

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Der fragende Sokrates (= Colloquium Rauricum; Bd. 6), hg. von Karl Pestalozzi, Teubner, Stuttgart/Leipzig 1999, XII + 316 S., ISBN 3-519-07417-6.*

Während antike Philosophie heute meist nur noch im Kreise weniger Fachleute Interesse findet, bildet Sokrates (S.) eine Ausnahme. Die wachsende Zahl interdisziplinärer Veröffentlichungen<sup>1</sup> belegt, daß man mit ihm mehr als mit anderen Gebieten des Altertums eine kulturelle Kontinuität verbindet, deren Berücksichtigung dem eigenen Selbstverständnis förderlich scheint. Diese Zielsetzung verfolgt auch der zu besprechende sechste Band der ‚Colloquia Raurica‘. Entsprechend sind die 15 Beiträge nach drei Gruppen unterschieden, die sich gleichsam kreisförmig um den Athener S. herumlegen. In Gruppe I werden Problemgeschichte und S.-Darstellungen in den antiken Quellen behandelt, Gruppe II bietet Fallstudien der Wirkungsgeschichte, Gruppe III möchte die von einer S.-Rezeption unabhängige Bedeutung des Fragens in aktuellen Wissenschaften und Lebensgebieten beleuchten.

Für die (altertumswissenschaftliche) Gruppe I stellt sich gleich ein hermeneutisches Problem. Denn S. als historische Gestalt verschwindet nahezu völlig hinter den unterschiedlichen, literarisch stilisierten Darstellungen antiker Autoren. Zu Recht verzichtet Gruppe I daher auf fruchtlose Rekonstruktionsversuche und wählt die antiken Rezeptionen der historischen Gestalt zum Ausgangspunkt. In der Tat sind sie allein Basis und zugleich Beurteilungsmaßstab für alle folgende Rezeption. Daher seien die Beiträge dieser Gruppe auch etwas ausführlicher besprochen.

Vorbereitend zeichnet der Beitrag von E. Heitsch (Frühgriechische Literatur als Antwort. Aus der Geschichte der Frage, 7–29) die ‚sokratische‘ Linie in der griechischen Literatur seit Homer nach. Literatur – die griechische und überhaupt – lasse sich als Antwort auf die „Frage aller Fragen“, die Frage nach dem Menschen und den ihm bestimmenden Bedingungen verstehen (9). Aus ihr entfalten sich die für die griechische Literatur charakteristischen ontologischen, erkenntnistheoretischen und historiographischen Fragestellungen. Bedauerlich ist freilich, daß nicht über das Literarische hinaus auf den anthropologischen

Horizont verwiesen wird, in den die Griechen selbst das ‚Fragen‘ einordneten. Schon bei Hesiod (*Theog.* 104–115) entspricht die Aufklärung über die Ursachen der den Menschen umgebenden Wirklichkeit offensichtlich einem menschlichen Grundbedürfnis. Später formuliert Aristoteles: „Alle Menschen streben von Natur aus danach zu wissen“ (*Metaph.* A 1 980a1), und am Anfang des Wissenserwerbs steht – und stand immer schon – die sich als Frage nach dem Grund artikulierende Verwunderung (Plat., *Theaet.* 155 d; Aristot., *Metaph.* A 2 982b12 ff.). Es hätte sich auf diese Weise eine gemeinsame, aus dem antiken Kontext selbst erwachsene begriffliche Klärung für das mit ‚sokratischem Fragen‘ Gemeinte gewinnen lassen, an dem auch die Nachwirkungen präzise meßbar gewesen wären. Das Fehlen dieser gemeinsamen begrifflichen Basis erweist sich in der Folge immer wieder als nachteilig, so schon gleich bei H.s. Ansicht, all dieses Fragen ende schließlich bei S., dem Meister des Fragens, in „ironische, Resignation“ (29). Antikes Fragen zielt immer auf die Bestimmtheit einer Antwort. Der antike, vor allem der Platonische S. läßt sich, wie aus guten Gründen heute auch die Forschung überwiegend annimmt, nicht als agnostischer Skeptiker deuten.

So zeigt denn auch der Beitrag von A. Schmitt (Sokratisches Fragen im Platonischen Dialog, 30–49) subtil und überzeugend die erkenntnistheoretische Systemstelle sokratischen Fragens. Wenn S. seinem Gegenüber Fragen stellt, dann deswegen, weil er weiß, daß nur selbsterworbenes Wissen wirkliches Wissen ist. Die sokratische Frage hat also didaktisch-methodischen Sinn: sie verhilft dem Gefragten dazu, einen zuvor nicht realisierten Widerspruch zu erkennen und sich selbst durch eigenes Suchen von falschem, vermeintlichem Wissen zu befreien. Das setzt freilich voraus, daß der Fragende um die Antwort weiß und daher ‚zielgenau‘ Fragen stellen kann. Vorgängiges Wissen und maieutisches Fragen

<sup>1</sup> Vor allem sind zu nennen die seit 1993 von H. Kessler herausgegebenen Sokrates-Studien, die in Zielsetzung, Methode und teilweise sogar in den Einzelthemen mit dem vorliegenden Band kongruieren.

bedingen einander.<sup>2</sup> Bei Platon führt der durch die Frage gewiesene Weg zu einem über das empirisch-sinnliche Meinen hinausgehenden Ideenwissen. Wenn er freilich seinen S. die Ergebnisse solchen Suchens in den Dialogen nicht deutlicher formulieren, sondern ihn oft aussparen, verweisen und andeuten läßt, so liegt dies in der grundsätzlichen Reserve Platons gegenüber den Möglichkeiten von sprachlich fixiertem (VII. Brief, 343a).

Zwei weitere Beiträge vervollständigen die literarischen S.-Darstellungen der Antike. A. Patzer (Der Xenophontische S. als Dialektiker, 50–76) gelingt eine Neubewertung des Xenophontischen S. durch den Nachweis, daß Xenophon einerseits nicht eine historische, sondern eine literarisch-fiktionale Gestaltung (nach Aristot. *Poet.* 9) beabsichtigte, und daß er andererseits innerhalb dieser literarischen Gestaltung bei der Darstellung der philosophischen ‚Fragetechnik‘, der Dialektik, ganz von Platon abhängt. Es ist beeindruckend, wie P. für die Xenophontische Beschreibung der sokratischen Dialektik in ihren Teilbereichen ‚Definition‘ (*Mem.* 1.1.16; 4.6.1–12), ‚Hypothesis‘ (*Mem.* 4.6.13–15) und ‚Dihairesis‘ (*Mem.* 4.5.11 f.) bis in den Wortlaut gehende Parallelen aus den Platonischen Frühdialogen und der *Politeia* ausfindig macht. Darüber hinaus erweist sich das, was bei Platon in kohärentem Zusammenhang steht, bei Xenophon als von einer Fülle von Mißverständnissen und Reduktionen (vor allem durch den Verlust der ontologischen Dimension) durchzogen. Xenophon erweist sich als der Nehmende, sein Werk als eine mißglückte Platonrezeption der 60er Jahre des 4. Jhs vC.

Der Beitrag von Ch. Auffarth (Ein seltsamer Priester und seine Jünger. Typisches und Charakteristisches im Bühnen-Sokrates des Aristophanes, 77–97) behandelt den alternativ gestalteten, doch weit weniger wirkmächtigen S. der *Wolken* des Aristophanes. A. versucht, Aristophanes von dem Vorwurf zu salvieren, die negative (Ver)zeichnung des Sokrates habe dem Justizmord des Jahres 399 den Weg geebnet. Aristophanes, so A., habe gar nichts gegen S. selbst gehabt, sondern lediglich gegen die, die sich auf ihn beriefen, ohne etwas verstanden zu haben. A.s Interpretation ist ohne Zweifel subtil und sensibel – und doch im ganzen unwahrscheinlich. Denn wenn es auch am Schluß des Stückes – hierin ist A. vermutlich recht zu geben – nicht zu einer Verbrennung des S. im Phrontisterion kommt, so ist doch die offenkundig von Antipathie bestimmte Einstellung des Autors unbestreitbar. S. werden als abstrus karikierte Lehren zugewiesen: die in jener

Zeit avantgardistische, nach Sophistenart gewerblich vermittelte materialistische Natur- und Götterdeutung. Die Abweichung von dem tatsächlich Gelehrten wird in Kauf genommen. Das alles wirkt eher, als nutzte Aristophanes die Publikumswirksamkeit des bekannten ‚Sonderlings‘ S., um ihn zum Inbegriff der als subversiv empfundenen Sophistik zu stilisieren, die er mit dieser Karikatur zu treffen gedachte. Diese traditionelle Deutung des Stückes wird zusätzlich noch durch einen textexternen Umstand gestützt, auf den der archäologische Beitrag von P. Blome (Bildliche Darstellungen von Sokrates, 98–111) aufmerksam macht. Neben einer positiven S.-Deutung, die in den beiden (auf Bildtafeln zugänglichen) Typen A und B der S.-Bildtradition durch zunehmende Stilisierung als philosophischer Lehrer zum Ausdruck kommt, existierte eine zweite Richtung, die ihrer sokrateskritischen Tendenz durch ein nachteiliges Äußeres Ausdruck verlieh. In diese Tendenz reihen sich die *Wolken* ein (362f., 833 ff.).

