satire? Sprachlich ist diese „Einführung“ völlig ungenügend und verquast. Seite um Seite wird etwas „zur Anwendung gebracht“ oder „zum Einsatz“, eine „Vereinnahmung (vorgenommen)“ usw., anstatt angewandt, eingesetzt oder vereinnahmt zu werden. Was hätte Feyerabend dazu gesagt, daß er „sich als Künstler zur Darstellung bringt und das eigene Engagement für die Wissenschaft in Distanz zur akademischen Ignoranz vollzieht“ (139)? Seitenweise solch unbeholfenes Deutsch zu lesen, befremdet den Leser eines Buches, das immerhin einem Philosophen gilt, der klaren, einfachen Ausdruck schätzte.

Zum Inhalt. Von einer „Einführung“ darf erwartet werden, daß sie den Leser über Grundbegriffe der in Rede stehenden philosophischen Arbeiten aufklärt, auch anhand einfacher Beispiele. So ist der Begriff der „Inkommensurabilität“ für Feyerabends Philosophie grundlegend. Was bedeutet sie? Unvereinbarkeit oder Unübersetzbarkeit oder Unvergleichbarkeit (von Ausdrücken oder Theorien)? Der Begriff selbst ist mathematischen Ursprungs. Dort liegt „Inkommensurabilität“ dann vor, wenn Strecken zueinander in einem irrationalen Verhältnis stehen („nicht mit demselben Maß meßbar“): zwei Strecken A und B sind ir-

rational zueinander genau dann, wenn sich keine dritte angeben läßt, deren ganzzahlige Vielfache A und B sind. Ist „Inkommensurabilität“ damit ein dreistelliger Relationsbegriff (zwei Größen können nicht in gleicher Weise auf eine dritte bezogen werden)? Sind nun Gegenstände oder Theorien „inkommensurabel“? Könnte Inkommensurabilität Unvergleichbarkeit bedeuten? Z. B. übertrifft ein Quadrat mit der Grundseite 10 die Diagonale eines Quadrates der Grundseite 1 um das 10fache an Länge, die „inkommensurablen“ Diagonalen lassen sich also vergleichen. Bedeutet sie Unübersetzbarkeit? Wohl auch nicht; denn Feyerabend behauptet, daß Theorien oder Sprachen nur dann „inkommensurabel“ seien, wenn zwischen ihren empirischen Gehaltsklassen keine mengentheoretischen Beziehungen bestünden. Diese bestünden deshalb nicht, weil die in ihnen vorkommenden Ausdrücke durch den Kontext einer Theorie oder Sprache, sofern man diese realistisch interpretiert, jeweils eigene ontologische Voraussetzungen ihrer Anwendbarkeit besitzen. So läßt sich, z. B., eine gemischte Zahl nicht anwenden, wenn man Lebewesen zählen möchte. Oder um ein anderes Beispiel zu geben: Eine ontologische Voraussetzung, die bei allen Betrachtungen der klassischen Physik als gültig vorausgesetzt wird, ist die Stetigkeit oder Kontinuität der Naturvorgänge. Man kann annehmen, daß die Stetigkeit den Prozessen in der Natur selbst als eine Eigenschaft zukommt, mit anderen Worten sie realistisch interpretieren. Dann ist es nach dieser Voraussetzung ausgeschlossen, daß ein bestehender Zustand momentan durch einen anderen Zustand abgelöst wird, dessen Bestimmungsstücke sich um endliche Beträge von denen des vorherigen Zustandes unterscheiden. Die Quantenmechanik hingegen beschreibt Bereiche der Natur, in denen gerade die Stetigkeit nicht erfüllt ist, sondern Zustandsänderungen diskret erfolgen, wie etwa Änderungen der Energie. Klassische Mechanik und Quantenmechanik, in diesem (realistischen) Sinne interpretiert, sind ein Beispiel für inkommensurable Theorien.

Den Begriff der „Inkommensurabilität“ in die Wissenschaft einzuführen, war ebenso neu wie problematisch. Welche Aufklärung über „Inkommensurabilität“ erhält nun der Leser der hier besprochenen „Einführung“? Der Begriff taucht in ihr insgesamt nur fünfmal(!) auf. Was der Autor dazu bemerkt, bleibt schwammig und zeigt – wo er überhaupt etwas zeigt –, daß er den Begriff auch nicht ansatzweise verstanden hat: es „lieg[e] die Inkommensurabilität von subjektiven(?) Theorien und ‚objektiven Fakten‘ klar auf der Hand“

(81). Einerseits lassen sich sicherlich zwischen Theorien und Fakten Beziehungen herstellen, aber bestimmt nicht die der Inkommensurabilität. Andererseits ist es schon richtig, daß Feyerabend eine blühende Phantasie hatte. Aber diese darf nicht mit Dummheit verwechselt werden. Oder will Döring im Ernst behaupten, Feyerabend habe z. B. die Quantenmechanik als subjektive Theorie bezeichnet? Oder daß sich aus subjektiven Theorien objektive Fakten ergeben? Oder gar, daß man über Fakten ohne Theorien sprechen kann?

Der „kritische Rationalismus“ hatte dem Irrationalismus Raum gelassen: denn unsere Entscheidung, der Methode des kritischen Rationalismus zu folgen, ist selbst nicht rational zu rechtfertigen. Ihn doch begründen zu wollen, würde, wie Popper es nannte, zum Selbstwiderspruch des „umfassenden Rationalismus“ führen. Ein solcher müßte nämlich folgenden Grundsatz geltend machen: „Ich bin nicht bereit, eine Theorie zu akzeptieren, die sich nicht durch Argumente oder durch Erfahrung verteidigen läßt.“ Dieser Grundsatz seinerseits läßt sich aber selbst weder durch Argumente noch durch Erfahrung stützen (und müßte daher aufgegeben werden). Zudem hat Popper seine Methode auch als eine „Verhaltensweise“ im evolutionsbiologischen Sinne (der bestmöglichen Anpassung an sich verändernde Umweltbedingungen) begriffen: und als solche bleibt sie – wie jede andere Anpassungsleistung auch – dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt. Zu diesem Problem fällt Döring nichts ein, oder sagen wir Plattheiten folgender Art: „Der subjektiv-künstlerische Ursprung, der für den kompositorischen Akt der Konstitution von etwas erforderlich ist, wird im Bereich der Verwendung von abgeschlossenen bestimmten Entitäten unter der Maßgabe ihrer Objektivierung verdrängt“ (84).

Poppers Wissenschaftstheorie war für Feyerabend in vielem ein Ausgangspunkt, und so wäre es wohl angebracht gewesen, sie in ihren Grundzügen und Schlüsselbegriffen darzustellen: Was gilt als eine Erklärung? Ist sie z. B. stets deduktiv-nomologisch? Und läßt sich mit ihr in den Wissenschaften etwas leisten? Wann ist eine Erklärung, im Sinne Poppers, genauer, gehaltreicher und allgemeiner als eine andere? In welchen Beziehungen steht eine Theorie zu ihren Vorgängertheorien (welche mengentheoretischen Beziehungen bestehen zwischen diesen Theorien (die als Satz-Mengen verstanden werden)), genauer: zwischen den wahren und den falschen Aussagen, die jede enthält („Wahrheitsgehalt/Falschheitsgehalt einer Theorie“)? Zu alledem finden sich aber kein Wort und kein Beispiel in dieser „Einführung“.

Statt dessen nur wieder rhetorische Girlanden: „[...] (es) ist problematisch, von einer Deckungsgleichheit oder Korrespondenz zwischen Theorie und Wirklichkeit auszugehen, wenn die Wirklichkeit ohnehin nur als theoriegetränkt gedacht werden kann. Mithin kann eine Approximation an etwas per se Unbekanntes auch keine Annäherung sein (woran auch, wenn man nicht weiß woran?)“ (135). Diese Worte zeigen zur Genüge, daß Döring weder der (Tarski'schen) Korrespondenztheorie der Wahrheit (die Popper übernahm) noch Poppers Konzept der „Wahrheitsähnlichkeit“ gerecht zu werden vermag. Eine Theorie A ist „wahrheitsähnlicher“ als eine Theorie B genau dann, wenn der Wahrheitsgehalt von B im Wahrheitsgehalt von A echt enthalten ist und wenn der Falschheitsgehalt von B nicht im Falschheitsgehalt von A enthalten ist; oder genau dann, wenn der Falschheitsgehalt von A echt in dem von B enthalten ist, nicht aber der Wahrheitsgehalt von A in dem von B. (Diese beiden Bedingungen sind logisch nicht äquivalent.) Solche Hinweise wären wichtig gewesen, einige der herausforderndsten Argumente Feyerabends, die die Wissenschaftstheorie ins Wanken brachten, zu verstehen.

So weit, so schlecht. Inhaltlich bietet dieses Buch dem Interessierten weder eine erste Aufklärung über noch überhaupt einen Einblick in die Standpunkte Feyerabends, daher läßt sich höchstens an der Sprachakrobatik Dörings Gefallen finden: „Die Subjektivität der Erkenntnis als Anerkennung plausibler Handlungsrahmen durch gezogene Grenzen nimmt der pragmatisch reflektierten Relativität nichts von ihrer Haltbarkeit, sondern bringt nur die ontologisch gesehene Wirklichkeit um den Grund ihres Anspruchs auf Endgültigkeit“ (90).

Nicht nur der für die Philosophie Feyerabends zentrale Begriff der Inkommensurabilität wird in der vorliegenden „Einführung“ völlig unzureichend behandelt. Für ein Verständnis der Philosophie Feyerabends unabdingbar wäre auch eine Erklärung solch wichtiger Begriffe wie „Proliferation, Kontrainduktion, Theorienpluralismus, Kontexttheorie der Bedeutung, Relativismus, etc.“ gewesen. Auch hierzu leistet Döring nichts. Dieses Buch zu Feyerabend ist, zumal als „Einführung“, ein Treppenwitz. Wir werden also weiterhin auf eine erste umfassende Würdigung eines der wichtigsten Kritiker der Wissenschaftstheorie und eines der bedeutendsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts warten müssen.

Rainer Noske (Euskirchen),
Volker Böhnigk (Bonn)

Peter Prechtl, *Sprachphilosophie. Lehrbuch Philosophie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1999, 260 S., ISBN 3-476-01644-7.

In der Philosophie läßt sich nur in einem eingeschränkten Sinne von einem allgemein anerkannten und verbindlichen Wissen sprechen, das als Lehrbuchwissen kodifizierbar wäre. Prechtl aber ist es mit seinem *Lehrbuch* gelungen, seinen Anspruch einzulösen, ohne sich auf eine rein historische Darstellung der Entwicklung der Sprachphilosophie zurückzuziehen. In einer ineinander verschränkten Verbindung von historischem und systematischem Vorgehen zeigt er, daß es sich bei der Sprachphilosophie nicht um eine weitere Disziplin neben den anderen handelt, sondern um eine prinzipiell neue und produktive Weise, an die alten philosophischen Probleme heranzugehen. Denn der linguistic turn des 20. Jahrhunderts ist ja gerade gekennzeichnet durch eine neue Methode des Philosophierens, die zwangsläufig auch Auswirkungen auf andere Disziplinen des Fachs wie insbesondere auf die Erkenntnisphilosophie und die Metaphysik zeitigte.

Dabei beschränkt Prechtl sich aber nicht völlig auf die Darstellung der Fragestellungen der modernen Sprachphilosophie; handelt es sich bei der Beschäftigung mit Sprache doch um ein kulturübergreifendes anthropologisches Phänomen, als dessen Kern er „das Interesse am Menschen als sprach- und damit vernunftfähigem Wesen und an den mit der Sprache einhergehenden Möglichkeiten der Wirklichkeitserfassung“ (1) bestimmt.

Ein einleitendes, historisch orientiertes Kapitel skizziert wichtige sprachphilosophische Positionen von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Im einzelnen werden hier z.B. die antike Debatte der Richtigkeit der Benennungen bei Platon, der Universalienstreit und die Suppositionstheorie des Mittelalters, die empiristische Grundlegung der Sprache bei Locke und die ersten Entwürfe einer idealen, künstlichen Sprache bei Leibniz diskutiert, aber auch die Herausarbeitung des pragmatischen Aspekts der Sprache schon bei Herder, Humboldt und in neuerer Zeit bei Cassirer.

Der Schwerpunkt der Arbeit aber liegt verständlicherweise auf der modernen sprachanalytischen Philosophie. Dabei geht es dem Verfasser darum, deutlich zu machen, daß dieses neue Paradigma des Philosophierens in Abhebung zur Tradition nicht bloß in einer Reflexion über die Sprache besteht, sondern in einem Philosophieren, das sich der unaufhebbaren Sprachbedingtheit des eigenen Tuns bewußt ist.

In zwei Kapiteln werden die beiden Hauptrich-

tungen der sprachanalytischen Philosophie durch eingehende Detailinterpretationen der Positionen ihrer jeweiligen Hauptvertreter vorgestellt, und hier zunächst die unterschiedlichen Entwürfe zu einer idealen Sprache von Frege über Russell, den frühen Wittgenstein des *Tractatus* bis hin zu Carnap und dem Wiener Kreis. Dieser erste sprachanalytische Ansatz verband sich mit der Hoffnung, durch die Entwicklung formaler Kunstsprachen die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke mit Hilfe der modernen Logik und unter Rückführung auf ein empiristisches Sinnkriterium klar und deutlich bestimmen und auf diese Weise traditionelle philosophische Probleme lösen oder sie gar als Scheinprobleme entlarven zu können. Vor allem letzteres führte in dieser Richtung dazu, große Teile der traditionellen Philosophie dem Metaphysikvorwurf auszusetzen. Die Interpretation von Quines holistischer Kritik an den Dogmen des Empirismus deckt demgegenüber gerade das Hauptproblem jedes sprachanalytischen Philosophierens auf: die Unhintergebarkeit der Sprache. Denn daß die Funktion der Sprache, insbesondere einer formalen, darin bestehen soll, die Wirklichkeit abbilden zu können, stellt selbst eine „metaphysikträchtige Annahme“ (164) dar.