Gruppe II wendet sich der Nachwirkung zu.<sup>3</sup> Ihr stellen sich noch verstärkt hermeneutische Schwierigkeiten in den Weg. Denn die Deutung der antiken Basisdarstellungen des S., vor allem des Platonischen, ist der Moderne im allgemeinen nicht gelungen. Das Bild des S. wird bis heute noch immer weitgehend von der Sicht bestimmt, die die Aufklärung von ihm und seiner Dialektik initiierte: unmetaphysisch, ergebnisoffen und reduziert auf bloß elenktische Methodik.<sup>4</sup> Auch von den Beitragenden der zweiten (und dritten) Gruppe wird dieses schon im Vorwort vorausgesetzte Verständnis, es komme „nicht auf die Antworten ... letztlich an, sondern auf die Fragen“ (1), durchgehend geteilt. Der bereits besprochene Aufsatz von Schmitt legte dagegen nahe, daß es

<sup>2</sup> Tendenziell ähnlich auch K. Döring, Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, in: H. Flashar (Hg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 2/1 (Basel 1998) 157–166.

<sup>3</sup> Ein zusammenfassender Überblick jetzt bei Döring (wie Anm. 2) 166–178.

<sup>4</sup> Vgl. dazu in diesem Bd. Schmidt-Biggemann, Sokrates im Dickicht der deutschen Aufklärung 134–137; außerdem K. Gaiser, Platonische Dialektik – damals und heute, in: H. W. Schmidt – P. Wülfing (Hgg.), Antikes Denken – Moderne Schule, Gymnasium. Beiheft 9 (Heidelberg 1988) 77–107.

den Sachverhalt nicht korrekt beschreibt. In diesem Falle aber muß jede Aussage über die Nachwirkung notwendig schief werden. Das mindert freilich nicht das oft hohe Diskussionsniveau und ebensowenig die zu den jeweils behandelten Autoren selbst erzielten Ergebnisse: zur tiefen Verwurzelung des Paulus in der hellenistischen Kultur (E.W. Stegemann, Paulus und S., 115–131), zur Instrumentalisierung des S. im metaphysikkritischen, fideistischen Interesse des aufklärerischen Protestantismus (W.Schmidt-Biggemann, Sokrates im Dickicht der deutschen Aufklärung, 132–151), zum Glauben Kierkegaards, mit S. einen antiken Vorläufer der modernen Philosophie der Subjektivität vor sich zu haben (A. Pieper, Kierkegaards sokratische Masken, 152–164) und zu Nietzsches widersprüchlichen Charakterisierungsversuchen von Sokrates' Wirken (K. Pestalozzi, Nietzsches Agon mit S., 165–185). Vor allem die Beiträge zu Kierkegaard und Nietzsche belegen in beklemmender Weise, daß die moderne Beschäftigung mit einer Gestalt aus ferner Zeit und Kultur oft nicht zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit dem Fremden führt, worin doch der eigentliche Sinn historischen Erinnerens liegt. Vielmehr wird S. zum bloßen Namen, zur leeren Hülse, die man nach Belieben mit eigenen, positiv oder negativ konnotierten Vorstellungen füllt. Man entdeckt im nominell anderen doch immer wieder nur sich selbst.

Gruppe III schließlich behandelt die (nicht nachwirkungsbedingte) Bedeutung des Fragens in verschiedenen aktuellen Wissenschaften und Lebensgebieten. Leider wird nicht gefragt, woher diese menschliche Grundhaltung stammt. Liegt sie im ‚Wesen‘ des Menschen? Oder ist sie ein erworbenes, immer wieder neu tradiertes – und zu tradierendes – Kulturgut? Die Beiträge befassen sich lediglich mit den konkreten Auswirkungen dieser Grundhaltung in verschiedenen Bereichen. E. Angehrn (Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens, 189–207) beleuchtet neuere philosophische Richtungen, v.a. Konstruktivismus, Dekonstruktivismus und Pragmatismus. U. Thurnherr (Der Philosophische Praktiker – Sokrates von Beruf, 208–225), H. Raguse („Ich frage mich, ob Sie nicht ... ?“. Der nichtdialogische Charakter des psychoanalytischen Dialogs, 226–237), G. Boehm (Begriffe u. Bilder. Über die Grenzen sokratischen Fragens, 238–250, mit Bildmaterial), S. Mainberger (À propos fragender Sokrates: Alain. Vom Schreiben als Lebensform, 251–282) und H. Löffler (Der Talkmaster als moderner Sokrates? Maieutisches in den Medien-Dialogen,

283–299) verfolgen dies an weiteren Beispielen unterschiedlicher geisteswissenschaftlicher Provenienz (Philosophie, Psychoanalyse, Kunst). Zu Recht wird bedauert (2), daß der gesamte naturwissenschaftliche Bereich unberücksichtigt bleibt.

Auch für diesen Teil gilt, daß die Einzelbeiträge für sich meist informativ sind, doch fällt hier, noch stärker als in den übrigen Gruppen, die mangelnde Klarheit der begrifflichen Grundlagen auf. Fragen ist nicht gleich Fragen. Methodik und Zielsetzung können vollständig differieren, so daß das jeweils unter ‚Fragen‘ Gemeinte u.U. wenig miteinander zu tun hat. Wieder rächt es sich, daß in dem Band nicht, gleichsam als gemeinsame und verbindliche Voraussetzung der Einzelbeiträge im Sinne der sokratischen  $\tau\acute{\iota}$   $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ -Frage, geklärt wird, was ‚Fragen‘ eigentlich bedeutet. Von daher ist nicht recht klar, was Gruppe III als ganze bezweckt. Soll in einem unspezifischen Sinn gezeigt werden, daß menschlicher Gedankenfortschritt aus dem Bemerken von Unklarem, d.h. ‚Fragwürdigem‘, resultiert? In diesem Falle würden bewußt nur noch sehr weitläufig mit der sokratischen Dialektik verwandte Fragehaltungen und -techniken vorgestellt. Oder soll der Nachweis erbracht werden, daß die antik-sokratische Grundhaltung im Kern gleichbleibend die europäische Geistesgeschichte bestimmt hat? Diese These käme mit den Fakten in Konflikt. Wirkliches Fragen kann, zumindest beim Platonischen S., nicht zu einer Fülle gegensätzlicher Antworten führen. Ein formalistisches Verständnis von ‚Fragen‘ kann sich, wenn gleich oft geschehen, zumindest nicht auf den antiken S. berufen.

Das Urteil über den Band als ganzen: die Beiträge im einzelnen sind innerhalb der je partiellen Zielsetzung meist gut und anregend, die methodischen Voraussetzungen und die Konzeption insgesamt dagegen sind undurchdacht. Es wird keine Vorabklärung der Sache geleistet, keine gemeinsame Frage nach dem ‚Fragen‘ gestellt und kein gemeinsames – und sei es aporetisches – Ergebnis erreicht. Es gibt, wie in meisten anderen Sammelbänden, nur eine Fülle von Einzelbeiträgen. Damit ist der interdisziplinäre Versuch, eine einheitliche Linie von „Erscheinungsformen“ des fragenden S. durch die europäische Geistesgeschichte zu erweisen (2), mißglückt. Es ist ein Buch über S., aber kein ‚sokratisches‘.

*Christian Pietsch (Mainz)*

Thomas Buchheim, *Aristoteles (= Herder/Spektrum Meisterdenker, Bd. 4764), Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999, 203 S., ISBN 3-451-04764-0.*

An guten Einführungen in das Werk des Aristoteles mangelt es nicht, aber es gibt „kaum eine, die sich ganz entschieden auf ‚das Philosophische‘ an Aristoteles“ (7) beschränkt. Zu dieser Beurteilung der Fachliteratur war Thomas Buchheim gelangt, als er sich dafür entschied, die Kerngedanken der Philosophie des Aristoteles einem größeren Leserkreis nahezubringen. Das Ergebnis seines Bemühens um eine allgemeinverständliche Darstellung der philosophischen Kerngedanken des Aristoteles liegt jetzt vor.

Behutsam führt Buchheim seine Leser an die Biographie und das Werk des Aristoteles heran. Im zweiten Kapitel verdeutlicht er die Grundgedanken der dialektischen Pragmatik der *Topik* und der frühen Ontologie der *Kategorienschrift*. Darauf lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Entdeckung der formalen Logik in den *Ersten Analytiken* sowie auf den allgemeinen Begriff und Erwerb des Wissens in den *Zweiten Analytiken*. Vom ursächlichen Bau des Wirklichen handelt das dritte Kapitel des vorliegenden Buches. Bei der Auswahl und Darstellung des Stoffs folgt Buchheim im wesentlichen der systematischen Einteilung der Wissenschaften durch Aristoteles. Buchheim erklärt die Kerngedanken der *Ersten Philosophie* („Das Seiende als solches und seine Prinzipien“) und der *Zweiten Philosophie* („Das Seiende in Bewegung und seine Prinzipien“). Das Buch, das hier angezeigt werden soll, bietet eine überzeugende Antwort auf die Frage, was an der *Metaphysik* des Aristoteles metaphysisch sei. Im vierten Kapitel wendet sich Buchheim den wichtigsten Ansätzen und Thesen der praktischen Philosophie des Aristoteles zu. Zunächst verdeutlicht er anhand von ausgewählten Textstellen aus der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* Aristoteles' Antwort auf die Frage: Was heißt ‚gut handeln‘? Danach erläutert er unter besonderer Berücksichtigung der *Poetik* und der *Rhetorik* Regeln der hervorbringenden Künste.