Ein weiteres, drittes Kapitel behandelt deshalb die durch Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* eingeleitete Philosophie der Normalsprache (Ryle, Strawson, Grice und die Sprechakttheorie Austins und Searles), die einerseits auf die Fruchtbarkeit der Analyse Alltagssprachlicher Sprachverwendungen für die Lösung philosophischer Probleme abstellte, sich andererseits dem skizzierten Begründungsproblem zumindest insofern stellte, als sie explizit die Umgangssprache und mit dieser die soziale Praxis als letzte, prinzipiell unhintergebbare Begründungsbasis anerkannte: „Der Vorzug der sprachanalytischen Kritik mag darin gesehen werden, daß sie die Unhaltbarkeit der Begründungsstrategien aufgezeigt hat, der Nachteil dagegen darin, daß sie diese Fragen insgesamt als obsolet erklärte.“ (164)

Ein weiteres Kapitel führt in die bis heute andauernde und inzwischen nur noch für ausgewiesene Experten überschaubare Diskussion strittiger sprachanalytischer Grundfragen ein, und zwar anhand dreier zentraler Problemkreise: Zunächst wird die Problematik der Wahrheitstheorie dargestellt, also die Frage, was man sprachanalytisch unter ‚Wahrheit‘ verstehen kann (hier stehen die Korrespondenztheorie und Tarskis rein semantische Definition der Wahrheit im Vordergrund), dann werden Probleme der Referenztheorie thematisiert, also die Frage des Gegenstandbezugs

bestimmter sprachlicher Ausdrücke (nämlich von Eigennamen und Kennzeichnungen), und schließlich noch die kontroversen Theorieansätze in der Bedeutungstheorie diskutiert: die realistische Wahrheitssemantik einerseits und die pragmatische Gebrauchstheorie andererseits. Während in einer realistischen Semantik die Bedeutung eines Satzes mit seinen Wahrheitsbedingungen identifiziert wird, also an der primären Repräsentationsfunktion der Sprache festgehalten wird, hebt die pragmatische Sprachauffassung auf die bedeutungskonstitutive Funktion des sozialen (Sprach-) Handelns ab.

In einem abschließenden „Ausblick“ wird von Prechtl noch einmal als die bedeutendste Leistung der sprachanalytischen Philosophie ihr „Aufklärungspotential“ (240) hervorgehoben. Mit genuin philosophischem Gestus hat sie bisher scheinbar Selbstverständliches, nämlich die Sprache der Wissenschaft, insbesondere die der Philosophie, problematisiert und konstruktiv versucht, präzise begriffliche Mittel und exakte Methoden zur Rekonstruktion philosophischer Ausdrücke und Argumentationen bereitzustellen. Sofern sie sich allerdings auf diese kritische Intention beschränkt, setzt sie sich, wie Prechtl zu Recht hervorhebt, der Kritik aus. Denn gewisse Frage- und Problemstellungen als falsch gestellt nachzuweisen, sagt noch nichts über die Relevanz der angeschnittenen Probleme aus: „In ihrer sprachkritischen Funktion stellt die sprachanalytische Philosophie eine notwendige Voraussetzung aller philosophischen Bemühungen dar. Sie bietet die Grundlage, die Probleme genauer zu stellen, sprachanalytisches Philosophieren löst aber in der Regel keine philosophischen Probleme“ (240).

Gerade wegen ihrer gelungenen Verbindung von historischen Detailuntersuchungen mit systematischen Fragestellungen kann Prechtls *Lehrbuch* für jede eingehendere Auseinandersetzung mit der modernen Sprachphilosophie, sei es im Eigenstudium oder im Rahmen von Seminardiskussionen, nur empfohlen werden.

Jürgen Villers (Aachen)

Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault* (= *Sather Classical Lectures*, vol. 61), University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London 1998, XII + 283 S., ISBN 0-520-21173-1.

Mittlerweile hat es sich selbst unter akademischen Philosophen herumgesprochen, daß Philo-

sophie etwas sein kann, was unmittelbaren Einfluß aufs Leben hat. Alexander Nehamas – auch, aber nicht nur akademischer Philosoph – unternimmt es in seinem neuen Buch, den Metamorphosen eines Philosophieverständnisses nachzugehen, das seit Platons Festschreibung theoretisch-inpersonaler Leitlinien der Disziplin jedenfalls im Kreise der „Zünftigen“ eher ein Mauerblümchendasein fristet, obwohl dieses andere Philosophieverständnis beim selben Autor, nämlich bei Platons frühen Dialogen seinen Ausgang nimmt. Nach Nehamas fragt Philosophie als Lebenskunst danach, wie das Selbst als etwas nicht Gegebenes, sondern als etwas Aufgegebenes zu projektieren sei. Die Projekte, denen sich Michel de Montaigne, Friedrich Nietzsche und Michel Foucault zuwandten und denen das Buch im zweiten Hauptteil nachspürt, beziehen viel Inspiration sowohl im Positiven als auch im Negativen von jener rätselhaften Gestalt, die Nehamas am Beginn einer Philosophie der Lebenskunst stehen sieht: von Sokrates: „To imitate Socrates is therefore to create oneself, as Socrates did; but it is also to make oneself different from anyone else so far, and since that includes Socrates himself, it is to make oneself different from Socrates as well.“ (11) Ihm, d.h. seiner Darstellung bei Platon und in anderen antiken Quellen, ist der erste Hauptteil des Buches gewidmet. Es handelt sich um die Annäherung an eine Gestalt, die sich desto mehr verrätselfelt, je näher man ihr zu kommen wähnt. Direkt gekoppelt ist diese Verrätselfelung an die sokratische Ironie, die Nehamas unter Ausschluß gängiger Vorurteile sorgfältig rekonstruiert. Scheinbar abwegig, setzen seine Reflexionen mit einer Diskussion von Thomas Manns *Zauberberg* ein, die zeigen will, inwieweit die Ironie des Romans den Leser nicht nur über den Charakter des Protagonisten Hans Castorp täuscht, sondern auch über sich selbst als Leser, der sich mit Castorp identifiziert. Nach der Lektüre von Manns Monumentalwerk wissen wir nach Nehamas nicht wirklich, wer Castorp ist; er bleibt „a mystery, a blank“ (32). Wir sehen uns überdies selber in Frage gestellt.

Dies ist der Grund, weswegen Nehamas' Suche nach dem Sokrates der platonischen Frühdialoge mit der bloß scheinbar abwegigen *Zauberberg*-Auslegung beginnt. Als freilich nur vorläufiges Unterscheidungskriterium von Literatur und Philosophie führt Nehamas die Fähigkeit philosophischer Ideen an, unabhängig von ihren ursprünglichen Erscheinungsformen zu existieren. Gerade im Falle der frühen Werke Platons sind solche ablösbaren, philosophischen Ideen ein Problem, das durch die alles kontaminierende Ironie der Sokra-

tes-Figur hervorgerufen wird. Der *Euthyphron* führt mit der titelgebenden Figur einen unbelehrbar dummen Athener vor, dessen Dummheit dem Mangel an Selbsterkenntnis entspringt. Die grausame und gar nicht mehr humorige Ironie, mit der Sokrates *Euthyphron* traktiert, um ihn seiner gänzlichen Unwissenheit in Sachen Frömmigkeit zu überführen, ist nach Nehamas letztlich an die Leser gerichtet (41), auf daß diese ihr Leben mit ihren Meinungen harmonisierten (43): „Plato’s irony is more disturbing than Socrates’. It uses Socratic irony as a means for lulling the dialogues’ readers into the very self-complacency it makes them denounce. It is deep, dark, and disdainful. [...] Plato’s irony, if I am right, is as easy for his readers to miss as Socrates’ irony, sometimes to our shocked surprise, is easy to miss for the characters he addresses.“ (44) Gegen Gregory Vlastos argumentiert Nehamas, es sei keineswegs ausgemacht, daß Sokrates in seiner Lauterkeit jeweils das Gegenteil dessen meine, was er bei der ironischen Befragung seiner Mitbürger äußert. Vielmehr sage der Ironiker gemäß Cicero – somit auch und gerade Sokrates als Prototyp der Ironie – etwas, was von seiner wahren Meinung abweiche. Diese wahre Meinung läßt sich jedoch, wie der aporetische Ausgang der frühen Dialoge Platons beweist, nicht erschließen, indem man das Gegenteil dessen, was Sokrates sagt, als seine eigentliche Meinung deklariert: „Irony allows you simply to refuse to let your audience know what you think and to suggest simply that it is not what you say.“ (55) So hat Nehamas gemäß Platon in seinen ersten Werken eine Gestalt geschaffen, die ihm selbst nicht wirklich durchsichtig gewesen sei, und die er nicht wirklich verstehen konnte. Der Sokrates der platonischen Frühdialoge ist bei aller Beredsamkeit ein schweigender Sokrates. Dennoch oder gerade deswegen repräsentiere er einen „way of living“ (68), der für alle späteren Selbsterschaffungskünstler richtungweisend geworden sei – auch wenn sie ihren Weg in die entgegengesetzte Richtung einschlagen sollten.

Da Nehamas die „fundamental stillness“ (71) der Sokrates-Gestalt wiederzubeleben hofft, macht er es seinen Lesern nicht leicht, zu eruiieren, worin denn der spezifisch sokratische „way of living“ bestehe. Außer der Prämisse, daß die Unwissenheit des Sokrates echt sei, gibt es in dessen Lebensprojekt kaum Züge, die vor nachträglichen Überblendungen geschützt wären. Immerhin hält Nehamas mit dem philosophiegeschichtlichen Hauptstrang seit der Romantik (vgl. 94) das Sokrates-Bild des (frühen) Platon für glaubwürdiger als das des Xenophon. Jedoch hat sich in Neha-

mas’ Version der Geschichte gerade Platon mit dem Rätsel Sokrates, so wie es im *Euthyphron* oder im *Symposium* erscheint, selber nicht abfinden können und Sokrates daher – vom *Phaidon* an – noch einmal neu entworfen, weniger rätselhaft, dafür als Sprachrohr der eigenen metaphysischen Lehren. Ein entscheidendes Problem dürfte laut Nehamas für Platon darin gelegen haben, daß Sokrates zwar kein propositionales Wissen von der *Arete* gehabt hat (statt mit „virtue“ will Nehamas, dem modernen Zeitgeist wohl etwas zu viel Tribut zollend, den Begriff mit „success“ übersetzt wissen! – 77f.), aber doch ein Leben lebte, das ganz und gar von der *Arete* bestimmt zu sein schien. Ohne propositionales und also direkt kommunizierbares Wissen um die *Arete* ist sie auch nicht lehrbar, wenigstens nicht verbal. „For being reliably good is one of the central results of possessing the strict knowledge that Socrates considered necessary for *areté* and that he was convinced he lacked. That is the real paradox of Socrates. [...] Contrary to the prevailing approach to Plato’s early work, my central claim is that we should not assume that Plato understands what enabled Socrates to be the type of person he was.“ (85) Was Platon sodann veranstaltet, ist eine Universalisierung der philosophischen Lebensform; seine späteren Werke wollen zeigen, daß die Philosophie auf alle Fragen eine eindeutige und allein wahre Antwort bereithält. Nehamas plädiert demgegenüber – sich auf einen ursprünglichen Sokratismus berufend – für eine Philosophie als „an effort to develop a mode of life that is unique to a particular individual, neither an imitation of nor a direct model for anyone else“ (97). Diesen „effort“ gestiftet zu haben, gilt ihm als die überaus positive Leistung des Sokrates.

Die Auseinandersetzung mit drei ausgewählten Texten der Neuzeit soll deutlich machen, auf welch fruchtbaren Boden dieser „effort“ fiel. Die fraglichen Autoren waren alles andere als Kopisten des Sokrates; jedoch haben sie ihre eigene Selbsterschaffung an Sokrates er- und abgearbeitet. Der Verfasser des ersten Textes, nämlich Michel de Montaigne, dürfte traditionell am ehesten mit dem billigen Etikett des Sokratikers versehen worden sein. Sein *Essai* über Physiognomie konstruiert, wie Nehamas nachzeichnet, in der erasmischen Tradition des „Sancte Socrates, ora pro nobis“ (vgl. 109) und auf breiter Quellenbasis einen ganz eigenen, offenbar nichtesoterischen Sokrates. In diesem Sokrates-Bild spielt die Selbstkontrolle eine wesentliche Rolle. Jedoch verflüchtigt sich die anfängliche Klarheit des Bildes bei einer eingehenderen Lektüre des *Essai*. Zeigt sich,

fragt Nehamas, auf der Textoberfläche das wirklich Gemeinte wie vorgeblich im Gesicht eines Menschen sein Wesen? (vgl. 118) Was ist bei Sokrates Natur, für die Montaigne zu Beginn des *Essai* eifrig streitet; was ist gemacht, einer Selbsterschaffungskunst geschuldet? Am Beispiel der bei Montaigne virulenten Todesfurcht streicht Nehamas heraus, daß die wesentliche Absicht der Selbstgestaltung darin liegt, zu allen anderen eine Differenz zu markieren: „The prospect of my death confronts me with the incontestable fact that I am not irreplaceable, that I am and will be nothing unless I do something that will make a significant difference, particularly if that is a difference the world knows that I and not someone else has made.“ (120) Gegen die scheinbar zentrale These des Physiognomie-*Essai* beginnt man sein Leben nicht als „natural being; that is something one becomes“ (123). Natur ist ein *Endprodukt*. Aber Montaigne setzt alles daran, die Wasser zu trüben, in denen er selber schwimmt; seine silenenhafte Ironie steht derjenigen des Sokrates in nichts nach: „Montaigne uses the ironic Socrates ironically and puts himself in his place.“ (127)

Das nächste, rezeptionsgeschichtliche Kapitel beschäftigt sich mit Nietzsches Sokratesbild, das im Abschnitt „Das Problem des Sokrates“ der *Götzen-Dämmerung* kulminiert. Bekanntlich hat Nietzsche Sokrates mit Ausnahme der Schriften in der sogenannten Freigeistphase in einem düsteren Licht gesehen, als Verderber der tragischen Kultur der Griechen in der *Geburt der Tragödie* 1872 oder als *décadent* in der *Götzen-Dämmerung* 1888. Gleichwohl behauptet Nehamas, abgesehen von Schopenhauer und Wagner sei keine Gestalt wichtiger für Nietzsches individuelle und intellektuelle Entwicklung gewesen als Sokrates (132). Diese gewagte, auf Walter Kaufmann zurückverweisende These setzt Nehamas' frühere Deutungen Nietzsches voraus, die diesen vor allem als Selbsterschaffungskünstler und Individualitätspathtiker betrachten. Nehamas' Diskussion der Sekundärliteratur zeigt seine Ablehnung all jener Nietzsche-Interpretationen, die auch noch in den mittleren und späteren Schriften des Philosophen einen eminenten Anspruch zu einer umfassenden Umgestaltung der Kultur am Werke sehen. Nietzsche lehnt zwar den Intellektualismus der Sokrates zugeschriebenen Ethik ab und ebenso die Gewaltsamkeit, mit der dieser seine Natur unterdrückt, d. h. der Vernunft radikal untergeordnet haben soll. Aber nach Nehamas entpuppt sich Nietzsche selber am Ende als ein ethischer Klassizist, insofern er für ein harmonisches Zusammenspiel aller in einem Individuum oder einem Volk

wirksamen Kräfte plädierte (vgl. 139). Was er „Instinkt“ nennt, stellt sich als etwas Erlernbares heraus – dieser sei, „as the self and nature are for Montaigne, not an origin, but an end, not given but achieved“ (141). Die Harmonie, auf die Nietzsche abziele, sei im Gegensatz zur sokratischen keine von Gründen, Vernunft und Bewußtsein gesteuerte, sondern vielmehr eine unbewußt *gewordene*. Dann freilich ist nicht mehr ganz klar, wieso sich Nietzsche gegen eine Instinkt gewordene Vernunft bei Sokrates sollte verwahren wollen – Nehamas gelingt es letztlich nicht, den stark biologistischen Klang und vor allem den biologistischen *Gebrauch* des Wortes „Instinkt“ namentlich beim späten Nietzsche hinwegzuarbeiten. Wenn Nehamas im folgenden einen klugen gefaßten, mit allen Wassern antizipierter Einwände gewaschenen Perspektivismus gegen den Dogmatismus auspielt, den Nietzsche dem platonischen Sokrates zuschreibt, meint er doch, Nietzsches „description of the person ‚who has turned out well‘ applies perfectly to the Socrates of Plato's early works“ (153). So habe sich Nietzsche im Unterschied zu seinen anderen großen Lehrern von Sokrates nie wirklich emanzipiert (vgl. 154). Um Nietzsche als von sokratischer Art inspirierten Selbsterschaffungskünstler hinstellen zu können, muß Nehamas indessen all die wenigstens politisch anmutenden Äußerungen gerade des Nietzsche von 1888 tilgen. „Große Politik“ kann da offenbar nicht mehr sein als Selbstgestaltungskompetenz. Solches zu insinuieren, stellt freilich eine Verkürzung Nietzsches gerade um die Seiten dar, die man vielleicht lieber ganz ausblenden würde: Nietzsches kultur- und weltpolitische Ambitionen bleiben im Spätwerk unbrochen, ja akzentuieren sich noch einmal stark (etwa im *Antichrist*), so wenig Überzeugungskraft sie auch für einen heutigen Philosophen haben mögen. Die eigentliche Erzieher- und Konkurrenzfigur, an der sich Nietzsche „arbeitet“, ist wohl weniger Sokrates als *Platon*, und zwar gerade der politische und der „metaphysische“.

Als dritten und letzten Zeugen für die Fruchtbarkeit des sokratischen Projektes bietet Nehamas Michel Foucault auf, dessen letzte, unveröffentlichte Vorlesungen Sokrates als einen Heros der Sorge um das Selbst vor Augen führen. Meisterhaft beschreibt Nehamas Foucaults Weg vom düsteren Anatomen der Zwangs- und Machtverhältnisse zum politisch engagierten Ästhetiker des Selbst und der Gesellschaft. Das Konzept der Sorge um das Selbst und seine politischen Implikationen werden entfaltet ausgehend von den letzten Worten des Sokrates im *Phaidon*, „wir“

schuldeten dem Asklepios einen Hahn. Die Sorge um die Gesundheit der anderen und des Ganzen beginnt damit, für sich selber Sorge zu tragen. Das Motiv des Nichtwissens und das der *Parrhesia* verschmelzen bei Foucault zum Movens von Denken und Handeln; in seinen Vorlesungen schlüpft er selber in die Rolle des rasonnierenden Sokrates. Während seiner letzten Lebensjahre tendiert Foucault mehr und mehr zu einer Aufklärung durch Selbsterfindung.

In bestechender Weise zeigt Nehamas' hoffentlich bald ins Deutsche übersetzte Buch, daß wir weniger *von* als *durch* Sokrates zu lernen haben (vgl. 126). Die Imitation des Sokrates würde ihm am wenigsten gerecht. Was wir stattdessen bräuchten, meint Nehamas, wäre ein jeweils ganz und gar eigenes Konzept des Selberseins und Differenzmarkierens. Dieses Projekt, über dessen individuelle Verwirklichung bei Nehamas selber man gerne etwas mehr erfahren hätte, hat eine dezidiert antikommunitaristische Stoßrichtung. Es wird zurückzufragen sein, wie sich die uns empfohlene Sorge ums Eigene mit der Sorge ums Ganze verträgt, zumal Nehamas gegen Foucault einwendet: „Socrates' project was more private than Foucault allows“ (14). Die Frage bleibt schließlich, inwiefern Nehamas' Buch, dem sokratische Methode allenthalben zu attestieren ist, selber ein ironisches ist. Vielleicht wäre das gegenwärtig vornehmste Geschäft „der“ Philosophie nicht die mehr oder weniger direkte Anleitung zur Selbsterschaffung, sondern die radikal sokratische Kritik. Vielleicht gerade die Kritik an Selbsterschaffungsphantasien aller Art.

Andreas Urs Sommer (Basel)

Religion als Gegenstand der Philosophie. Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, hg. von Georg Wieland, Stuttgart-Hohenheim, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 232 S. ISBN 3-506-79756-5.

Hat es heute noch einen Sinn, philosophisch von Religion oder Religionen zu sprechen? Die Antworten auf diese Frage werden immer unterschiedlich, ja kontrovers ausfallen, je nachdem, was man unter Philosophie versteht. Von Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie kann man nur eine positive Antwort erwarten. Wieland begründet sie in der Einführung

folgendermaßen: Für eine Philosophie, die die Erinnerung an ihre metaphysische Herkunft aufrechterhält, wird es immer gemeinsame Fragen zwischen ihr und der Religion geben.

Der Ausdruck Religion ist zu präzisieren: In erster Linie wird hier ihre reflektierte Gestalt, die Theologie, betrachtet, nicht so sehr das Phänomen. Nur in ihrer reflektierten Gestalt ist eine Religion diskussionsfähig hinsichtlich der (profanen) Philosophie wie hinsichtlich anderer Religionen (8). Nur eine Theologie, die sich als Wissenschaft unter Wissenschaften versteht, kann einer anderen Religion oder der Philosophie Wahrheitsgehalt zugestehen; eine Theologie, die sich als Vollendung des Wissens begreift, muß alle anderen ablehnen (8).

Die Absicht dieser Tagung und der hier veröffentlichten Tagungsbeiträge war und ist, „ein Thema lebendig zu halten, das jedenfalls in der deutschsprachigen philosophischen Debatte nur am Rande gepflegt wird“ (9). Dies wird nicht einfach mit der Wiederholung von Altbekanntem versucht. Vielmehr bieten die Beiträge dieses Bandes spezifische Forschungserträge, die durch Erschließung neuer Räume Interesse für das Thema wecken.

Der erste Blick geht nach dem fernen Osten: *Roman Malek*: Religion – Ideologie – Kultur. Bemerkungen zum Religionsverständnis im traditionellen und heutigen China (11–47). Der Blick nach Osten lohnt sich, denn die religiöse Eigenart Chinas ist so groß, daß es sich anbietet, die Begriffe Religion und Religiosität am „Fallbeispiel“ China zu erörtern. Nachdem sich die Religion in China nicht (oder vielleicht *noch* nicht), wie nach marxistischer Prognose zu erwarten, aufgelöst hat und alle Versuche, sie zu beseitigen, fehlgeschlagen sind, mußte ein neuer Erklärungsversuch dieses Phänomens unternommen werden. Religion wird seit 1982, besonders aber seit 1986 als Teil der Kultur bzw. des kulturellen Erbes gedeutet (46). Das neue Interesse Chinas an der Religion gilt also ihrem kulturellen Wert, nicht der religiösen Erfahrung als solcher (43). Dies gilt für alle in China offiziell anerkannten Religionen. Das von den chinesischen Wissenschaftlern erarbeitete Religionsverständnis bietet sich für den interkulturellen Dialog an. Es wird sich, wenn die Entwicklung so weitergeht, über China und die kommunistische Denkweise hinaus die Frage stellen, ob Religion „nur“ ein Teilbereich der Kultur ist oder mehr. Doch dieses Problem muß nicht auf die Religion eingeschränkt bleiben. Es kann jederzeit auch die Philosophie in sich hineinziehen.

Eine traditionell schwierige Lage von Philoso-

phie und Theologie zeigt *Josef van Ess*: Religion und Philosophie in der islamischen Welt (49–70). Er nähert sich dem Problem von zwei Seiten: Wie weit ist „in der islamischen Welt ein vorgegebenes religiöses Modell in philosophischen Kategorien abgehandelt worden“ (49)? Und: „Wie hat die (islamische) Philosophie sich das Phänomen Religion als solches verständlich zu machen versucht?“ (49) Zur Beantwortung der ersten Frage gibt er einen aufschlußreichen historischen Überblick (49–65) über die Stellung der Philosophie in der islamischen Welt. Die Beantwortung der zweiten Frage fällt knapper aus (66–70). Sie stellt paradigmatisch die Geschichte von Ibn Tufail († 1185) vor, die in der Bemerkung endet: „Die Welt der Bilder ist das, was die Massen brauchen, die Religion also, nicht die Metaphysik.“ (69) Das Resümee, das van Ess zieht, scheint auch in der nichtislamischen Welt Gültigkeit zu haben: „Philosophie mag zwar wie die Religion einem Menschheitsbedürfnis entsprechen; aber Lehrstühle (und Konkordate) haben keine Ewigkeitsgarantie.“ (70)

Dem abendländischen Kulturkreis wendet sich *Konrad Feiereis*: Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendeten Diskussion (71–101) zu. Sein Beitrag verfolgt das Ziel, „am Beispiel der Aufklärung zu zeigen, warum und in welcher Weise Religion zum Gegenstand der Philosophie geworden ist“ (71). Er skizziert dazu in einer guten Übersicht die Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter. Die philosophische Gotteslehre spielt dabei eine Schlüsselrolle. Erster Schwerpunkt ist Raimund von Sabunde (74–76), der in seiner „*Theologia naturalis*“ schon „verschiedene Auffassungen der Aufklärung“ vorweggenommen hat (76). Am Übergang zur Aufklärung stehen dann Leibniz und Wolff im Mittelpunkt (84–87), gefolgt von Baumgarten (87f.), Meier (88f.), Reimarus (89f.) u. a. Im Protestantismus behauptete bis zum Ausgang der Aufklärung die „Neologie“ die führende Position (93). Ihre Entwicklung lief parallel zu der der Philosophie. Herausgehoben werden Ernesti, Spalding, Jerusalem, Semler. Das Aufschlußreiche der Untersuchung ist, daß Feiereis herausarbeitet, wie die Religionsphilosophie zu einer eigenständigen Disziplin wurde. Er endet mit Kant, Pölitz und Jakob.

Einem zentralen systematischen Problem des verhandelten Themas widmet sich *Michael Eckert*: Selbstbewußtseinstheorie und negative Theologie. Schleiermachers philosophische Theorie der Religion (103–120). Es geht um die Frage nach einem Verbindenden zwischen der „praktisch“ ausgerichteten Religion und der „theoretisch“ bleibenden

Reflexion. Sein Ziel ist, das Verhältnis von Philosophie und Religion in Schleiermachers philosophischem Hauptwerk, der „*Dialektik*“, herauszuarbeiten. Im ersten Teil eruiert er „Schleiermachers eigentliche Intention“ (105) anhand der Handschrift von 1799 „Über die Religion“. Das Grundproblem (107f.): Schleiermacher redet von „Anschauung und Gefühl“, wenn er Religion als das dritte Gemütsvermögen neben Denken und Handeln beschreibt. Versucht er Religion als „Grundgefühl“ zu beschreiben, so spricht er von einer ursprünglichen Identität von Anschauung und Gefühl. Der zweite Teil wendet sich dem späten Schleiermacher zu, im besonderen der „*Dialektik*“. Dies geschieht in zwei Problemfeldern: „(1) Die Aporie in der Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins; (2) die Theorie des ‚religiösen Gefühls‘ als Modell negativer Theologie in einer Bestimmung des Wesens der Religion.“ (110) Schleiermachers Religionsbegriff wird erhoben, der auf eine *docta ignorantia* hinausläuft. In ihr „könnte man ein Modell negativer Theologie sehen, in der der Reflexion nur konjekturale Möglichkeiten der Gotteserkenntnis offenstehen“ (119).