Ein Autor, der es sich vorgenommen hat, ein Buch von dem o. a. Umfang über einen der großen abendländischen Philosophen zu schreiben, hat immer mit Zwängen zu kämpfen. Da ist zunächst die Forderung des Verlegers, daß das Manuskript des Verfassers einen vorgegebenen Umfang nicht überschreiten dürfe. Hinzu kommt die Erwartung, daß eine Einführung allen allgemein kultur- und philosophiehistorisch Interessierten dienlich sein

soll. Überdies verlangt der wissenschaftlich befaßte Leser vom Autor Präzision und Ausführlichkeit bei der Interpretation. Thomas Buchheim hat die hier genannten Forderungen erfüllt. Der Münchner Gelehrte hat eine geschlossene, in sich abgestimmte, methodisch wie theoretisch fundierte Leistung erbracht, die volle Anerkennung verdient.

Buchheim ist in seinen Darlegungen um Präzision bei der Interpretation und um größtmögliche Verständlichkeit bemüht. Darum stellt er seinen Erläuterungen auch passende Belegtexte zur Seite. In seinen Übersetzungen strebt er „möglichste Schlichtheit des Ausdrucks bei größter Nähe zum griechischen Originaltext“ (8) an. Das Ergebnis seines Bemühens ist ein anspruchsvolles und zugleich gut lesbares Buch. In Buchheims Hinführung zu Aristoteles verbinden sich Detailreichtum mit übersichtlichem Aufbau und die strenge Logik der philosophischen Gedankenführung mit einer allgemeinverständlichen Darstellung.

Im Schlußteil dieses Buches findet der Leser eine Übersicht über die erhaltenen Werke des Aristoteles und auch eine Auswahl von Textausgaben vor. Unter der Überschrift „Literaturhinweise zum Weiterlesen“ bietet der Autor wertvolle Kurzkomentare zu weiterführenden Büchern und Beiträgen zur Philosophie des Aristoteles. Buchheim hat (aus guten Gründen) bei der Zusammenstellung der Literatur darauf verzichtet, seinen Lesern den neuesten Forschungsstand zu vermitteln, der heute in starkem Maße durch angelsächsische Beiträge repräsentiert wird. Statt dessen erwähnt der Autor neben den unentbehrlichen Beiträgen namhafter zeitgenössischer Aristotelesforscher auch ältere deutschsprachige oder ins Deutsche übersetzte Literatur, die noch heute zum besseren Verständnis der Philosophie des Aristoteles beitragen kann. Wer einen Zugang zu Aristoteles sucht, wird Buchheims Hinweise auf Stärken und Schwächen der einführenden Literatur wie auch die Listen der Werke zur allgemeinen Orientierung dankbar annehmen.

Buchheims *Aristoteles* bietet eine verständliche Erklärung der Kerngedanken der Philosophie des Aristoteles und lädt ein zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dessen Schriften.

Wolfgang Farr (Maintal)

Johannes Brachtendorf (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins ‚De Trinitate‘ im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schönigh-Verlag, Paderborn–München–Wien–Zürich 2000, 273 S., ISBN 3-506-71401-5.

Johannes Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“ (= Paradeigmata, Bd. 19)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, 335 S., ISBN 3-7873-1435-0.

Nachdem im 10. Band des ‚Historischen Wörterbuches der Philosophie‘ die Artikel ‚Trias, Triaden‘ und ‚Trinität‘ erschienen sind, besteht nun Aussicht, daß sich auch Philosophen, intensiver als bisher, mit der hierin implizierten Ganzheits-Problematik befassen werden. Als Symptome für eine solche ‚Renaissance des Trinitarischen‘ können unzweifelhaft die beiden hier vorgelegten Brachtendorf-Bände angesehen werden (vgl. ansonsten meinen entsprechenden Forschungsbericht in: Archiv für Begriffsgeschichte 33, 1990, 278–300).

Der Sammelband dokumentiert eine philosophisch-theologische Konferenz, die vom 6.–8. Nov. 1998 in Tübingen abgehalten wurde. Er umfaßt 15 Beiträge, welche in vier Problembereichen ausgegliedert werden. Der erste eröffnet ‚Zugänge zu ‚De Trinitate‘“ (11–78) und wird eingeleitet von *Roland Kany* (‚Typen und Tendenzen der ‚De Trinitate‘-Forschung seit Ferdinand Christian Baur“; 13–28). Kenntnissreich kommen hier verschiedene Interpretationsarten (idealistische, neuscholastische, hermeneutische, platonisierende usw.) zur Darstellung; ein spezieller *onto-analogischer* Auslegungstyp bleibt allerdings unerwähnt. *Goulven Madec* (‚Inquisitione proficiente. Pour une lecture ‚saine‘ du De Trinitate“; 53–78) diskutiert die Gliederungsvorschläge, die M. Schmaus und E. Hendriks ausgearbeitet haben (57–59), und richtet an Greshakes These, daß sich der ‚Kristallisationspunkt‘ des Augustinischen Trinitäts-Denkens auf eine abstrakte Einheit reduziere, die Frage: „Mais où se fait la cristallisation? Dans la ‚spéculation‘ sur la Trinité divine ou dans la lente réflexion sur la structure trinitaire de l’esprit humain?“ (67). Diese Frage ist methodisch erhellend; doch scheint es, daß sie als Alternative für den Augustinischen Ansatz (für den die innere Verflochtenheit von Selbst- und Gotteserkenntnis charakteristisch ist) nicht zutrifft. Madec deutet das in seiner ‚Conclusion‘ (78) selbst an.

Im zweiten Problembereich unter dem Titel ‚Die Subjektivitätstheorie‘ (79–170) formuliert *Christoph Horn* (‚Selbstbezüglichkeit des Geistes bei

Plotin und Augustinus“; 81–103) die These, daß die beiden Genannten als „die Entdecker der Subjektivität“ (100) zu bezeichnen seien, insofern sie „das Sich-selbst-Denken des Geistes erstmals als ein unmittelbares, reflexives Selbstwissen in bewußter Absetzung von einem intentionalen Gegenstandswissen“ charakterisierten (81). Dem ist cum grano salis zuzustimmen. Doch bestehen dahingehend Zweifel, ob Augustins „Entdeckung der ‚Innenwelt‘ ... philosophiegeschichtlich gesehen zur cartesianischen Behauptung eines invarianten, zweifelsfreien, intelligiblen Ichs“ (100) hinführe, gewissermaßen eine „Vorstufe“ dieser Konzeption darstelle. Während nämlich Descartes (Meditationes III, 1) die geistinnerlichen imagines der körperlichen Dinge gänzlich zu tilgen trachtet und sie, da ihm dieses nicht glückte, „als eitel und falsch für nichts“ diskreditiert, läßt Augustinus *alles*, was er im „thesaurus memoriae“ (Conf. X, 8, 14) vorfindet (also auch die individuell-kontingenten Erfahrungen) unbeschädigt bestehen. Das aber will sagen: Aufgrund der geistinnerlichen memoria (auf welche auch Horn, 101, hinweist) kommt dem augustinischen Selbstvergewisserungsakt ein realer Welt- und Seins-Bezug zu, welcher in Descartes’ cogito „methodisch“ eliminiert ist. Eben diese Elimination hat dem nachfolgenden Rationalismus (z. B. dem Kantischen Kritizismus) die unlösbare Schwierigkeit beschert, eine glaubwürdige und sich durchtragende Erklärung für den Übergang von abstrakten Kategorien zur Empirie, vom formal definierten kategorischen Imperativ zur Lebenswelt zu finden. Bedenken ergeben sich von daher auch, wenn *Ludger Hölscher* (‚Die Geistigkeit der Seele. Augustins Argumente in De Trinitate“, 127–136) dem Augustinischen Denken einen (cartesianischen) Dualismus unterstellt: Er habe nur ‚Gott und die Seele‘ erkennen wollen. „Alles andere ... [sei] ihm unwichtig“! (127). Hölscher versucht dies mit der „Tatsache“ zu belegen, „daß ich meinen Leib ganz [!?] anders erfahre, als ich mir selbst im *se nosse* gegeben bin“ (134). Wesentlich vorsichtiger argumentiert dagegen *Johannes Brachtendorf* (‚Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten“, 155–170). Hinsichtlich der gängigen Auffassung, daß die mens humana ein Bild Gottes (imago Dei) sei, erläutert er, daß „schon der Bildbegriff nicht nur eine *Entsprechung* von Bild und Abgebildetem [impliziere], sondern auch eine *Verschiedenheit* des Bildes von dem, dessen Bild es ist“ (155 [Hervorh. E. S.]). Auf die Frage, worin nun die Bildhaftigkeit der menschlichen Geistseele bestehe, antwortet er sich mit den Alternativ-Fragen: „Liegt sie in ihrem Selbstbezug, also im Erin-

nen, Denken und Lieben ihrer selbst, oder ist die mens nur dann Bild Gottes, wenn sie an Gott denkt und ihn liebt? ... *Ist* die mens humana Bild Gottes, oder *soll* sie es erst werden?“ (156) Er registriert, daß Augustinus „beides“ (ebd.) festzuhalten versucht, und bemüht sich dementsprechend um eine „in sich kohärente und folgerichtige Entfaltung einer Theorie des menschlichen Geistes“ (ebd.). Brachtendorf gewahrt dabei auch, daß es um die „Aufdeckung ... struktureller Entspruchungen“ (ebd.) gehe, näherhin um das Theorem einer „wechselseitigen Totaldurchdringung von mens, notitia sui und amor sui“ (160). Er konzidiert hierbei, daß, während „Gott ... sich selbst vollständig präsent [ist], dem menschlichen Geist ... sogar die Inhalte der eigenen memoria nicht restlos zugänglich [sind]“ (170). Er betont auch, die einzelne menschliche Person „sei nicht dreifaltig, sondern besitze Dreifaltigkeit in ihrem Geist; Gott hingegen sei in Ganzheit nichts anderes als Dreifaltigkeit“ (167). Wie nun aber diese Differenz zwischen *Sein* und *Haben*, zwischen *Aus-sich-selbst-Sein* und *In-sich-selbst-Sein* konkret zu erläutern wäre, läßt er mit dem Hinweis, daß man hier an die „Grenzen der Sagbarkeit“ (163) stoße, unkommentiert.