Die Frage, was Religion eigentlich bedeutet, nimmt *Eberhard Tiefensee*: Der Religionsbegriff bei Franz Brentano (1838–1917) (121–132) auf. Er wertete nach eigenen Angaben als erster die 1000 Manuskriptseiten zum Thema Religion aus dem Nachlaß Brentanos aus. Es handelt sich bei B. um den gescheiterten Versuch, einen Religionsbegriff zu entwickeln, der folgende Bedingungen erfüllt: „Er soll (1) empirisch ausgewiesen sein, (2) zugleich einheitlich und umfassend die Vielfalt religiöser Phänomene in sich begreifen, (3) letztendlich die Aufhebung der Religion in Philosophie ermöglichen.“ (122) B.s „wenig originelle“ Hauptthese (123): Religion ist Surrogat für die bisher nicht genügend entwickelte Philosophie. Er suchte nach einem grundlegenden Typus von Religion, der die Religion „im allereigentlichsten Sinne“ zu nennen ist (127). Die Durchführung dieses Programms ist nach T. ein „klassifikationslogischer Geniestreich“ (127f.). Für B. „strukturiert sich ... die gesamte Topographie religiöser Phänomene um den Typus Christentum als bisher letzter Vorstufe einer mit der Philosophie koinzidierenden Idealreligion“ (129). Zum Abschluß (130–132) wird der Ansatz B.s einer kritischen Stellungnahme unterzogen. Als tieferen Grund für B.s Scheitern nennt Tiefensee: „Es ist Folge eines Versuchs, auf der Grundlage einer klassifizierenden Deskription einen Religionsbegriff zu entwickeln, der nicht nur heuristische, sondern auch normative Funktion hat.“ (131)

Einen weiteren bisher zuwenig beachteten religionsphilosophischen Ansatz beleuchtet *Werner Schüssler*: „... was uns unbedingt angeht“. Aspekte des religionsphilosophischen Denkens Paul Tillichs (133–152). T. hat seine religionsphilosophischen Grundsätze schon in den 20er Jahren entwickelt; sie bleiben prägend für sein Denken bis zu seinem letzten Vortrag (1965). Drei Aspekte sind wichtig: „erstens seine Überlegungen zum Essentialbild der Religion, zweitens zum normativen Religionsbegriff und drittens zur Sprache der Religion“ (134). Zum ersten Aspekt: Unsere Situation ist geprägt durch den Gegensatz zwischen einer religiösen und einer weltlichen Kultur. T. fordert die Überwindung dieser Kluft. Zum zweiten Aspekt: Gott ist „in“ der Welt und „über“ der Welt. Religion bedeutet, in dieser Spannung auszuharren, ohne einer Seite mehr Gewicht zu geben als der anderen (140). Zum dritten Aspekt: Das Medium, in dem Religion zum Ausdruck kommt, ist die Sprache. In diesem Zusammenhang wird T.s Symboltheorie erläutert. Gott ist ein Symbol Gottes (147). „Symbolisch“ heißt dabei keineswegs unwirklich. Es bedeutet im Gegenteil: wirklicher als alles Wirkliche in Zeit und Raum.“ (149) Symbole haben aber nur dann einen Sinn, wenn sie eine Erfahrung zum Ausdruck bringen (150).

Zur Bedeutung dieses Ansatzes wird festgehalten: T. hat mit diesem Entwurf die Engführung der protestantischen Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgebrochen (151).

Der Mensch sei „unheilbar religiös“ (152), hatte Tillich festgestellt. Es bleibt aber die Frage, ob die Religion mit der ratio vereinbar ist. Als wichtiges Gegenargument wird immer wieder das Theodizee-Problem angeführt. Umso mehr verblüfft es, daß gerade Vertreter der analytischen Religionsphilosophie meinen, das Theodizeeproblem sei rational zugänglich und lösbar. *Michael-Thomas Liske*: Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizee-Problems (153–173) greift ausgehend von Swinburne dieses Thema heraus. „Die Rationalität der Gottesannahme steht und fällt für Swinburne ... mit dem Gelingen einer Theodizee.“ (158) „Und für den induktiven Rationalismus des Analytikers Swinburne müssen religiöse Aussagen sich gleich erfahrungswissenschaftlichen Hypothesen gegenüber alternativen Erklärungsmöglichkeiten als die plausibleren Erklärungen unserer Erfahrungswelt bewähren.“ (158f.) – Es geht also um eine Argumentation mit Wahrscheinlichkeiten. Das Ergebnis hängt davon ab, welchen Begriff von Rationalität man voraussetzt. Deshalb endet „der“

Rationalismus scheinbar in Antinomien. Gegenübergestellt werden im wesentlichen die Positionen von Mackie, Swinburne und Plantinga.

Am Schluß (172f.) steckt L. die Leistungsfähigkeit und die Grenzen der analytischen Methode für die Religionsphilosophie ab. Er betont, daß dieser rationale Ansatz nicht nur für Wissenschaftler interessant ist: „Dem abendländischen Menschen, dessen Religiosität wohl unausweichlich in der Spannung von Glauben und Wissen steht, kann es eine Glaubenshilfe sein, wenn eine Methode wie die analytische ihm hilft, die Grenze zwischen vernünftigem Erkennen und gläubig-vertrauendem Hinnehmen besonders klar zu erfassen.“ (173)

Gerd Haeffner: Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion (175–196) nimmt ein schon angeklungenes Thema noch differenzierter auf: den schwierigen Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis, der bei dem Thema Religion einen besonderen Stellenwert hat. Seine These ist, „daß das theoretische Verstehen von Praxisformen, die einen Entscheidungsanspruch stellen, unweigerlich Teil eines praktischen Verstehens sein muß“ (175). Er unterscheidet lebendiges Verstehen von einem „rein“ theoretischen. „Das Nicht-verstehen löst sich auf, wenn eine Praxis gewagt wird, aus der sich – im gelungenen Fall – ein Verstehen ergibt.“ (176)

Es wird (ausgehend von Dilthey) reflektiert, was unter „Verstehen“ zu verstehen sei. Und es werden die Probleme einer Definition von „Religion“ (184) erläutert. Die erste Annäherung an eine Definition sucht „vor allem *negative* Kriterien, d.h. solche, die es gestatten, eine bestimmte Religion als *falsch* darzutun“ (186). Danach werden positive Kriterien erarbeitet anhand von Kant, Rahner und Nishitani (187f.). Eine Definition von Religion muß globale Gültigkeit beanspruchen können. Das Problem dabei bleibt: Nach welchen Kriterien läßt sich die Wahrheit einer Religion aufweisen?

Einen Aspekt, der schon für Tillich wichtig war, beleuchtet *Richard Schaeffler*: Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe (197–217). Er nähert sich dem Thema ausgehend von der Sprachphilosophie. Der Beitrag hat zwei Teile: Im ersten bildet den Schwerpunkt die Theologie, im zweiten die Philosophie. Schaeffler stellt drei Thesen auf: 1. Dem Phänomen Religion und „jene(m) Wirkliche(n), ‚quod omnes vocant deum‘“ (201) kann man sich nur über eine Analyse der religiösen Sprache nähern. Im Vordergrund stehen immer religiöse Akte, religiöse Sprachhandlungen. Erst in zweiter Linie werden diese reflektiert.

Daraus ergibt sich die 2. These: Ein theologisches, reflexives Gottesprädikat muß sich daran bewähren, daß es das zum Ausdruck bringt und denkt, was in der Sprachhandlung impliziert war (206). Teil zwei geht auf die philosophischen Implikate der theologischen Rede von Gott ein. Er kulminiert in der 3. These (217), die versucht, die Brücke zu schlagen von philosophischem Sprechen von Gott zurück zu den originären religiösen Akten. Ohne diese Rückkoppelung bliebe die philosophische Rede von Gott leer.

Wenn man davon ausgeht und daran festhält, daß die Philosophie eine kritische Funktion hat, was unser Denken und Wissen anbelangt, so wird sie immer implizit oder explizit nach einem Letzten und Höchsten fragen – auch wenn dies nicht in den (Be-)griff zu bekommen ist. Dann kann man mit dem Verf. festhalten: Das, wonach die Philosophie nicht aufhören kann zu fragen, nennt die Theologie „Gott“ (217).

Das Anliegen der Tagung wie des vorliegenden Bandes, das Wachhalten eines Randthemas, ist dem Band gelungen – sofern das Ausgesprochene Gehör findet, rezipiert wird. Entscheidend ist die Beleuchtung des Themas von verschiedensten Seiten, die sowohl historische wie systematische Aspekte enthält. Das ist die Stärke wie die Schwäche des Bandes. Sicher hätte das Buch noch gewonnen, wenn die Beiträge selbst oder eine ausführlichere Einleitung deutlicher gezeigt hätten, daß sie um ein Thema kreisen. Das Suchen eines Zusammenhangs bleibt so weitgehend dem Leser überlassen. Jeder der Beiträge ist zunächst für sich interessant und bietet wertvolle Hinweise und Einblicke. Wenn auch ihr Zusammenhang nicht sofort in die Augen springt, sondern sich erst einer intensiven Lektüre erschließt, so bieten sie doch eine vielfältige Anregung, weiterzulesen über das Vorgelegte hinaus.

Manfred Negele (Augsburg)

Konrad Stock, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 171 S., ISBN 3-579-00097-7.

Das Verhältnis zwischen Philosophie und christlicher Theologie ist, spätestens seit der Neuzeit, in zweifacher Hinsicht spannungreich: Der philosophischen Skepsis gegenüber den Vorgaben der Theologie – gegenüber Autorität und Glauben (an die geschöpfliche Verfassung der Welt und das Offenbarwordensein der versöhnenden

Liebe Gottes im Christusgeschehen) – entspricht die theologische Skepsis gegenüber der philosophischen Grundüberzeugung, auch ohne solche Vorgaben etwas Wesentliches über das, was ist, und das, was sein soll, aussagen zu können. Dennoch sind philosophische Konzepte (Richtungen, Funktionen, Disziplinen, Methoden) für die Theologie stets von großer Bedeutung gewesen, während Beziehungen in umgekehrter Richtung seit der Neuzeit eher selten zu finden sind.

Daß es in der Theologie und besonders im Bereich der theologischen Ethik auf die richtige Philosophie ankommt, darauf hat nun der evangelische Theologe Konrad Stock aufmerksam gemacht: Folgt man Stock, so hat sich im 20. Jh. die deutschsprachige evangelische Theologie vor allem an der Moralphilosophie Kants orientiert, weshalb denn in der protestantischen Ethik heute eine „normen- und pflichtentheoretische Leitperspektive im Verständnis des Ethischen“, d. h. der deontische Ethiktypus dominiert (vgl. 14f.). Normen- oder Pflichtethiken aber werden nach Stock dem „Phänomen“ des Sittlichen nicht gerecht: Pflicht und Gebot können nicht „Grund sittlicher Gutheit“ sein. In dieser Einschätzung folgt Stock Martin Luther, für den die (alttestamentarischen) Gebote anstatt den Menschen zum Guten zu führen, ihm gerade nur immer „sein Unvermögen zum Guten“ vorführen: Sie fordern „gute Werke [...]“, nur sind [...] diese] damit noch nicht geschehen“; sie geben „Anweisung, [...] helfen aber nicht“; sie lehren, „was man tun soll, geben aber keine Stärke dazu“ (Vgl. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, 8. Absatz). Es ist nach Luther der christliche Glaube, der, wenn er auch „allein [...] ohne alle Werke fromm, frei und selig macht“ (Luther, ebda), zugleich, „wie er fromm, so auch gute Werke [macht]“ (Luther, a. a. O., 23. Absatz).

Im Sinne dieser Auffassung, daß der Glaube – und allererst er – dem Menschen die Kraft zum Tun des gebotenen Guten gibt, hat Konrad Stock die evangelische Ethik neu zu begründen versucht: nach dem Vorbild der philosophischen Ethik Friedrich Schleiernackers als eine „Tugendlehre“, die die Pflichtethik in sich aufnimmt und bereits darin (ganz im Sinne der gerade angeedeuteten Paulinisch-Lutherischen Unterscheidung zwischen „Gesetz“ und „Glaube“ an das Evangelium) anzeigt, daß Sittengesetze (seien es nun göttliche Gebote oder Gesetze der praktischen Vernunft) nur unter Voraussetzung einer bestimmten, von Stock als „Tugend“ bezeichneten Gesinnung Grund sittlicher Gutheit sein können – einer Gesinnung, die in ihrer Entstehung auf den Glauben bzw. die Institution der Kirche angewiesen ist.

Die Weise, in der diese *Grundlegung der protestantische Tugendlehre* erfolgt, ist in wenigstens zwei Hinsichten philosophisch interessant: *erstens* insofern eine eigentümliche „Modifikation des Begriffs der Tugend, wie er in verschiedenen philosophischen Theoriebildungen einerseits, in der klassischen römisch-katholischen Gnadenlehre andererseits bestimmt wird“ (20 f.), vorgenommen wird – eine Modifikation, die es nun erlaubt, Sittlichkeit und Emotion (Stimmungen, Leidenschaften, „Affekte“) sowie (entsprechend) Ethik und eine „Fundamentalanthropologie“, die im Grunde eine „Tiefenpsychologie“ ist, miteinander zu verknüpfen. Interessant ist die *Grundlegung zweitens* unter dem Gesichtspunkt, daß Stock in ihr auf ein verändertes (Selbst-)Verständnis von Protestantismus abzielt: Er sucht die Plausibilität aufzulösen, die im Protestantismus die Auszeichnung der „sprachlichen Kommunikation“ genoß, die „Kirche des Worts“, in die die reformatorische Bewegung, „bedingt durch ihren Protest gegen die Rolle der Devotionsbilder im spätmittelalterlichen Christentum“, eingemündet ist (164). In Orientierung an der Metaphorik des Paulus im Galater-Brief 5, 22 f. – „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, [...] Freundlichkeit [...]“ (vgl. 11) – sowie (implizit) auch an Vorstellungen des Pietismus rückt nun Vorrationales (damit indes nicht schon Irrationales) in den Vordergrund: das Affektive, das Luther einmal die „Jacobsleiter“ zu Gott genannt hat, sowie (im Rahmen der „gottesdienstlichen Versammlung der christlichen Gemeinde“) das „Bild“: Denn diejenige mediale Form, in der die „befreiende Wahrheit des Evangeliums“ „ursprünglich“ gewiß ist, ist nach Stock das Bild, nicht das Wort (vgl. 121). Diese Gesichtspunkte sind zu erläutern.

I.