Weiterführende Aspekte ergeben sich auf dem dritten Problemfeld ‚Sprachtheorie und Willensbegriff‘ (171–216), insbesondere bei *Johann Kreuzer* („Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate“ 183–203): Augustinus geht es im letzten Buch von De Trinitate darum, „in den Akten des [menschlichen] Bewußtseins ‚Spuren‘ zu finden, aufgrund derer es gerechtfertigt erscheint, sie als Entsprechung des schöpferisch gedachten verbum Dei zu denken“ (187). Eine solche Konzeption wird in der Sondierung menschlicher Geistinnerlichkeit gewonnen und macht offenkundig, daß Augustins Sprachphilosophie, da sie in der „abgründigen Tiefe unserer Erinnerung“ (198) ansetzt, eine Sachgründigkeit impliziert, welche, wie schon erwähnt, dem rationalistischen Denken versagt bleibt. Näherhin geht es um das „verbum ... quod in corde dicimus“ (184), um das „verbum linguae nullius“ (ebd.), um ein inneres Sprechen, das sich „vor aller [konventionellen] Sprache“ (189) vollzieht. „Es ist lautlos in der Sprache“ (202) und reflektiert den „stillschweigende[n] Anspruch der Dinge, in dem sich das Wort Gottes schöpferisch zeigt“ (200). Kreuzer spricht diesbezüglich von der „stillschweigenden Redekunst der Natur“ (202) und hätte hier auch auf De Trin. VI, 10, 11 hinweisen können, wo das verbum perfectum (der λόγος) als „ars quaedam ... sapientis Dei, plena omnium rationum“ – als Sich-Ausdrücken und -Konzipie-

ren des im fruchtbaren Urgedächtnis Enthaltene – umschrieben wird. Von daher aber – vom Akt des schöpferischen Sich-Ausdrückens her – könnte dann tatsächlich ein „Entspruchungsverhältnis“ (199) zwischen göttlichem und menschlichem Sprechen eruiert werden. Kreuzer durchkreuzt und relativiert indes diese genuin sprachontologische Perspektive, indem er auf die „prinzipielle Sprachlichkeit der Erinnerung“ (199) abhebt und dabei betont, daß „das lautlose Sich-auf-sich-selbst-Beziehen des Denkens ... zugleich mit den Worten der [gegebenen] Sprache geschieht“ (194). Unüberwunden bleibt in dieser Konzeption allerdings der „Zirkel des Verstehens“, den H.-G. Gadamer (Hermeneutik II, Tübingen 1986, S. 56) wie folgt charakterisiert: „Jeder von uns hat seine eigene Sprache. Es gibt überhaupt nicht das Problem einer allen gemeinsamen Sprache, sondern nur das Wunder [!?] dessen, daß wir, obwohl wir alle eine verschiedene Sprache haben, uns dennoch über die Grenzen der Individuen, der Völker und der Zeiten hinweg verstehen können“. Eine derartig „wundersame“ Sprach-Auffassung verschwindet indes, sobald die schöpferische Kraft des Zweifels in die Überlegung aufgenommen wird und darin zur Auswirkung kommt. Das ‚innere Wort‘ meint hierbei die menschliche Geistseele selbst, die sich – vor allem Sprechen – auf den problematisierten Sachverhalt einläßt, ihn sprachlos stauend betrachtet und sich, in seine spezifischen Strukturen hinein, ausdifferenziert. Aufgrund der dabei gewonnenen Einsichten ist die Geistseele dann in der Lage, sich in jede beliebige Einzelsprache hinein zu artikulieren. Die Worte dieser Einzelsprachen sind dabei nicht konstitutive Elemente des „inneren Wortes“, sondern auswechselbare Medien, in welchen es unverwechselbare Einsichten bekundet. Deutlich wird von daher, warum Augustinus in De magistro die ersten 32 der insgesamt 46 Abschnitte darauf verwendet, seinen Gesprächspartner Adeodatus (der das Grammatikerwissen seiner Zeit repräsentiert) gehörig zu irritieren und ihn (auch bei aufkommender Klarkeit) immer wieder mit der Aporie einer vorontologischen Sprachauffassung zu konfrontieren. Angemerkt sei hier auch, daß Sokrates, der sachbezogene Skeptiker par excellence, am Ende des *Kratylos* empfiehlt, „die Pflege der Seele“ nicht den Wörtern zu überlassen (440 c), da das Seiende (τὰ ὄντα) „viel besser von diesem selbst als von den Wörtern zu lernen und zu untersuchen ist“ (439 b; vgl. dazu auch *Augustinus*, De magistro § 33: „Magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur“; ferner das „res ipsa indicabit“, ebd. § 1).

Aus dem letzten Teil des Sammelbandes „Wege der Rezeption im Mittelalter“ (217–273) sei *Edward Booth* („Saint Thomas Aquinas's critique of Saint Augustine's conceptions of the image of God in the human soul“, 219–239) eigens hervorgehoben. Es wird hier aufgewiesen, wie Thomas die Augustinischen Vorgaben unter seinstheoretischem Aspekt zu systematisieren vermag, – was auch in zwei Neuerscheinungen thematisiert wird, in *Klaus Krämer*, *Imago Trinitatis*. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin, Freiburg i.Br. 2000, und in *Klaus Obenauer*, *Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie*, Münster 2000.

Wenden wir uns Brachtendorfs Monographie zu, einer Habilitationsschrift der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen. Nach der „Einleitung“ (1–13) werden im 1. Kapitel „Augustins Trinitätsdenken und der neuplatonische Kontext“ (15–55) thematisiert. 9 weitere Kapitel (56–281) widmen sich – in der von Augustinus vorgegebenen Reihenfolge – den Büchern 5–15 von *De Trinitate*, wobei systematisch intendierte Überschriften den Argumentationsgang zu charakterisieren versuchen; zu den Büchern 5–7 heißt es: „Die Ontologie der Trinität“ (56–79), zu Buch 8: „Das Scheitern der Trinitätsschau und das Projekt der Geistanalogie“ (79–117); zu Buch 9, 1. Teil: „Die trinitarische Struktur des menschlichen Geistes“ (118–148); zu Buch 9, 2. Teil: „Die Frage nach den genetischen Verhältnissen im menschlichen Geist – ‚notitia‘ und ‚verbum‘“ (149–162); zu Buch 10: „Das ursprüngliche Selbstverhältnis des menschlichen Geistes und seine trinitarische Struktur“ (163–193), zu den Büchern 11–13: „Selbsterkenntnis und Weisheit“ (194–212), zu Buch 14: „Bild sein und Bild werden“ (213–250), zu Buch 15: „Menschliche Subjektivität und göttliche Dreifaltigkeit – Entsprechungen und Differenzen“ (251–265), nochmals zu Buch 15: „Sprache als Spiegel der Dreifaltigkeit“ (266–281). Daran schließen sich an: der ideengeschichtliche Exkurs „Das innere Wort – ein semantisches Konzept?“ (282–314), eine „Zusammenfassung“ (315–324) und ein „Literaturverzeichnis“ (325–335). Indizes, die die behandelte Problematik erschließen würden, sind leider nicht beigefügt.

An der Abfassung von *De Trinitate* hat Augustinus fast 20 Jahre lang gearbeitet (ebd. I, Proem.: „De Trinitate ... libros *iuuenis* inchoavi, *senex* edidi“). Es nimmt daher nicht wunder, daß Br. dieses „opus laboriosum“ (ebd.) als „das schwierigste und anspruchvollste Werk Augustins“ (1) präsentiert. Seiner Auffassung nach

wurde „von philosophischer Seite ... bisher noch gar keine Gesamtinterpretation [dieses Werkes] versucht“ (1). Mit seiner Studie versucht Br. dieses Desiderat einzulösen. Was seine ideengeschichtlichen Recherchen, die textnahen Interpretationen und die Diskussion einschlägiger Sekundärliteratur angeht, scheut er keine Mühe, dieses Vorhaben zum Erfolg zu führen. Gegenüber der gängigen Auffassung, daß die Bücher 1–7 von *De Trinitate* der Theologie zuzuweisen seien, die Bücher 8–15 der philosophischen Betrachtung, wendet er zu Recht ein, daß „eine solche Fragmentierung dem Verständnis von *De Trinitate* nicht förderlich“ sei (2). Er blendet lediglich die Bücher 1–4 aus, weil hier eine „biblische Begründung“ der Trinitätslehre vorgenommen wird (3).