Eine Ethik, die die Sittlichkeit in der notwendigen Deutlichkeit bestimmen will, darf, so Stock, nicht nur eine Normen- und Pflichtenethik sein. Versteht man unter einem Leben, das „ein gutes Leben, ein Leben in guten Werken genannt zu werden verdient“ (11) bzw. unter sittlicher Gutheit doch gemeinhin nie bloß, daß jemand – nach einer „vernunftbestimmten, freiwillentlichen Entscheidung“, Gutes zu tun (vgl. zur „ethischen Entscheidung“ 163) – „[...] Normen kategorischer Art [be]achtet oder geltende Regelsysteme vernünftig“ (ebda). Als sittlich gilt vielmehr gemeinhin derjenige, der „inmitten eigener Schwäche, bedrohlicher Anfechtungen, unausgeräumter

Zweifel, aber auch äußerer Widerstände und Gefahren“ (ebda), konstant „das, was sein soll“, d. h. was Sittengesetze hervorzubringen gebieten und was man auch hervorbringen will, mit „spontaner Leichtigkeit“ und „individueller Sicherheit“, mithin mit Freude, Lust und Liebe tut (ebda). Das „gebotene Gute“ aber auf diese Weise zu tun, heißt nun nach Stock, es „in der [...] Weise der ‚Tugend‘“ zu tun (11). Denn Tugend – im ethischen (nicht im technischen) Sinne (vgl. 133) –, das ist die „unwillkürliche Bereitschaft in der Tiefe des Selbstgefühls, Handlungen zu generieren“ (165), die der Realisierung des gebotenen Guten gelten (vgl. 131 ff.). Dieses Selbstgefühl unterliegt der Entschlußkraft des Willens nicht (134).

Eine Ethik, die dem Phänomen des sittlichen Lebens gerecht werden will, muß daher in erster Linie eine Tugendlehre sein – zumal wenn sie den „Zukunftsaufgaben einer herauskommenden Weltgesellschaft“ (vgl. 19) gewachsen sein will: den „moralischen“ (d. h. nicht in erster Linie an Staat und Recht, als vielmehr an jeden einzelnen adressierten) „Herausforderungen“, die „schweren Mängel und Versäumnisse in der Ordnung des sozialen Lebens“ (Verletzung der Menschenrechte, Mangel an ökonomischer Gerechtigkeit, Gefährdung des Ökosystems Erde) zu überwinden und weltumspannend „inneren und äußeren Frieden auf der Basis sozialer Gerechtigkeit und der Bewahrung der natürlichen Umwelt menschlichen Lebens“ zu realisieren (vgl. 162 f., 165 f.). Die Tugendlehre hat aber nach Stock eine *Pflichtenlehre* sowie eine *Güterlehre* zu umfassen (vgl. 12 f.), darin der philosophischen Ethik Schleiermachers folgend. Besteht das „ethische Geschehen“ doch, so Stock, aus drei Momenten: aus der *spontanen und unwillkürlichen Bereitschaft zum pflichtgemäßen (an Regeln orientierten) Hervorbringen eines gemeinsamen Guten* (13).

Daß es nun für uns „ein pflicht- und bestimmungsgemäßes Tun des Guten nur in der spontanen und unwillkürlichen Weise der ‚Tugend‘ geben“ kann (17), ist nach Stock darin begründet, daß wir nicht nur als Vernunftwesen, sondern auch als Sinnenwesen existieren. In den Worten Stocks: „Wir [existieren] in der Spannung von Unmittelbarkeit und Reflexivität, von affektiver Erfahrung und selbstbewußt-freier Entscheidung [...]“ (90). Daher können wir „der Anziehungskraft des Guten [...] letztlich nur in der Übereinstimmung von Lieben und Wollen, von vorwillentlichem Intendieren und vernünftiger Entscheidung [...] folgen“ (ebda). Es ist diese (durch Schöpfungstheologie und reformatorische Gnadenlehre,

Phänomenologie und Existenzphilosophie bestimmte) „Einsicht in das Wesen des Menschen“ bzw. das menschliche „In-der-Welt-Sein“, die Stock der Ethik voraussetzt: Die von ihm ins Auge gefaßte Tugendlehre basiert auf einer „Fundamentalanthropologie“, „die [...] die unverwechselbaren und gleichartigen Bedingungen“ benennt, „unter denen sich menschliches Leben vollzieht“ (26), und die dabei nicht länger nur dem Moment der „Subjektivität im Sinne des Selbstbewußtseins oder der Reflexion“ (15) und d.h. in praktischer Hinsicht: dem der „Selbstbestimmung“, theoretische Aufmerksamkeit schenkt, sondern auch dem „Fühlen und Empfinden“ und den ganzen „Erscheinungen des affektiven Lebens“ und d.h. in praktischer Hinsicht: dem Moment des „Bestimmt-Werdens“ (vgl. 15). Ja, dieses Moment der Passivität rückt bei Stock nun so sehr in den Vordergrund, daß die angezielte Anthropologie letztlich die Gestalt einer (nicht empiristisch mißzuverstehenden) „Psychologie und Affektenlehre“ gewinnt (vgl. ebda): „Alle ichhaften Aktivitäten“ (18), alle „selbstbewußt-freien Tätigkeiten unseres personalen Lebens“, mithin auch jeder Diskurs, haben nach Stock eine affektive Wurzel, sind derart passiv fundiert, daß sie stets „einem ‚Erleiden‘ von affektiver Qualität und Tragweite Ausdruck“ geben (vgl. 17 ff.). Auch der Wille wird von der „Tiefe der affektiven Erfahrung“ getragen und bestimmt (119). Daher wird „eine [...] Lehre vom Menschen“ – im wesentlichen – „die Gestalt einer besonderen ‚Tiefenpsychologie‘ gewinnen“ (161 f.).

Nun spielte das affektive Leben und – in der Konsequenz nach Stock – der Problembegriff der Tugend in der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts keine Rolle. Dasselbe gilt für die deutschsprachige „nicht-theologische Philosophie“. Herrschte in der Theologie der deontische Ethiktypus vor, so in der Philosophie nach Stock „das Interesse an einer vernünftigen Moralbegründung [...], also an einer rationalen Rechtfertigung eines für den Willen gegebenen Gegenstandes“ (18). Es ist nun eine der bedeutsamsten philosophiekritischen Thesen des vorliegenden Buches, daß die nicht-theologische Philosophie selbst dort, wo in der „Moderne“ Tugend ihr Thema wird – etwa bei Kant, Bollnow oder heute bei MacIntyre (vgl. hierzu 122–127) – in praktischer Hinsicht nur die Möglichkeit zu „moralischen Appellen“ hat (vgl. 21), von denen eine Veränderung der inneren Verfassung der Menschen nicht erwartet werden kann. Denn Appelle erreichen jene „Tiefe des Selbstgefühls“ nicht, aus der eine solche Veränderung allein hervorgehen kann. Daß die christliche Religion, d.h.

der kirchlich praktizierte Glaube, der sich in der Theologie reflektiert, diese Tiefe zu erreichen vermag – allerdings nicht durch die Theologie selbst, sondern durch ein bestimmtes „*Bilderleben*“ im Gottesdienst, nämlich durch die Vergegenwärtigung des „*Kreuzes des Auferstandenen*“ –, ist die Hauptthese der vorliegenden *Grundlegung*. Deren eigentliche Aufgabe ist es, so Stock, die Frage nach Entstehungsbedingungen der Tugend oder, klassischer und mit Schleiermacher formuliert, „die Frage nach den Entstehungsbedingungen der ‚Vernunft in dem einzelnen Menschen‘“ zu stellen und wachzuhalten, „die die praktische Philosophie allzu schnell und allzu sorglos zu übergehen scheint“ (18 f., 122).

II.

Diese Aufgabe wird in der Abhandlung in insgesamt fünf Paragraphen zu bewältigen versucht – im Ausgang von der (vielfach überlieferten) Erfahrung von Gliedern der „christlichen Gemeinde“, daß man „durch Gottes Gnade in den Glauben“ und damit „in die Spontaneität eines Lebens in der Kraft der Liebe“ und der „Freude an dem, was sein soll“ versetzt werden kann (vgl. 11), sowie unter Voraussetzung dieses Glaubens selbst (an die geschöpfliche Verfassung der Welt, an das Offenbargewordensein der Liebe Gottes im Christusgeschehen). Die ersten drei Paragraphen gelten der Methode, d.h. dem „*Erkenntnisweg einer protestantischen Tugendlehre*“ (§ 1), der *Grundlegung „einer Theorie der affektiven Erfahrung“* (§ 2) sowie der Fundierung „*einer Theorie des Sollens*“ (§ 3). Die letzten beiden verdeutlichen unter den Überschriften „*Eine Theorie des Bilderlebens*“ (§ 4) und „*Die Bildung der Tugenden*“ (§ 5), wie im Rahmen des „Kultus, wie er im Gottesdienst im allgemeinen, im Fest auf besondere Weise vollzogen und begangen wird“ (166 f.), die Vergegenwärtigung des „*Kreuzes des Auferstandenen*“ jene freie (d.h. im Sinne der Freude und Liebe „spontane“) und zugleich konstante Hinwendung zum Guten zu ermöglichen vermag, die von Stock im Begriff der Tugend angesprochen ist: Das Kreuz denotiert, so Stock, den praktischen und „transzendentalen“, d.h. für alle menschlichen Lebenssituationen gültigen „Sachverhalt“, daß Gott die „Verstrickung“ des einzelnen Menschen in die allgemeine Ungerechtigkeit und die je eigene Ohnmacht zum Guten nicht erinnert und festhält, „sondern an sich selbst erträgt und dadurch überwindet“ (117). Das Kreuz ist in diesem Sinn das „ikonische Zeichen der göttlichen Vergebung“,

ein „Sinnbild“ (kein „Sehbild“, vgl. zu dieser Unterscheidung 104), dessen Adressat nicht der Wille, sondern das Gefühl, die „affektive Erfahrung“ ist (vgl. 121): Die immer wieder neue „Vergewisserung des Bildes Christi“ im Rahmen des Gottesdienstes läßt nach Stock „das Phänomen der Umkehr zum guten Leben“ in der Tiefe der affektiven Erfahrung erlebbar werden (119). So ist nun zwar „das Gefüge der Tugenden“ für den Glaubenden *einerseits* jederzeit „*Gottes Werk*“, weil es aus dem Glauben und der Glaube von Gott her resultiert; andererseits wird es „zugleich in demjenigen Kommunikationsgeschehen *menschlich möglich* gemacht, das das Bild Christi – als das sinnenfällige Zeichen der versöhnenden Liebe Gottes – in Erinnerung ruft“ (21).

Es sind diese in der Hand des Menschen liegenden Entstehungsbedingungen der Tugend im Kontext des Glaubens, die die vorliegende *Grundlegung* zu benennen sucht – ohne dabei schon vollständig zu sein. Werden doch nur erst, so Stock, die Bedingungen genannt, die sich auf das eine der beiden Momente des zugrundeliegenden „Begriffs humaner Personalität“ beziehen (der das menschliche Leben als Einheit von Erleben und Handeln, Bestimmt-Werden und freier Selbstbestimmung zu deuten verlangt): auf das passive Moment, das als „führendes In-der-Welt-Sein“ umrissen wird (vgl. 166). Ausgespart bleibt das Moment der selbstbewußt-freien Entscheidung.

III.

So darf man auf die Fortsetzung des Projekts gespannt sein – und vielleicht davon ausgehen, daß dann manche der Fragen beantwortet werden, die man zumal aus philosophischer Sicht nach der Lektüre dieser freilich knappen *Grundlegung* haben kann: Fragen etwa zum „Begriff der Seele“, der der evangelischen Theologie „eigen“ ist (vgl. 15); er wurde nur sehr grob skizziert. Oder auch Fragen, die das Verhältnis zwischen christlicher Theologie und „nicht-theologischer Philosophie“ betreffen, das nach Stock ein schwieriges Konkurrenzverhältnis ist. Ist es dies, muß es dies sein? Kann man es nicht auch anders beschreiben? Lassen sich Theologie und Philosophie nicht, so könnte man fragen, als eigenständige Bereiche auffassen, die auf Kooperation hin angelegt sind? Theologie basiert auf dem *Glauben* und ist nach Stock nichts anderes als die begriffliche und kategoriale Entfaltung des Glaubens, wie er „in den biblischen Texten zu sprachlicher und gedanklicher Darstellung gekommen ist“ (12) – etwa des

Glaubens an die „geschöpfliche Verfassung der Welt“. Freilich läßt sich von diesem Glauben her nun „eine fundamentalanthropologische Theorie des affektiven Lebens“ formulieren, „die – im Unterschied zu einzelwissenschaftlichen Forschungsansätzen und zu nicht-theologischen Philosophien – mit der geschöpflichen Verfassung der Emotion als eines unveräußerlichen Strukturmoments menschlichen Lebens radikal Ernst macht“ (27). Nun macht jedoch die nicht-theologische Philosophie – im Unterschied zur Theologie – radikal Ernst mit anderem, z.B. wenn sie fragt, was für denn im Grundsatz eigentlich *wissen* (d.h. sowohl subjektiv wie objektiv als zureichend begründet ansehen) können – nicht zuletzt, auch in bezug auf so etwas wie „das affektive Leben“. Oder wenn sie die Frage stellt, was denn, jeweils im Blick auf eingelebte Sitte und Moral (auch die christliche) eigentlich als sittlich gut bezeichnet werden kann. In einer Welt, in der sich die christliche (zumal die evangelische) Lebensform nicht für alle immer schon von selbst verstand und versteht, kann es der Philosophie zukommen, jenen (dem Anspruch nach für alle Vernunftwesen akzeptablen) Begriff des sittlich Guten zu formulieren, der es zugleich erlaubt, humane Religion von Pseudoreligion zu unterscheiden und sich entsprechend richtig zu entscheiden. So könnte Philosophie für humane Religion eine „Schutzwehr“ (Kant) sein, während Religion vom Glauben her dem Menschen in der Welt ein (Theorie und Praxis umfassendes) Sinnangebot macht, das zu machen der Philosophie vom Wissen her selbst niemals möglich ist.

Petra Kolmer (Bonn)

Reinhard Margreiter, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Akademie Verlag, Berlin 1997, 645 S., ISBN 3-05-002960-9.