Dem Kapitel „Augustins Trinitätslehre und der neuplatonische Kontext“ (15–55) kommt deswegen besondere Bedeutung zu, weil es dem häufig anzutreffenden Vorurteil, daß Trinitätslehre per se ein spezifisch „theologisches“ Gebiet sei, gegenüber welchem der Philosoph Abstinenz zu wahren habe, entgegentreten. Denn die All-Einheitslehre der neuplatonischen *Philosophie*, deren Hypostasen-Konzeption und deren universaler Zugschnitt sind es, welche eine entscheidende Einwirkung auf Augustins Trinitätslehre ausübten. Br. betont in diesem Zusammenhang sogar, „daß die ‚homoousianische‘ Umorientierung der neuplatonischen Prinzipienlehre bei Augustinus nicht unvermittelt einsetzt, sondern entweder durch Plotin selbst ... oder durch Porphyrios ... und Victorinus ... vorbereitet wurde“ (24). (Die frühneuzeitliche Trinitätskritik realisiert derartige Bezüge, wenn sie von einer „*philosophischen Pest*“ redet, welche ins Christentum eingeschleppt worden sei und dessen reine biblische Lehre verdorben habe; vgl. z. B. *Michael Servet*, *De Trinitatis erroribus libri septem* [1531], Repr. Frankfurt/M. 1965, S. 43 a: „Apostoli et Evangelistae, et illi primi Christiani fuerunt optimi viri, et vera scripserunt, nec tenuerunt Trinitatem seu tres personas in divinis, sed posteriores hoc addiderunt ... Ex hoc *philosophica pestis* est nobis a Graecis illata; nam illi prae ceteris sunt philosophiae deditissimi, et nos ab eorum ore pendentes, facti sumus etiam philosophi“.)

Als Themen der Augustinischen „Trinitätsontologie“ ergeben sich für Br. „die *Gleichheit* der drei [göttlichen] Personen, ihre *Substantialität* und ihre *Verscheidenheit* voneinander“ (56 [Hervorh. E. S.]). Die spekulative Aufgabe besteht somit darin, diese Momente im Sinne einer „*inseparabilis distinctio*“ (45<sup>141</sup>) als Ganzheit zu verstehen. Dies hat eine gewisse „Umformung“ (57) der Ari-

stotelischen Kategorienlehre zur Folge, näherhin eine „Aufwertung der Relationskategorie“ (64). Diese Aufwertung geschieht (worauf Br. allerdings nicht hinweist) in *De Trinitate* V, 1, 2: Augustinus löst hier die ‚relatio‘ (das  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$  von Aristoteles, Kateg. 4 [1b 26]) aus den „Akzidenzien“ heraus und ersetzt sie, damit die überlieferte Neunzahl erhalten bleibt, durch ‚indigentia‘. Damit wird – im wechselseitigen „Verhältnis von Substantialität und Relationalität“ (67) – die „Akzidenzlosigkeit Gottes“ (61) näher erläuterbar: Die selbstbezügliche „paternale“ Substanz tritt – in sich bleibend – durch totale Selbstdifferenzierung in die ausdrucksbezogene „filiale“ Gleichheit hervor und bewirkt solchermaßen die innere Voraussetzung für totale Selbstdifferenzierung, in welcher die beiden genannten Momente in relationaler Verschiedenheit „spiritualiter“ konsistieren. Br. hat eine derartige Analyse wohl in petto, wenn er darlegt, daß es „einzig Relationsaussagen [sind], die überhaupt die Unterscheidung dreier Personen in der Trinität ermöglichen“ (66) oder wenn er die ‚Relation zwischen Vater und Sohn‘ als „Totalrepräsentation“ (73) umschreibt. Wie es indes scheint, zieht er die Linien, welche sich in der seinstheoretischen Beleuchtung der substanzialen Relation ergeben, nicht konsequent genug aus, was sich u. a. in seiner Behauptung bekundet, daß den „Wesensbestimmungen [ein] Vorrang vor Relationsbestimmungen“ (336) zukomme.

Hinsichtlich des 8. Buches von *De Trinitate* spricht Br. von einem „Scheitern der Trinitätschau“ des Augustinus (79 ff.), davon, daß er „das Unternehmen der unmittelbaren Trinitätskenntnis aufgegeben“ habe (104 f.) usw. Eine Lektüre des genannten Buches bestätigt diese Auffassung allerdings nicht. Etwas weniger dramatisch ließe sich formulieren, daß Augustinus hier erkenntnistheoretische Reflexionen durchführt und nachdrücklich die Zeitlichkeits- und Kontingenzbedingungen menschlicher Selbstvergewisserung sonderiert, die, wenn sie als solche nicht erkannt und hypostasiert werden, einen antithetisch-dialektischen Denkansatz zur Folge hätten (vgl. in diesem Kontext z. B. *De Trin.* VIII, 2, 3: „In spiritualibus ... omne mutabile quod occurrerit, non putetur Deus.“) Augustinus versucht im 8. Buch die menschliche Geistseele dafür zu disponieren, daß ihr Eigenes und Eigentlichstes „intus apud nos *vel potius supra nos*“ (ebd. VIII, 9, 13) zu suchen und zu finden ist. Gibt Augustinus den methodischen Rat: „Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum“ (*Retract.* I, 8, 3), so kann von daher nur eingeschränkt Br.s These gefolgt werden, „daß die

Bücher 9–14 [von *De Trinitate*] keinen zweiten Versuch des Aufstiegs zu Gott beinhalten, sondern nur [?!] einen Aufstieg zur Schau der mens humana, um deren Analogien zur göttlichen Trinität zeigen zu können“ (121). Vielleicht sollte man hier überhaupt auf die verfängliche Metapher des „Aufstiegs“ verzichten und stattdessen beobachten, wie Augustinus in der zweiten Hälfte von *De Trinitate* darangeht, im zeitlich konditionierten menschlichen Bewußtsein eine überzeitlich aktuelle Bezugsstruktur herauszuarbeiten. Br. sagt, von daher gesehen, mit Recht: „Wer die Trinität sehen will, muß nicht die Seinsebene der mens humana hinter sich lassen, sondern er muß sie richtig verstehen, nämlich als imago Gottes“ (125). Eben damit wird eine onto-analogische Betrachtungsweise eingefordert, und es bleibt von daher unerfindlich, wie und warum im gleichen Kontext von einer „Relativierung der Seinsstufen durch das Ähnlichkeitskonzept“ (ebd.) gesprochen wird. Sagt doch Augustinus ausdrücklich: „Similitudine acceditur ad Deum“ (*De Trin.* VII, 6, 12), wobei er zu bedenken gibt: „Verius ... cogitatur Deus quam dicitur, et verius est, quam cogitatur“ (ebd. VII, 4, 7).

Um die „vollständige Selbstdurchdringung“ (141) des menschlichen Geistes zu demonstrieren, referiert Br. den Augustinischen Vergleich, daß Wein, Wasser und Honig *ein* Getränk darstellen; er merkt als spezifische Differenz an, daß sich die genannten Elemente zwar „zu *einer* Substanz des Trankes [mischen], ... selbst aber nicht von einer Substanz [sind]“ (140), so wie dies in geistigen Akten zutrifft. Hier ist vielmehr eine distinkt-kohärente „Permutation“ der einzelnen Elemente zu beobachten: „Die ‚mens amans et noscens‘ ist ‚in amore suo‘ und in der ‚notitia sua‘; die Liebe der sich liebenden und wissenden ‚mens‘ in der ‚mens‘ und in der Kenntnis ihrer; und die ‚notitia‘ der sich wissenden und liebenden ‚mens‘ ist in der ‚mens‘ und ihrer Liebe“ (143).

Hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang die (unmittelbare) „Abkünftigkeit der ‚notitia‘“ von der ‚mens‘ (153). Im Hinblick auf diese Abkünftigkeit ist es – im Unterschied zum (vermittelten) Hervorgang des ‚amor‘ aus ‚mens‘ und ‚notitia‘ – zutreffend, „daß die ‚notitia‘ als ‚proles‘, ‚verbum‘ und ‚imago‘ ansprechbar wird“ (ebd.). Im Sinne „perichoretischer“ Selbstdurchdrungenheit heißt dies aber auch: „Der Geburt im Geist geht ... eine Art Verlangen voraus, durch welches das, was wir in Suchen und Finden kennen wollen, als Spröblich geboren wird, eben als Kenntnis“ (160). Es läßt sich also auch sagen, „daß im Bereich der ursprünglichen Selbstkenntnis des menschlichen



Geistes das Wissen immer schon Liebe einschließt und die Liebe immer schon Wissen besitzt“ (163). Die These, „daß schlechthin nicht Unbekanntes geliebt wird“ (166), beinhaltet also näherhin, daß „am Grunde des Bemühens um Selbsterkenntnis ... eine bereits bestehende Selbstkenntnis angenommen werden [muß]“ (ebd.). Das Delphische Gebot „Erkenne dich selbst!“ versteht sich somit als „Aufforderung, seine Aufmerksamkeit auf das bereits vorhandene Selbstverhältnis zu richten, dieses rein zu erfassen, um sein eigenes Wesen klar zu erkennen, und diese Einsicht in der Lebensführung geltend zu machen“ (174).

Hochbedeutsam erscheint hierbei Br.s Kennzeichnung des methodischen Unterschiedes zwischen dem Cartesianischen und dem Augustinischen Denkansatz: Während jener „argumentationstechnisch“ (178) auf Unbezweifelbarkeit rekurriert und sich dabei um die Einsicht in den „tieferen Sinn“ (179) des Selbstvergewisserungsakts bringt, geht es bei Augustinus um (introspektive „verifizierbare“) „Explikationen“ (178) des Konstituiertseins menschlicher Geistinnerlichkeit. Augustins Denken ist von daher gegen die Absurdität des idealistischen Deduktionismus gefeit, welcher der postulierten Voraussetzungslosigkeit wegen die „Unbestimmtheit des Prinzips“ (180) – im Klartext: ein „prinzipielles“ Nichts – in Kauf nimmt. Statt dieses Nichts ergibt sich bei Augustinus die triplizitäre „Stetigkeit“ [In-ständigkeit] „... von ‚memoria sui‘, ‚intelligentia sui‘ und ‚voluntas sui‘“ (185), welche näherhin „nicht ... eine an sich unbezügliche Substanz, sondern ... einen ... aktiven Selbstbezug“ (186) repräsentiert.

Nach Br. lautet die „entscheidende Frage“ bei all dem: „Liegt das Bild Gottes innerhalb der Reihe derjenigen Dreiheiten, die im menschlichen Geist bei der Erfassung bestimmter Gegenstände entstehen, oder liegt es in der unmittelbaren Selbstbezogenheit des Geistes, der jeder Gegenstandsorientierung vorausliegt?“ (213) Wie es indes scheint, ist eine solche Alternative unzutreffend: Augustinische Selbstvergewisserung meint nicht einen „apriorischen“ Formalismus, sondern impliziert stets auch *Seinsvergewisserung*. Denn ‚Gedächtnis‘ ist immer Gedächtnis von etwas und nicht von nichts, ‚Einsicht‘ immer Einsicht von etwas und nicht von nichts, ‚Wille‘ immer Wille zu etwas und nicht zu nichts, – wenngleich sich in dieser „aposteriorischen“ Konkretheit ein „apriorisch“ sich durchtragender Entfaltung-Sinn eruieren läßt, der sich in *reales* Gedächtnis, *ideale* Einsicht und *finale* Wollen untergliedert. Die Einsicht in diese Vollzugsrhythmik gestattet dann auch die Auffassung, die im Raumzeitlichen ge-

fundenen Dreiheiten als „Anzeichen der höchsten Trinität (indicia summae ... Trinitatis ...)“ (252) einzuschätzen. Unterscheidet Br. diesbezüglich: „Gott vollzieht nicht seine Dreifaltigkeit, sondern *ist* sie“ (260), so wäre freilich zu bedenken, daß das ‚Ist‘, das Sein, per se ein reines Wirken ‚ist‘ und damit auch jedwede Form eines ‚Vollzuges‘ impliziert.

Thematisiert Br. gegen Ende seiner Studie (266–314) die sprachphilosophische Bedeutsamkeit von De Trinitate XV, so ist hier mutatis mutandis auf die obigen Anmerkungen zu Johann Kreuzer hinzuweisen. Anders als dieser versucht Br. jedoch, eine kritische Reserve zu wahren. Er betont, daß „Gadamer's Inanspruchnahme der Geistphilosophie Augustins ... wohl zu weit“ (323) gegangen sei und daß die These „einer ursprünglichen Sprachlichkeit transzendentaler Vollzüge“ (ebd.) nicht auf Augustinus angewendet werden dürfe. Br. moniert zu Recht auch, daß Gadamer „mitunter ... den Unterschied zwischen dem innertrinitarischen Hervorgang des Sohnes ... und der Fleischwerdung des Wortes“ verwische (311<sup>54</sup>). Nichtsdestoweniger scheint es, daß Br. (der den Augustinischen Einfluß auf Scheler, Husserl, Heidegger und Gadamer betont [323]) aus dem Umkreis der phänomenologischen Hermeneutik und mit deren Methode seine De Trinitate-Analysen betrieben hat. Ein gewisser Mangel an systematischer Tiefenschärfe läßt sich von daher „verstehen“ (Ist Br., wenn auch *contre coeur*, der These gefolgt, daß „die Phänomenologie vom Phänomenologen [fordert], für sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen“? [E. Husserl, Die phänomenologische Methode. Bd. 1, Stuttgart 1985, S. 224])

Br. spricht z.B. promiscue von einer „trinitarischen Logik“ (47, 148) und einer „Ontologie der göttlichen Trinität“ (23). Daß ‚Ontologie‘ nach *Aristoteles* (Metaph. 1003 a 21) eine Wissenschaft meint, „die das Seiende *insofern* es ein Seiendes ist, betrachtet“, wird von Br. nicht erwähnt und scheint für ihn auch keine Relevanz zu besitzen. Entgehen läßt er sich damit aber eine Formulierung des frühen Augustinus, welche „in nuce“ oder, anders gesagt, wie ein onto-hermeneutischer „Schlüssel“, seine De Trinitate-Spekulation enthält, den ersten Satz der Quaestio 18 aus ‚De diversis quaestionibus 83‘: „Omne quod est, aliud est *quo constat*, aliud *quo discernitur*, aliud *quo congruit*“. In aristotelischen Sinn wird hier die interne Bewegungs- und Vollzugsstruktur von Seiendem überhaupt gekennzeichnet. Diese läßt sich näherhin auch als *in-ek-kon*-sistentialer Grundrhythmus oder als *onto-logo-ethische* Ganzheitlichkeit erläutern. Br. läßt diesbezüglich uner-

wähnt, daß Augustinus aufgrund einer solchen onto-trinitarischen Wirklichkeitsauffassung in der Lage ist, den „Prioritätenstreit“, der die gesamte hellenistische Philosophie beherrsichte (die Frage, welche von den drei Prinzipalwissenschaften, von *Physik*, *Logik* und *Ethik*, die „wichtigere“ sei) einer Lösung entgegenzuführen: Augustinus spielt die genannten Wissenschaften nicht gegeneinander aus, sondern integriert sie, indem er im einen trinitarischen Prinzip eine *Seins*-, eine *Erkenntnis*- und eine (daraus resultierende) *Handlungs*- bzw. *Liebes*-Dimension unterscheidet. Das Göttliche als der „archetypische“ Horizont dieses Zusammenhanges erläutert sich von daher als das aktuose Ineinander von ‚*causa subsistendi*‘, ‚*ratio intelligendi*‘ und ‚*ordo vivendi*‘ (De civ. Dei VIII, 4). Man kann hier die drei aristotelischen Hauptursachen, die Dreiheit von *causa efficiens*, *formalis* und *finalis*, ausgedrückt sehen. In Kongruenz hierzu erläutert Augustinus auch, daß sich der dreieine Gott als ‚*auctor omnium*‘, ‚*dator intelligentiae*‘ und als ‚*inspirator amoris*‘ zu erkennen gebe (ebd. XI, 25). Den Ideal- bzw. Gottesstaat vermag er lapidar mit einem ‚*est, videt, amat*‘ (ebd. XI, 24) zu charakterisieren.

Wegen eines vollzugstheoretisch indistinkten Denkstiles bleibt in Br.s Erörterungen z.B. die Irritation bestehen, daß einmal vom Ternar ‚*mens – amor – notitia*‘ (128) gesprochen wird, an anderer Stelle von ‚*mens – notitia – amor*‘ (162). Diese wechselnde Stellung des ‚*amor*‘ erklärt sich von daher, daß er im ersten Fall ‚*secundum habitudinem*‘, im zweiten aber ‚*secundum originem*‘ bezeichnet wird (vgl. hierzu *Thomas Aquinas*, S. th. I, qu. 37, a. 1, ad 3). Doch hat Br. das damit bezeichnete Problem, den Hervorgang des Hl. Geistes (in Unterscheidung zum Hervorgang des Logos) zu charakterisieren – nach Augustinus, De Trin. XV, 27, 48, handelt es sich hier um ein „*difficillimum*“ –, zwar kurz gestreift (149<sup>77</sup>), aber nicht diskutiert. Augustinus' ingeniöses Wortspiel: „*Exit ... [Spiritus sanctus] non quomodo natus, sed quomodo datus*“ (ebd. V, 14, 19) bleibt damit ungenützt. Wie auch im allgemeinen anzumerken ist, daß die Analysen, die Augustinus in De Trinitate vornimmt, im Original wesentlich scharfsichtiger und scharfsinniger sind, als sie in Br.s Paraphrase dann in Erscheinung treten. Augustinus sagt z.B. vom ‚inneren Wort‘, es sei ein ‚*verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur*“ (ebd. XV, 12, 22). Sowohl Kreuzer wie auch Br. lassen unerwähnt, daß Augustinische Logik – gemäß dem ‚*nihil de suo habens*‘ – reine Rezeptivität impliziert und sich damit grundsätzlich von „auto-

nomistischer“ Logik unterscheidet, welche als ein ‚*sum de nihilo habens*‘ zu charakterisieren wäre.