In seiner anspruchsvollen Habilitationsschrift verfolgt Reinhard Margreiter die Absicht, mystische Erfahrung im Horizont einer lebensweltlichen Einheit aller Erfahrung zu rekonstruieren. Entschieden grenzt sich der Autor von tradierten Konzeptionen ab, die Mystik als angeblich irrationales Phänomen aus dem Geltungsbereich philosophischer Rationalität ausgrenzen – als das sogenannte ‚Andere der Vernunft‘. Entgegen der weitverbreiteten Ansicht, Rationalität sei als Instrument zur Analyse der mystischen Erfahrung eo ipso ungeeignet, gelingt es Margreiter, die mystische Erfahrung auf instruktive Weise zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen.

Zum Stimulans seiner Arbeit wird für ihn ein in mehrfacher Hinsicht unbefriedigender Status quo der Forschung: Nicht nur erweist sich der Mystikbegriff als bislang nicht hinreichend geklärt, außerdem existiert eine Fülle unterschiedlicher Mystiktheorien von philosophischer, theologischer, sprachwissenschaftlicher und psychologischer Provenienz. Mit ihnen ist insofern eine grundlegende Problematik verbunden, als ihre Heterogenität die erforderliche Analyse ihrer Beziehung zu Rationalität und Erfahrung erheblich erschwert. Gerade diese Relation aber steht immer schon mit im Blick, wenn es um eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der mystischen Erfahrung geht. Denn eine angemessene Klärung des Mystikbegriffs kann nur im Horizont einer umfassenden Erhellung des Begriffs der Rationalität gelingen – zumal angesichts der verbreiteten antisozientistischen Mißstimmung in der Gegenwartskultur. Sie ist einerseits durch eine Krise des (oftmals allzu rigide normierten und dadurch vielfältige ‚Vernunft‘-Formen anderer Lebenswelbereiche ausschließenden) Rationalitätsbegriffs bedingt, andererseits durch einen unbestimmten oder einen auf wissenschaftliche Empirie verengten, nicht-szientistische Erfahrungsweisen ausgrenzenden Erfahrungsbegriff. Außer einer seriösen wissenschaftlichen Selbstkritik hat diese Ausgangslage auch einen Bedeutungszuwachs für irrationalistische Strömungen und obskurantistische Anschauungen (etwa in Gestalt der syntretischen New-Age-Bewegung) zur Folge.

Bereits diese Konstellation läßt erkennen, in welchem Maße der Gegenstandsbereich von Margreiter's Buch über das Spezifische der mystischen Erfahrung hinausreicht. Seine Zielsetzung besteht in der Ausarbeitung einer Phänomenologie und Theorie der Mystik, die im Horizont einer allgemeinen Theorie der Rationalität und Erfahrung situiert ist und deren Spezialfall darstellt. Durch seine luzide Abhandlung liefert Margreiter einen wichtigen Beitrag sowohl zur Rationalitätsdebatte als auch zum Mystikdiskurs; darüber hinaus bringt er beide Bereiche in eine systematische Beziehung zueinander.

Die Untersuchung ist zweiteilig angelegt: Das Erste Buch, dem eine längere Einleitung (18–38) vorangeht, trägt den Titel „Prolegomena zu einer Theorie der mystischen Erfahrung“ (39–165); ihm folgt das weitaus umfangreichere Zweite Buch „Zur Phänomenologie und Theorie von Erfahrung und Mystik“ (167–547). Eine aus 23 pointierten Thesen bestehende Zusammenfassung (548–549) und ein umfangreicher Anmerkungssteil (551–605) runden die Monographie ab.

In der Einleitung thematisiert Margreiter die Relation zwischen Mystik und Philosophie und postuliert – entgegen der von Kant und Wittgenstein vertretenen These von der ‚Unaussprechlichkeit‘ der mystischen Erfahrung und analog zu Auffassungen Hegels und Bergsons – eine grundsätzliche Theorie- und Diskursfähigkeit von Mystik. Über die den Prinzipien der Phänomenologie folgenden methodischen Prämissen hinaus geht die Einleitung auf die unterschiedlichen Kultur- und Lebenswelbereiche ein, in denen mystische oder quasi-mystische Erfahrung thematisch ist (Philosophie, Religion, Sprache, Kunst, Alltag). Daraus ergibt sich für Margreiter das Erfordernis der interdisziplinären Ausrichtung einer allgemeinen Theorie der Mystik, die phänomenologischen Unmittelbarkeitsanspruch mit theoretischem Diskurs auf methodisch reflektierte Weise vermittelt.

Margreiter führt seine Untersuchung in vier Schritten durch: 1. Deskription oder ‚Proto-Phänomenologie‘, 2. Analyse, 3. Theorie und 4. ‚Ethos‘. Diese tetradische Struktur der Argumentation schlägt sich auch in der Gliederung des Buches nieder, ist aber nicht mit den einzelnen Abschnitten kongruent. Den ersten (deskriptiven) Schritt vollzieht Margreiter im 2. Teil des Ersten Buches, in dem er aus klassischen Mystiktexten (vor allem aus den Traktaten Meister Eckharts) typische Charakteristika der mystischen Erfahrung herauspräpariert, die sich vom ‚normalen‘ Wirklichkeitsverständnis in Wissenschaft und Alltag grundlegend unterscheiden und – wie die spätere Analyse zeigt – in einem systematischen Verweisungszusammenhang stehen. Genannt seien hier exemplarisch: All-Einheit, Ich-Entgrenzung, Transkategorialität, bis zur Ekstase gesteigerte Emotionalität, Metanoia, Gelassenheit, Harmonie, Seligkeit, Augenblicklichkeit und Unverfügbarkeit. Margreiter's zweiter Methodenschritt transzendiert die bloße Deskription durch die Einbeziehung explikativer Elemente und analytischer Ansätze; er wendet sich nun den einzelnen Komponenten, Relationen und Teilfunktionen des Phänomens zu. Auf den Ergebnissen dieser Untersuchung baut der dritte Methodenschritt auf, der den analytischen Ansatz durch konstruktiv-synthetische Perspektiven ergänzt und in explizite Theorie überführt. Der vierte Methodenschritt schließlich reflektiert die praktischen Konsequenzen der Theorie im Horizont lebensweltlicher, kultureller, moralischer Verweisungszusammenhänge und Handlungskontexte.

In seinen Reflexionen zur Erfahrungs-, Rationalitäts- und Mystiktheorie versucht der Autor der Historizität des Phänomens Mystik auch da-

durch gerecht zu werden, daß er es von unterschiedlichen Perspektiven aus einkreist. Er benennt die wesentlichen Charakteristika mystischer Erfahrung nach dem Zeugnis klassischer Mystikertexte, bietet einen Abriß der Wort- und Begriffsgeschichte von ‚Mystik‘, erörtert die Positionen der bisherigen Mystikforschung und grenzt die Mystik von Neuplatonismus, Gnosis, Theosophie, Okkultismus, Irrationalismus, Mythos und Magie ab, von Phänomenen also, die sich zwar partiell mit dem Bereich der Mystik berühren, mit ihm aber nicht identisch sind.

In dem vielfältig ausdifferenzierten 1. Teil des Zweiten Buches entwirft Margreiter eine umfassende Theorie der Erfahrung, die er als Alternative sowohl zum transzendentalphilosophischen als auch zum positivistischen Ansatz versteht. Unter Rekurs auf Husserl, James, Bergson, Whitehead und Cassirer erarbeitet er eine interdisziplinär ausgerichtete prozessual-symbolisch-mediale Erfahrungstheorie, die er durch Konzepte neuerer Philosophen, Kultur- und Medientheoretiker ergänzt. Ein historischer Rückblick behandelt die philosophischen Mystikdiskussionen von der Aufklärung bis zur Postmoderne; hier sind vor allem die Positionen von Kant, Hegel, Schopenhauer, James, Bergson, Wittgenstein und Derrida thematisch, daneben auch Thesen von Svedenborg, Fichte, Schelling, Mauthner, Lavelle und Heidegger.

Unter Rekurs auf Whiteheads Prozeßphilosophie und Cassirers Symboltheorie erarbeitet Margreiter eine interdisziplinär ansetzende, symboltheoretische Mystikkonzeption, in der das Symbol als primäre Kategorie der Weltorientierung an die Stelle des Begriffs tritt. Die Vielfalt lebensweltlicher, auch mystischer Erfahrungen versucht er als Symbolformen zu begreifen – im Horizont einer offenen Kulturphilosophie, die Erfahrung allgemein als Rationalisierungs- und Symbolisierungsprozeß beschreibt, zugleich aber irrationalistischen Strömungen und obskurantistischen Tendenzen energisch entgegentritt. Das diesem Ansatz zugrundeliegende Konzept von Rationalität als Symbolizität läßt die ‚unio mystica‘ als Extrempunkt im Erfahrungsprozeß erscheinen, setzt dabei allerdings eine grundsätzliche Affirmation der Cassirerschen Prämissen voraus.

Insgesamt überzeugt die Abhandlung durch luzide Argumentation, hohes Reflexionsniveau und die philosophiehistorische Kompetenz, mit der Margreiter die für sein Thema relevanten Positionen zu überblicken und im Horizont seines Mystikdiskurses zu situieren vermag.

Barbara Neymeyr (Freiburg i. Br.)

Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Frankfurt/New York 1998, 592 S., ISBN 3-593-35996-0.

Hartmut Rosa ist mit seiner vorliegenden Untersuchung eine ausgezeichnete Rekonstruktion der politischen Philosophie Charles Taylors gelungen. Sie kreist vor allem um zwei Schwerpunkte: Einerseits widmet sie sich dem von Taylor vorgelegten Versuch einer anthropologisch-hermeneutischen Begründung einer normativen Konzeption von Sozial- und Politikwissenschaft, andererseits steht die Kritik bzw. Diagnose der Moderne Taylors im Vordergrund ihres Interesses. Methodisch folgt Rosa dazu dem Modell einer *starken Sozialphilosophie*, d.h. einer normativ ausgerichteten Sozialphilosophie, die Fragen der Gerechtigkeit, gelingender individueller wie kollektiver Identität und des guten Lebens mit Problemstellungen der politischen Theorie verbindet. Dabei weiß er sich in hohem Maße der Einsicht Taylors verpflichtet, daß die Begriffe des Selbst, der Gemeinschaft, des Guten und des Gerechten bzw. Richtigen sich als Themen erweisen, die unauflöslich miteinander verbunden sind, so daß die Preisgabe oder die Vernachlässigung eines Problemzusammenhangs notwendigerweise Rückwirkungen auf die Plausibilität der anderen hat bzw. diese zu untergraben droht. Daher ist er wie Taylor der Auffassung, daß die Frage nach dem Wesen personaler Identität nicht einfach in einen für die politische Theorie irrelevanten Bereich der Metaphysik verwiesen werden kann, wie es z.B. John Rawls und Richard Rorty gerne sähen, sondern letzten Endes eine normative Folie an die Hand gibt, die es erst erlaubt, die sozialen Pathologien der Moderne zu diagnostizieren (22f). Insofern ist das Modell einer *starken Sozialphilosophie* zum einen gegen den epistemologischen, ethischen wie politischen Relativismus der Postmoderne und den damit verbundenen Versuch einer systematischen Auflösung der Identitätsfrage gerichtet und zum anderen gegen die Projekte einer Prozeduralisierung der Ethik, die ohne substantielle ethische Urteile auszukommen versuchen. Konzeptionell ist für Rosa schließlich der Gedanke leitend, daß Sozialphilosophie und politische Theorie in einer ethischen Perspektive verankert sind, sofern sie einerseits wesentlich mit einer Explikation des gesellschaftlich *Guten* verknüpft sind und andererseits in einer philosophischen Anthropologie wurzeln, die die Bedingungen gelingender Lebensführung zu ihrem Gegenstand hat. Ethisch-politische Urteile über die Kultur der Gegenwart setzen dem-

nach eine hermeneutische Rückbesinnung auf die konstitutiven Werte des Zeitalters voraus und bedürfen der Einbettung in eine Anthropologie, „welche das Wesen von Individuum und Gesellschaft und ihr Verhältnis zueinander auf eine Weise bestimmt, die jene Urteile begründet“ (28). Eine rein formale Anthropologie, die den Trägern einer Kultur keine substantiellen ethischen Rückschlüsse über die Einrichtung und Gestaltung des Gemeinwesens wie des eigenen Lebens erlaube und sich dadurch ihres emanzipatorischen und sozialkritischen Potentials enthielte, bliebe somit leer (ebd.). Insgesamt kann man sich wohl dem Urteil Axel Honneths aus dem Vorwort des Buches anschließen, daß, wer sich in Zukunft über das Werk Taylors ein Bild verschaffen möchte, wer sich über zentrale Probleme der gegenwärtigen Sozialphilosophie informieren möchte und dabei einen Einblick in die wesentlichen Alternativen im Hinblick auf normative Begründungsfragen, Probleme der Zeitdiagnose oder methodologische Diskussionen zu gewinnen versucht, auf die Studie Rosas wird zurückgreifen müssen.

Es fällt jedoch schwerer, dem anderen Urteil Honneths zu folgen, Rosa gehe in seiner Studie an Klarheit wohl noch über das hinaus, was Taylor selbst zur Klärung seiner Absichten beigetragen habe (Vorwort, 14). So ist es in erster Linie Rosas Versuch, die in Taylors Hauptwerk „Quellen des Selbst“ entwickelten methodologischen Positionen der Habermasschen Universalpragmatik anzunähern, der einer näheren Prüfung nicht standzuhalten vermag. Denn Taylors systematischer Ausgangspunkt ist dort, daß sich das Selbst und das Gute bzw. das Selbst und die Moral als Themen erweisen, die unentwirrbar miteinander verflochten sind. Seine Analyse der modernen bzw. neuzeitlichen Identität dient dem Projekt einer *erinnernden Wiedergewinnung* des verlorengegangenen moralontologischen Bewußtseins des modernen Menschen. Und dieser Niedergang ontologischen Denkens in der Moralphilosophie hängt wesentlich mit einer naturalistischen und subjektivistischen Auffassung von Werten als Projektionen auf eine neutrale Welt zusammen. Die Folge ist, daß ein falsches Verständnis der Sein/Sollen-Dichotomie als Grund für die moderne Vorherrschaft des Formalismus in der Ethik schließlich vergessen läßt, daß auch Verfahrensethiken von *reichhaltigeren Hintergrundsprachen* und deren ontologischen Wurzeln abhängen. Taylors Hermeneutik des Selbst steht daher ganz im Zeichen der Artikulation und Erklärung dieser Wurzeln.