Beteuert Br., es sei „enttäuschend“ (179<sup>80</sup>) zu beobachten, wie Descartes in einem Brief vom Nov. 1640 die Augustinische Auffassung, daß der Mensch in Sein, Erkennen und Lieben eine ‚*image de la Trinité*‘ darstelle, durch ein brüskes ‚*moy, qui pense*‘ ersetze, so wäre hier anzumerken, daß Descartes den frühneuzeitlichen Trinitätskritikern zuzurechnen ist, welche konzeptionell die rationalistische Aufklärungsphilosophie beeinflussten und sich darin konstituierten, daß sie Augustinus Trinitätsanalogien als „illusionäre Träumereien“ deklassierten (vgl. *M. Servet*, *Christianismi restitutio* [1551], Repr. Frankf./M. 1966, S. 32; im einzelnen *E. Schadel*, *Antitrinitarischer Sozinianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie*. In: *Schadel*, *Kants „Tantalischer Schmerz“*, ebd. 1998, S. 31–108).

Erläutert Augustinus (De Trin. IV, 2, 4), daß sich menschliche Integrität als ‚*consonantia*‘ bzw. ὁμοφωνία umschreiben lasse, wobei genauere Auskünfte darüber von demjenigen zu erwarten seien, „*qui novit regulari monochordo*“, so ist damit ein deutlicher Verweis auf die pythagoreische Tradition gegeben, von welcher er (De musica I, 12, 20) den Ternar ‚*principium, medium, finis*‘ übernimmt, welche ihn (ebd. VI, 11, 29) vom ‚*carmen universitatis*‘ reden und darin sicher sein läßt, daß am Ende ohne Ende, in der eschatologischen Vollendung, die harmonischen Proportionen „die Geistseelen durch das Entzücken an der vernünftigen Schönheit zum Lobpreis des so erhabenen Schöpfers entzünden werden“ (De civ. Dei XXII, 30, 1). Der hiermit apostrophierte onto-harmonikale Horizont scheint wichtig und hilfreich zu sein, wenn es darum geht, die „Totaldurchdringung“ (133) der ternaren Konstituenten so zu erläutern, „daß jedes [einzelne] Glied [in Gänze] in den beiden anderen ist“ (143). Eine rein deskriptive Methode stößt angesichts dieses paradoxen Theorems an ihre Grenzen, was im onto-harmonikalen Horizont nicht die Fall ist: Die (am *Monochord* gewonnenen) Intervalle des senarischen Dreiklangs gestatten es, den trinitarischen Archetyp als *totizipative* Selbstdurchdrungenheit zu präsentieren, an welcher alles andere (im Musikalischen: die „diatonische“ und „chromatische“ Skala) *partizipiert* (vgl. hierzu im einzelnen *E. Schadel*, *Musik als Trinitätssymbol*. Einführung in die harmonikale Metaphysik, Frankf./M. 1995).

Im Sinne der eingangs erwähnten „Renaissance des Trinitarischen“ ist es sehr zu wünschen, daß Br.s Monographie – wegen des darin Thematisierten und auch deswegen, weil sie zuverlässig an die

onto-trinitarischen Problemfelder heranzuführt – die derzeitige Diskussion um ein „postmodernes“ Selbst- und Weltverständnis anregen und befruchten möge. Für eine anspruchsvolle *philosophische* Einführung in den Augustinischen Denkansatz bietet sich dabei weiterhin an: *Rudolph Berlinger*, Augustins dialogische Metaphysik, Frankf./M. 1962. (Br. hat diese Studie ebenso ignoriert wie die eingeschlägige Salzburger Dissertation: *Drago Pintarič*, Sprache und Trinität. Semantische Probleme der Trinitätslehre des hl. Augustinus, Salzburg-München 1983.) Nach dem Erscheinen der Br.schen Monographie scheint es auch *nicht* überflüssig zu sein, weiterhin die einschlägige Studie des katholischen Dogmatikers *Michael Schmaus*: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster 1927) zu konsultieren. Von der Übersichtlichkeit der Stoffausgliederung und der doxographischen Prägnanz her ist Schmaus' Monographie der Br.schen sogar vorzuziehen. Merk- und denkwürdig ist in diesem Zusammenhang allerdings, daß sich Schmaus – wohl deswegen, weil er die Wirklichkeitsbedeutung der sorgsam präzentierten Geist-analogien *nicht* realisierte – von der sich etablierenden historisch-kritischen Denkmethode in Beschlag nehmen ließ und im ‚Nachwort‘ zum Nachdruck des genannten Werkes (ebd. 1967, S. XIX) das Eingeständnis formulierte, daß es „Augustinus nicht vollkommen gelungen [sei], das Metaphysische in das Heilsgeschichtliche zu integrieren“. Als wenn dies je die Augustinische Absicht gewesen wäre! Die transzendente Weite der Augustinischen Trinitäts-Analogien (die nicht „psychologistisch“ mißverstanden werden sollten) gestattet es vielmehr, eine an sich unerschöpfliche Fruchtbarkeit und ein Struktural-Identisches als den innerwärtigen Ursprung all dessen zu gewahren, was in historischer Wandelbarkeit zur Erscheinung gelangt.

*Erwin Schadel (Bamberg)*

*Seung-Chan Park, Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: mit besonderer Berücksichtigung der Analogie. (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 65) Brill, Leiden/New York/Köln 1999, 524 S., ISBN 9004112723.*

Nach scholastischem Selbstverständnis gehört zur Rolle des Wissenschaftlers wesentlich die Interpretation der durch autoritative Texte reprä-

sentierten Lehrüberlieferung; deshalb wurden die Studenten an der mittelalterlichen Universität vorab zu ihren Studien an der Medizinischen, Juristischen oder Theologischen Fakultät gründlich in den sermocinalen Fächern des *Trivium*s ausgebildet. Grammatik und ein zunehmend verfeinerter logischer Apparat mußten von jedem Studenten im Grundstudium an der *Artes*-Fakultät angeeignet werden. Auch Thomas von Aquin hat sich auf diese Weise auf seine theologischen Studien vorbereitet. Es liegt daher nahe, zu fragen, welchen Gebrauch Thomas von den erworbenen sprachphilosophischen Kenntnissen in seinen philosophischen und theologischen Arbeiten macht. Seit den neunziger Jahren haben gründliche Untersuchungen – u. a. von E. Ashworth, G. Rocca, H. Schoot, E. Sweeny, I. Rosier, L. Tuninetti – neue Aufschlüsse über einzelne Aspekte der thomasischen Sprachphilosophie und ihres Hintergrunds in der zeitgenössischen sprachphilosophischen Diskussion an der *Artes*-Fakultät erbracht. Eine Monographie zur thomasischen Sprachphilosophie, die eine dem neuen Kenntnisstand entsprechende Übersicht über die sprachphilosophischen Erwägungen des Thomas, ihren historischen Hintergrund und ihre theologische Funktion entwirft, lag bisher jedoch nicht vor. S.-C. Park schließt diese Forschungslücke mit einer anspruchsvollen, methodisch und sachlich überzeugenden Darstellung.

Die Rekonstruktion der thomasischen Sprachphilosophie in ihrem historischen Kontext ist schwierig, da Thomas die betreffenden Erwägungen nicht in eigenen systematischen Schriften zur Logik und Sprachtheorie dargelegt hat. In seinen Kommentaren zu logischen Schriften des Aristoteles beschränkt sich Thomas auf die Textauslegung; von den spezifisch mittelalterlichen Neuerungen der terministischen Logik, in denen Vertreter der linguistisch orientierten Mediävistik heute den Hauptgrund der eigentümlichen Aktualität der mittelalterlichen Philosophie sehen, findet sich in ihnen kaum etwas. Deshalb muß der Rekonstruktionsversuch in der Hauptsache ausgehend von einer Analyse des Gebrauchs unternommen werden, den Thomas von sprachphilosophischen Ausdrücken, Theoremen und Einteilungen in seinen übrigen und vor allem in seinen theologischen Schriften macht. Ihre Verwendung erfolgt hier jedoch zumeist ohne nähere Erklärung und je nach dem Argumentationszweck auch in unterschiedlichem Sinne; viele der Termini und Distinktionen aus der zeitgenössischen *scientia sermocinalis* setzt Thomas als bekannt voraus. Daher ist zunächst festzustellen, welche grammatischen

und logischen Kenntnisse Thomas an der Artistenfakultät erworben hat. Nun ist jedoch über die Inhalte des philosophischen Grundstudiums, das Thomas in Neapel absolvierte, fast nichts bekannt. So bleibt nur übrig, auf der Grundlage einer Rekonstruktion des an den hochmittelalterlichen Universitäten üblichen Lehrplans in den sermocinalen Fächern Hypothesen über die entsprechenden Studien des Thomas zu bilden. Anhand eines erhaltenen Studienführers der Pariser Artistenfakultät zeichnet der erste Abschnitt des zweiten Kapitels (das auf die als erstes Kapitel gezählte Einleitung folgt) ein recht detailliertes Bild des üblichen Curriculums an den zeitgenössischen Artistenfakultäten. Die speziellen Gegenstände des Lehrplans und die Bedeutung, die darin der Grammatik und Logik zuerkannt wurde, arbeitet Park an umfangreichem Textmaterial vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung der trivialen Fächer heraus. Die Vereinheitlichung der Terminologien und Studienschwerpunkte in den philosophischen Fächern, die sich aus der Bindung des Logikstudiums an das *Organon* des Aristoteles ergaben, bedeuten aber, wie Park dabei hervorhebt, nicht, daß die scholastischen Autoren die Fachausdrücke und Distinktionen stets im selben Sinn benutzen. Daraus ergibt sich ein von Park selbst in den folgenden Teilen der Untersuchung vorbildlich beachteter methodischer Leitsatz; diesem zufolge „muß man immer kritisch und gründlich die Begriffsbestimmung und den Zusammenhang überprüfen, bevor eine Unterscheidung oder Definition, die bei einem bestimmten Scholastiker auftaucht, auf die Interpretation eines anderen Scholastikers übertragen werden darf“ (24). – Grundlegend für die Einsicht in die Rolle der Logik in den theologischen Werken des Thomas ist ein Verständnis der wissenschaftlichen Stellung und Funktion, die Thomas der Logik überhaupt zuerkennt. Diese sucht der zweite Abschnitt des Kapitels vor allem anhand von Prooemientexten, in denen Thomas Wissenschaftseinteilungen vornimmt, zu bestimmen. Die Bestimmung ist schwierig, da Thomas je nach dem Kontext und Zweck der Darstellung verschiedene Einteilungen der Wissenschaften und der Logik selbst entwirft, und überdies die Ausdrücke ‚logica‘ und ‚dialectica‘ jeweils in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Die Untersuchung zeigt, daß Thomas der Logik, wenn er ihr auch eine gewisse Selbständigkeit als *logica docens* anerkennt, doch hauptsächlich in Rücksicht auf ihren propädeutischen und methodisch-instrumentellen Charakter Bedeutung beimißt. – Der letzte Abschnitt des zweiten Kapitels sichert die historische Basis der nachfolgenden