Bei seiner Auseinandersetzung mit der modernen Moral spielt nun folgendes Argument die

stärkste Rolle: Um Geschmacksfragen von moralischen Fragen zu unterscheiden, können wir nicht auf intrinsische Beschreibungen moralischer Phänomene verzichten. Diese artikulieren Eigenschaften von Gegenständen moralischer Reaktionen, deren Kriterien letztendlich unabhängig von unserem subjektiven Führwahhalten sind. Das bedeutet, daß der Bereich der moralischen Objektivität nicht allein für formale bzw. prozedurale Ethiken reserviert ist, sondern auch der ontologischen Frage nach dem Guten zukommt (vgl. v.a. den ersten Teil der „Quellen des Selbst“). Dieser Gesichtspunkt ist schließlich zentral für Taylors *Best-Account-Modell* praktischen Überlegens, das er in seinen „Quellen des Selbst“, vor allem aber in seinem Aufsatz „Explanation and Practical Reason“ entwickelt. Der an dieser Stelle unternommene Versuch einer Neubegründung der Adhominem-Argumentation in der Ethik trägt, wie Rosa zu Recht feststellt, der Einsicht Rechnung, daß wir menschliche Wesen und ihr Handeln nur dann sinnvoll verstehen und erklären können, wenn wir die Art und Weise, wie sie ihr Leben leben, wie sie sich selbst und die Welt erfahren und darin agieren, ernst nehmen. Jede Sozialphilosophie, politische Theorie und Ethik findet sich auf das Phänomen zurückgeworfen, daß Subjekte ihr Selbstverständnis an *starken Wertungen* ausrichten. Als Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung und menschlichen Handelns gehören sie zu den transzendentalen Bedingungen des Personseins (73 ff). Daher vertritt Taylor unter anderem in seinem Aufsatz „The Validity of Transcendental Arguments“ zum einen die These, daß transzendente Urteile unentbehrlich für das Verstehen menschlichen Handelns, Denkens und Fühlens sind (*indispensable-claim*) und zum anderen betont er, daß transzendente Argumente unweigerlich in einer ontologischen Dimension verankert sind, da sie starke Aussagen über das Subjekt, seine Erfahrung und seine Stellung in der Welt zum Inhalt haben. Damit sind sie unverzichtbar für die *best accounts*, d. h. für die besten Erklärungen, die wir uns auf die Frage geben, wer wir sind.

Rosas These, daß Taylor hier nur ein schwacher Transzendentalismus vor Augen stünde, der keine ontologischen Aussagen machen möchte – dem Habermasschen Universalpragmatismus nicht unähnlich – muß daher verwirren, geht es Taylor doch gerade um eine Rehabilitation ontologischer Erklärungen in der Moral- wie Sozialphilosophie (76). Sein Konzept starker Wertungen hängt gerade ab von der Überzeugung, daß Subjekte ihre Identität und Handlungsorientierungen vor dem Hintergrund einer moralischen Ontologie gewin-

nen, welche jenen Gütern, Handlungs- und Lebensformen, die als erstrebenswert ausgezeichnet sind, einen intrinsischen Wert zuschreibt. Es wird auch nicht klar, worauf der Vorwurf Rosas abzielt, Taylor verwende den Begriff *Ontologie* nicht in einem epistemologischen oder realistischen, sondern nur in einem phänomenologischen Sinne (111). Es ist vielmehr die Pointe der Taylorschen *Best-Account*-Argumentation, aufzuzeigen, daß einseitige erkenntnistheoretische Perspektiven auf das Phänomen der Moral daran kranken, ein falsches Bild moralischer Güter zu haben. So geht es Taylor darum, den erkenntnistheoretischen Blickwinkel für einen Güterrealismus zu öffnen, um dadurch das Phänomen des Moralischen besser begreiflich zu machen. Und das Phänomen des Moralischen ist eben nicht ohne die Annahme der Objektivität von Gütern besser begreiflich zu machen.

Natürlich könnte man sagen, daß Taylor ähnlich wie Habermas das Projekt einer *Transzendenz von innen* verfolgt, indem auch er ein Standbein auf dem Boden des *linguistic turn* sucht. Aber im Gegensatz zu Habermas, der in „Faktizität und Geltung“ und in „Die Einbeziehung des Anderen“ erklärt, ein Projekt der *Detranszendentalisierung* des kantischen Erbes zu verfolgen, zielt Taylor im Grunde genommen auf ein Projekt der *Retranszendentalisierung und Reontologisierung* des kantischen Erbes ab. Verliert Habermas schließlich durch eine *Transzendenz der Transzendenz* das Transzendente an der Ethik bzw. Moral überhaupt aus den Augen, indem er die Spannung zwischen Intelligiblem und Empirischem schlichtweg zur sozialen Tatsache erklärt, gelingt es Taylor mit seiner realistischen Position und seiner Hermeneutik des Selbst eine Perspektive auf das Moralische zu öffnen, die den modernen Phänomenen des Instrumentalismus und Subjektivismus stichhaltiger zu begegnen weiß als die kommunikative Vernunft Habermas'. Auch wenn es um die Würde der Person geht und um deren *Sakralität*, weiß die Position Taylors weit eher zu überzeugen, als die transzendentalpragmatische von Habermas.

Diese stärkere Position kann nach Rosa aber nur um den Preis eines kulturellen Relativismus erkaufte werden, der Taylor schließlich zur Preisgabe seines moralischen Realismus zwingt. Rosa entwickelt daher das Modell einer *dimensionalen Komensurabilität* verschiedener Lebensformen und den damit verbundenen moralischen Landkarten. Dadurch soll zum Ausdruck gebracht werden, daß eine Beurteilung unterschiedlicher Lebensformen nicht aus einer kontextübergreifen-

den bzw. universellen Perspektive möglich ist, sondern immer nur vom Standpunkt eines neuen Kontextes aus gewonnen werden kann (507 u. 521 ff). Folglich muß die Vorstellung eines kontexttranszendierenden Güterrealismus zwar fallengelassen werden, es braucht aber nicht auf die Möglichkeit interkultureller Verständigung verzichtet zu werden. Wir können unseren Werten und Gütern zwar keine rational rechtfertigbare ontologische Fundierung geben; das heißt aber keineswegs, daß ein kulturübergreifender Dialog im Sinne der Gadamerischen *Horizontverschmelzung* ausgeschlossen wäre.

Deshalb ist Rosa der Auffassung, daß sich Taylors kulturalistische Grundlegung einer philosophischen Anthropologie nicht mit seinem moralischen Realismus vereinbaren lasse, da dieser ihn zur Annahme der Universalität bestimmter Güter zwingen würde (492). Er befände sich in einem Spagat zwischen der Anerkennung der wechselseitigen Abhängigkeit von Selbstdeutungen, Gütern, Lebensformen und Sprachen einerseits und der Verteidigung eines realistischen Modells praktischer Vernunft andererseits, so daß sich eine fundamentale Spannung in Taylors Denken offenbare zwischen der Idee radikaler Selbstinterpretation und seiner Konzeption starker Wertungen, welche ja nicht ohne die Annahme intrinsischer Güter zu haben ist (vgl. v. a. 97 f, 238 f u. 492 ff). „Daraus ergibt sich die drängende Frage, ob nicht die Einsicht in die selbst-interpretatorische soziale Konstruktion personaler Identität und sozialer Wirklichkeit den Glauben an solche Güter und damit die Möglichkeit starker Wertungen notwendig untergraben muß“ (492). Werden Menschen und soziale Wirklichkeiten ihrem Wesen nach durch Selbstinterpretationen konstituiert und sind unterschiedliche Selbstinterpretationen mit je spezifischen Sprachen, Gütern, Lebensformen und Praktiken und sogar mit je korrespondierenden Gefühlen und Erfahrungsweisen verknüpft, so daß ohne die entsprechenden Sprachen und Praktiken manche Güter und Erfahrungen nicht einmal Optionen darstellen, weil sie nicht artikulierbar sind, dann muß offenbar die Annahme des moralischen Realismus, daß es so etwas wie transkulturelle bzw. nicht-subjektive Werte gäbe, fallengelassen werden. Einerseits sieht sich Taylor also dazu gezwungen, den Realismus stark zu machen, um mit ihm ein Instrument an die Hand zu bekommen, dem allgemeinen Einfluß des Subjektivismus und Relativismus in Philosophie, Gesellschaft und Kultur zu begegnen, indem er Positionen kritisiert, die Werte als subjektive Projektionen auf eine ansonsten neu-

trale Welt auffassen und damit ethische Fragen auf Geschmacksfragen zu reduzieren drohen (vgl. Taylors Ausführungen in: „Das Unbehagen an der Moderne“, 25 f). Andererseits scheint ihn die phänomenologisch-hermeneutische Annahme, daß Güter und Werte in die Sprache, Praktiken und Institutionen einer bestimmten Gesellschaft eingebettet und darin verkörpert sind, auf transkultureller Ebene zu einer relativistischen Position zu nötigen. Rosa kommt somit zu dem Schluß, daß die wertrealistische Seite von Taylors *transitionalen* bzw. *ad-hominem Modell praktischer Vernunft* zum Scheitern verurteilt ist. Denn mit diesem wehre er sich eigentlich vehement gegen die Annahme, es gäbe unabhängige bzw. *neutrale* Standards zur Beurteilung der Angemessenheit und Richtigkeit verschiedener ethischer bzw. moralischer Perspektiven auf die Welt. So liefere Taylor zwar ein angemessenes Modell ethischer Selbstreflexion, das auf der Vorstellung von einem schrittweisen Ineinanderübergehen verschiedener Interpretationsebenen beruht, mit dem Zweck, schließlich die Kohärenz unseres Selbstbildes durch eine Kritik von innen zu stärken. Aber dieses Modell muß dort versagen, wo es um interkulturelle Fragen und Konflikte geht. Denn hier kann kein kontextübergreifender Güterrealismus vermittelnd in Anschlag gebracht werden (503 f).

Dieses Spannungsverhältnis auf den verschiedenen Ebenen des Taylorschen Denkens deutlich gemacht zu haben und damit einen umfassenden Blick auf die Aufgabenstellungen einer interkulturellen Hermeneutik geworfen zu haben, ist das große Verdienst Rosas. Aber vom Scheitern des Taylorschen Modells praktischer Vernunft zu sprechen, scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen, nämlich auf einem Mißverständnis darüber, was es heißt, einen Werte- bzw. Güterrealismus in der Ethik zu vertreten. Man könnte sagen, daß Rosa die Annahme der Objektivität von Werten mit der Annahme ihrer Universalität verwechselt. Denn die epistemologische Annahme, daß Werten und Gütern ein nicht rein subjektiver Stellenwert zugebilligt werden kann und muß, hat zunächst nichts mit der Reichweite ihrer Gültigkeit zu tun. Beides in einen Topf zu werfen, hieße, sich dem Objektivitätsideal des Naturalismus zu unterwerfen, gegen das Rosa genauso opponiert wie Taylor. In diesem Punkt bleibt Rosa deutlich hinter der Klarheit Taylors zurück. Denn dieser hat scharf gesehen, daß trotz der Nötigung zu einem kulturrelativistischen Ausgangspunkt der politischen Philosophie und Sozialphilosophie, dies keineswegs auch bedeute, daß die Annahme der Objektivität von Gütern fallengelassen werden

muß. Dies ist auch einer der Gründe dafür, weshalb wir es bei den *Wissenschaften vom Menschen* mit einem Erkenntnisfeld *sui generis* zu tun haben, auf dem das Methodenideal der Naturwissenschaften und die damit verbundenen Rationalitätsstandards unbrauchbar sind.

Was von Rosa demnach übersehen wird, ist Taylors Verständnis von Gütern und Werten als *Quellen* unseres Selbstverständnisses; und das in einem zweifachem Sinne: Zum einen meint Quellen ja, daß unsere persönlichen Neigungen keine Geltungskriterien für sie liefern. Ihr Objektivitätsanspruch besteht in der Gemeinsamkeit von Gründen und Urteilen. Güter und Werte setzen in diesem Sinne eine gemeinsam geteilte Sprache und Kriterien voraus. Insofern haben sie einen objektiven, nicht nur einen privaten Sinn, so daß wir es hier mit einer relativen Unabhängigkeit unserer ethischen Urteile von unserem subjektiven Wert-erleben zu tun haben. Das andere, was Rosa bei seiner Kritik übersieht, ist, daß Taylor sich über den prekären Status von Gütern und Werten stets im klaren ist, so daß hier von einem impliziten Absolutheits- bzw. Universalitätsanspruch nicht die Rede sein kann. Als den notwendigen Eckpunkten unserer Interpretationsarbeit kann ihnen aber der Status der Objektivität nicht vorenthalten werden. Vor allem in seinem Schlußkapitel von „Quellen des Selbst“ über die Konflikte der Moderne macht er deutlich, daß sie sich durchaus rivalisierend gegenüberstehen, uns dadurch in moralische Dilemmata führen und destruktive Züge gewinnen können, was wiederum nichts an ihrer Gültigkeit bzw. ihrer Objektivität ändert. Es gibt letzten Endes – um mit Taylor zu reden – keine Gewähr dafür, daß sich allgemeingültige Güter im intrakulturellen wie interkulturellen Bereich vollkommen vereinbaren lassen, aber das heißt noch lange nicht, daß man zum Relativisten werden muß oder daß man grundsätzlich von einer Inkommensurabilität des Guten a priori auszugehen hat („Quellen des Selbst“, 119 ff). Es ist daher keineswegs plausibel, mit Rosa von einer *Inkompatibilität* zwischen Taylors philosophischer Anthropologie und seiner Konzeption praktischer Vernunft zu sprechen (506). Denn Taylors Denken ist schon von seinen Anfängen her am Leitbild der *dimensionalen Kommensurabilität* orientiert und braucht in dieser Hinsicht keine Ergänzung. Es ist ebenfalls weit entfernt davon, seinen Realismus opfern zu müssen. Im Gegenteil, er erscheint als die eigentliche Voraussetzung für eine *dimensionale Kommensurabilität*, die einerseits die Pluralität der verschiedenen Kulturen gewährleistet, andererseits aber die Möglichkeit zur

Horizontverschmelzung nicht ausschließt. Ohne die Annahme des Realismus ist wohl auch die Kohärenz unseres individuellen wie kollektiven Selbstverständnisses nicht zu haben.

Michael Löhr (München)

Petra Kolmer, *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel* (= Alber Reihe Philosophie), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1998, 423 S., ISBN 3-495-47870-1.

Hegel hat in der Einleitung zu seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ die klassische Begründung aller Philosophiegeschichte gegeben. „In der Tat aber was wir sind“, so meinte er, „sind wir geschichtlich (...) Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen; sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein“ (G.W.F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsgg. und eingel. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 6). Über Art und Charakter dieser von Hegel angesprochenen „Arbeit“ an der Vernunft in der Zeit handeln seit langem Darstellungen zur Philosophie und Geschichte der Philosophiegeschichte. Eine der in diesem Zusammenhang interessantesten Fragen hat sich nun Petra Kolmer in ihrer Gießener Dissertation erneut vorgelegt: Ist Philosophiegeschichte als Vernunftkonstruktion möglich oder nur als jeweilige historisch-empirische Philosophiegeschichtsschreibung?

Kolmer geht zunächst aus von vor allem drei Arbeiten und Stellungnahmen zur Philosophiegeschichte, von der Lucien Brauns, von Hermann Lübbes älterem Aufsatz über Kants „Philosophiegeschichte als Philosophie“, erschienen in der Festschrift für Gerhard Krüger: „Einsichten“ (Frankfurt 1962) und von einigen Arbeiten von Jürgen Mittelstraß, der sich vor allem an der neueren Debatte um die Philosophiegeschichte maßgeblich beteiligt hat.

Zentral werden in der Arbeit vor allem Hegel und Kant zum Thema gemacht – dies wiederum auch im Spiegel der erstgenannten Autoren, vor allem aber in Auseinandersetzung mit der „Auffassung, Philosophiegeschichte ließe sich als Realisat einer Vernunft zur Geltung bringen, die als

ein sich in aller Zeit durchhaltendes Substrat geschichtlicher Veränderung und als *logisch* strukturiertes Subjekt bestimmt wird, das in einem naturwüchsigen Drang nach Selbsterkenntnis das Element, in dem es lebt, die Philosophiegeschichte, als qualifizierte Wirklichkeit (Braun) konstituiert“ (42 f.). Dabei gilt, daß, „während die jüngeren Theorien die Vernunft in den Horizont der menschlichen Lebenswelt (Geschichte) einschließen, Hegels Vernunft einen solchen Einschluß nicht zuläßt: Als göttlicher Logos und Geist ist sie vielmehr umgekehrt gerade Horizont der Welt, d. h. jeder Geschichte und auch der physischen Natur“ (69). Unter dem Titel: „Logische Vernunft – Hegel und die Geschichte der Philosophie“ werden Entwicklung und Programmatik von Hegels Philosophiegeschichtsphilosophie dargestellt, denen zufolge vor allem Geschichte bei Hegel „kein Grundkonzept, sondern eher ein philosophisches Gegenkonzept“ (138) normativer Art – im Gegensatz zu aller bloßen Historie der Philosophie – bedeutet. Hegels „Philosophiegeschichtsphilosophie“ sucht „von der Philosophie in der Geschichte“ „die Geschichte“ als das „Zufällige, Unwahre, Geschichtliche“ „zu entfernen“, um aus ihr „das Logische“ quasi „auszuziehen, das Gesetz, nach dem das Leben desjenigen Wesens sich gemacht hat, das Hegel in der Geschichte wirksam wähnt, das Leben des absoluten (göttlichen) Geistes. Diese Programmatik unterscheidet die Philosophiegeschichtsphilosophie von einer bloß gelehrten Kenntnis einzelner Meinungen (Philosophiehistorie) sowie einer Empirie, die sich nur auf das Äußere dieser Geschichte (äußerliche Geschichte) beziehen kann, d. h. auf die geschichtlichen Nebenumstände der Manifestationen der reinen logischen Idee“ (380). Akzeptabel erscheint der Philosophiegeschichtsphilosophie allenfalls der Begriff einer Geschichte, die man „objektiv einen Verlauf von Dingen“ nennt, und deren „Strukturgesetz“ zu formulieren nur „der Philosophie (und nicht etwa historisch-empirischer Wissenschaft)“ zukommt (238).

Es sind Argumente des *Historismus* gegen die „theoretisch geschlossene Zukunft“, die die Autorin ins Spiel bringt, wenn es für die Diskussionslage nach Hegel heißt: „Jetzt war nicht mehr Vernunft Totalitätshorizont von Geschichte, sondern Geschichte Totalitätshorizont von Vernunft“ (239). Ähnliches gilt, bei allen im Zuge der Darstellung aufgewiesenen Unterschieden, letztlich auch für die Einwände gegenüber Kants unter dem Titel „Teleologische Vernunft“ entwickelter Programmatik, die mit der zuvor abgehandelten Hegels eine „verblüffende Strukturähnlichkeit“

aufweise: „So liegt das (normativ) Besondere der neuen, wahren und einzig möglichen Philosophie nicht zuletzt darin, daß diese das, was ihr vorausging, aus sich selbst heraus transparent zu machen vermag: nach dem Leitfaden der KrV (wie bei Hegel später nach dem der Logik)“ (247). Insgesamt erweisen sich die „Philosophiegeschichtsphilosophen als „Systemdenker, für die es nur Eine Philosophie gibt“, die „selbst kein kontingentes Phänomen sein könne“ (373).

Gegen einen solchen „Platonismus“ und – wiederum ein typisch historistischer Kritikpunkt (Croce, Mannheim) – „Dualismus“ zwischen ewiger Ideen- und wandelbarer Sinnewelt argumentiert Kolmer genau und plausibel. Der Untersuchungsgang ist präzise, die herangezogene Textbasis breit, die Darstellung außerordentlich differenziert, begrifflich-argumentativ (vielleicht etwas sehr genau.) Schritt um Schritt setzend. Vor allem aber ist die Argumentationsweise historisch aufgeklärt und hermeneutisch belehrt. Den absoluten Blick, das historisch unaufgeklärte Telos der Vernunft erweist sie als Chimäre. Philosophiegeschichte bedeutet offenbar *nicht*: Die Vorge-schichte definitiver systematischer Erkenntnis zu erzählen, sozusagen in dem Bewußtsein, daß das Ziel immer schon erreicht ist. Philosophiegeschichte bedeutet auch nicht, nachzuvollziehen, wie der Gang des Philosophierens programmgemäß das Telos der Vernunft verwirklicht hat, oder zu demonstrieren, wie im Vergänglichem ein Ewiges offenbar wird (so hat noch Karl Jaspers formuliert; auch die Inszenierung eines sozusagen zeitlosen Geistesgesprächs, wie Raffael es für die Jahrhunderte der Antike in seiner Schule von Athen darstellte, für die gesamte Philosophiegeschichte muß historisch problematisch bleiben). Bei allen unterschiedlichen Ausprägungen tendiert die Philosophiegeschichtsphilosophie doch insgesamt zu einer menschenunmöglichen Auffassungsweise der Philosophie und ihres Ganges, wenn die Philosophiegeschichte letztlich Erscheinungsweise einer quasigegenwärtigen Totalität wird und von ihr angenommen wird, „sie resultiere aus einer einzigen (...) Vernunft“ (384). Nimmt man in platonisierendem Dualismus eine solche Sinnstruktur an, dann wird alles andere zur Hülle bloßer Philosophiehistorie (der sich dann übrigens komplementär leicht das Etikett eines historistischen Positivismus anheften kann). Kolmer erliegt derlei Scheinargumenten nicht. Die Autorin plädiert für einen alternativen Ansatz bei der „Vernunft im Sinne der menschlichen Fähigkeit, etwas zu verstehen, das mit dem Menschen in seiner schicksalszufälligen Endlichkeit zusammen-

hängt“ (378). Sie will, mit dem renommierten Erforscher der Philosophie des Mittelalters, *Kurt Flasch* (Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 15 f.), Philosophien als historisch situierte betrachten, als Antworten auf geschichtliche Situationen, die ihrerseits historische Situationen mitbestimmen und Strukturen für die Folgezeit schufen. Noch wichtiger wird in diesem Zusammenhang mit allem Recht der Rekurs auf die (nach seinem eigenem Bekunden:) der hermeneutischen Schule nie ganz entlaufene Skepsis und Endlichkeitsphilosophie *Odo Marquards*. Texte und Bücher haben, mit Marquard, stets viele Deutungen. Sie werden unter einschränkenden Bedingungen rezipiert, in einer vor allem durch unsere Sterblichkeit begrenzten Lebenszeit, unter bestimmten Gesichtspunkten und Fragestellungen, wie die Hermeneutik lehrt (Odo Marquard, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik eine Antwort ist, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117 ff.). Den absoluten Leser gibt es so wenig wie den absoluten Text, auch nicht in der Philosophiegeschichte. Die „Philosophiegeschichtsphilosophie“ blendet „die Ebene der kontingenten Bedingungen, unter denen Textinterpretationen und -rezeptionen grundsätzlich stehen“, aus, bleibt ihr aber darum selbst natürlich doch – und übrigens gut möglich um so mehr, je blinder sie für sie ist – verfallen. Philosophie erweist sich als Orientierungsform von Menschen, die – wiederum mit Marquard – „weit mehr durch ihre Schicksale sind oder werden, als durch ihre Vernunft“; Philosophie verweist „auf den Menschen als ein auf der Erde unter kontingenten Bedingungen existierendes, auf das Machen von (praktisch relevanten) Erfahrungen angewiesenes, individuelles und zugleich sterbliches Vernunftwesen“ (390 f.). Im „Schicksal vergangenen Denkens“, so formuliert *Hans Michael Baumgartner*, wird der Philosophieernde „seiner selbst gewahr ...: seiner eigenen Versuche und Irrtümer, seiner philosophischen Hoffnungen und Enttäuschungen, seiner eigenen Endlichkeit, die angesichts der Geschichte des Denkens das letzte, aber für ihn selbst als Vernunftwesen“, so fährt Baumgartner dann fort, „vielleicht doch nicht das allerletzte Wort ist“ (Hans Michael Baumgartner, Anspruch und Einlösbarkeit. Geschichtstheoretische Bemerkungen zur Idee einer adäquaten Philosophiegeschichte, in: *Veritas filia temporis?* Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag, hg. von Rolf W. Puster, Berlin 1995, 44–61, 61).

All dies hebt die Wissenschaftlichkeit der Philo-

sophiegeschichte nicht auf, wie sie übrigens erst in der geisteswissenschaftlichen Folgeepoche zu Kant und Hegel, bei *Ueberweg*, *Windelband* und *Dilthey* recht etabliert worden ist; Wissenschaftlichkeit gewinnt man nicht durch Blindheit gegenüber ihren Grenzen. Philologische Exaktheit, hermeneutische Methode und Geschichtsbewußtsein: sie werden die geisteswissenschaftliche Philosophiegeschichte begründen. Wiederum mit allem Recht plädiert Kolmer deshalb für die, wie sie formuliert, „bloße“ historisch-empirische Philosophiehistorie. Welche lebensweltlichen Funktionen bleiben dieser aber nach erwiesener Unmöglichkeit der Philosophiegeschichtsphilosophie? Kolmer nennt drei Aufgaben, die eine historisch-empirische Philosophiegeschichte haben kann: eine wesentlich historisch aufgefaßte „Orientierungsfunktion“, eine „Korrektivfunktion“ gegenüber „philosophisch-dogmatischen Text-Deutungen“ und schließlich eine „Erinnerungsfunktion“ gegenüber zu Unrecht Verschlüttetem. Hier ist die Stelle, an der die gut nachvollziehbaren und sehr zustimmungsfähigen Überlegungen der Autorin vielleicht noch etwas umfangreicher hätten Stellung beziehen können. Wenn Philosophien sich als historisch situiert und als Antworten auf Situationen und Erfahrungen betrachten lassen, die ih-

rerseits kulturell für die Folgezeit mitbestimmend wurden, dann ist die Philosophiegeschichte Teil menschlicher Bildungsprozesse überhaupt und das Philosophieren, vergangenes wie gegenwärtiges, ein wesentlich in die Geschichte eingelassenes Projekt *kultureller Arbeit*. Die „Arbeit des Menschengeschlechts“, wie Hegel sie so eindrucksvoll formuliert hat, wird ohne einen finalen Index nunmehr nämlich (überhaupt erst) zur *Bildungsaufgabe*. Bildung steht dabei gerade an jener Stelle, an der in jedem Projekt kultureller Arbeit anzusetzen wäre. Im Bildungsbegriff spannt sich der historisch erarbeitete Stand menschlicher Kulturbildung auf, der uns trägt und den wir weitertragen und verändern können, indem dessen Gehalte zugleich unsere Bewußtseins-, Reflexions- und Handlungsniveaus prägen; die *Philosophiegeschichte* dürfte in diesem Zusammenhang keine geringe Rolle spielen. Sie hat ohne irgendeinen Abstrich an ihrem, wie von Kolmers Arbeit her deutlich wird, wesentlich geisteswissenschaftlich einzulösenden szientifischen Programm zugleich Gelegenheit mehr als genug, das humane Gedächtnis zu schärfen und ihren Anteil am uneingelösten Versprechen der Bildung (Helmut Peukert) für Individuum und Gesellschaft präsent zu halten. *Volker Steenblock (Bochum/Münster)*