Untersuchungen. Er befaßt sich näher mit den Quellen, aus denen Thomas sprachphilosophische Konzeptionen schöpft. In bezug auf die von Thomas zitierten Schriften aus der Patristik und der Lehrtradition der aristotelischen Logik werden die Ergebnisse der älteren Forschung zusammengefaßt, kritisch gesichtet und geordnet; die Orientierung in der Materialfülle und den vergleichenden Nachvollzug erleichtert Park dem Leser hier wie auch in anderen Abschnitten seiner Arbeit durch sorgfältig angelegte tabellarische Übersichten. Von welchen zeitgenössischen sprachphilosophischen Schriften Thomas direkt oder indirekt Kenntnis hatte, ist nicht bekannt. Jedoch wurden in den letzten Jahrzehnten viele Schriften zur modalistischen Grammatik und terministischen Logik ediert und erschlossen. Auf der Grundlage dieser Vorarbeiten sucht Park, Ansätze der älteren Forschung weiterführend, auch das Feld der zeitgenössischen Quellen und Orientierungspunkte der thomasischen Sprachphilosophie zu charakterisieren. Als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion des historischen Hintergrunds der thomasischen Lehre von den *modi significandi* dienen spätere Traktate der Modisten, denen Park mit Gründen Repräsentativität für die zeitgenössische Lehre an der Pariser Artistenfakultät zuerkennt. Die Logik-Kompendien des Petrus Hispanus, Wilhelm von Shyreswood und Lambert von Auxerre werden als Anhaltspunkte für den allgemeinen Lehrzusammenhang der *Logica moderna* genommen, dem Thomas Elemente seiner sprachphilosophischen Terminologie entnimmt. Zeitgenössische theologische Schriften, denen Thomas möglicherweise im theologischen Einsatz des sprachphilosophischen Instrumentariums verpflichtet ist, bezieht Park nicht in die Untersuchung mit ein.

Auf dieser Basis befaßt sich das dritte Kapitel im speziellen mit der sprachphilosophischen Terminologie des Thomas. Ziel ist dabei nicht eine Gesamtdarstellung ‚der‘ thomasischen Sprachphilosophie, sondern nur die Erklärung der wichtigsten sprachphilosophischen Termini, die Thomas in der Erörterung der Frage nach der Benennung Gottes verwendet: ‚significatio‘, ‚impositio‘, ‚denominatio‘, ‚ratio nominis‘, ‚significatum‘, ‚res significata‘, ‚modus significandi‘, ‚consignificatio‘, ‚suppositio‘, ‚significatio per-prius-et-posterius‘. Die mannigfachen genauen Beobachtungen, die in den Textstudien des folgenden Kapitels noch ergänzt werden, tragen in vielen Einzelaspekten auch zu einem genaueren Verständnis der thomasischen Theorie des begrifflichen Erfassens und der Position des Thomas in der Universalienfrage bei; leider wird die angekündigte (86) Untersu-

chung, inwiefern nach Thomas das Verhältnis bestimmter kognitiver Prägungen zu den Dingen als ‚*similitudo*‘ zu verstehen ist, nicht ausgeführt. Ein wichtiges Ergebnis der Erörterungen besteht in der Erkenntnis, daß Thomas mit der vorgefundenen sprachphilosophischen Terminologie recht frei umgeht, und die Theorieteile, die er der zeitgenössischen Grammatik und Logik entnimmt, konsequent dem jeweiligen theologischen Argumentationsziel unterordnet. „Darum ist die genaue Bedeutung der sprachphilosophischen Ausdrücke immer mit Rücksicht auf den gebrauchten Kontext zu suchen“ (228f.). Überdies ist zur Vermeidung von Fehlschlüssen auf die Sprachphilosophie des Thomas auch der jeweilige Adressat der Argumentation im Blick zu halten; denn gelegentlich wählt Thomas, wie Park durch einen allgemeinen Vergleich des logischen Vokabulars der beiden Summen plausibel macht, die sprachphilosophischen Mittel mit Rücksicht auf den Empfänger der Darstellung. – Der letzte Abschnitt des Kapitels ist dem schwierigen Thema ‚Analogie‘ gewidmet. In Anbetracht der Fülle an Texten, in denen Thomas den Terminus ‚*analogia*‘ und seine äquivalenten Ausdrücke verwendet – und angesichts auch der uferlosen Literatur zu diesem beliebten Thema der Thomas-Forschung, ändert Park die Vorgehensweise. Die begriffsgeschichtliche Betrachtung wird mit Hinweis auf die vorliegenden gründlichen Studien – von denen Park in erster Linie solche des englisch- und deutschsprachigen Raums berücksichtigt – stark abgekürzt; die Darstellung beschränkt sich auf einige allgemeine Begriffserklärungen, welche in der speziellen Analogie-Diskussion des fünften Kapitels als Grundlage dienen. Anhand ausgewählter Texte werden der typische – theologische – Kontext und Aufbau der Argumentation bestimmt, in der Thomas den Analogie-Begriff gebraucht, und das Verhältnis des thomasischen Analogie-Verständnisses zur Tradition näher untersucht. Wie sich dabei herausstellt, erweitert Thomas das herkömmliche Verständnis von ‚*analogia*‘, indem er verschiedene traditionelle Elemente in dem Begriff zusammenfaßt. Das wichtigste Ergebnis des Abschnitts besteht in dem Nachweis, daß Thomas in Anknüpfung an Aristoteles’ Erklärung der *pros-hen*-Aussage die Analogie regelmäßig mit der *per-prius-et-posterius*-Signifikation gleichsetzt.

Die nähere Erklärung des Gebrauchs, den Thomas dabei von der Formel ‚*secundum prius et posterius*‘ macht, erfolgt im Zusammenhang der Textanalysen des vierten und fünften Kapitels. Diese werden in den Erörterungen des zweiten

und dritten Kapitels vorbereitet und bringen die Darstellung im ganzen ans Ziel, indem sie exemplarisch anhand ganzer Argumentationsverläufe zeigen, wie Thomas das aufgewiesene sprachphilosophische Instrumentarium theologisch verwendet; die Untersuchung verfährt insoweit „anders ... als bisherige Interpretationen, welche meistens je nach ihrem Thema und systematischen Interesse nur vereinzelte Sätze oder Formeln zitieren, in denen die betreffenden Ausdrücke auftauchen“ (10). Ihre Leitfragen in bezug auf die sorgfältig ausgewählten und in weiten Teilen vom (koreanischen) Autor selbst vorzüglich ins Deutsche übertragenen Texte des Sentenzenkommentars, der *Quaestiones disputatae* (*De veritate* und *De potentia*) und der *Summa theologiae* sind etwa: „welche Themen und Aufgaben geben Thomas Anlaß, Gebrauch von dem zu machen, was er bei den Grammatikern und Logikern gelernt hat? Wenn Thomas zur Lösung spezifisch theologischer Probleme ... bei einer Gelegenheit vom Instrumentarium der Logiker oder Grammatiker Gebrauch macht, bei einer anderen Gelegenheit nicht, wie verhalten sich dann beide Theoriebildungen zueinander? ... An welche Adressaten oder mit welchem Redezweck argumentiert er? Sind die frühen Schriften (Sentenzenkommentar) stärker von der Lehre der Artistenfakultät geprägt als die späten?“ (267). Park entwickelt plausible Antworten auf diese Fragen und ihre Teilfragen in Verbindung mit philosophischen Textauslegungen, die den jeweiligen gedanklichen Kern in reflektierten und explizit gegliederten Deutungsschritten erschließen. Der letzte Abschnitt des vierten Kapitels befaßt sich mit den Ausführungen des Sentenzenkommentars und der *Quaestiones disputatae* zur Analogie, auf die Cajetan seine im späteren Schulthomismus sehr einflußreiche Analogielehre gründet. Durch eine genaue Analyse der thomasischen Erklärungen unter Einbeziehung ihres Kontexts zeigt Park, daß Cajetans Systematisierung der Analogie und seine Einschätzung der Proportionalitätsanalogie als wichtigste oder sogar allein mögliche Form der analogen Rede von Gott dem Sinn der Ausführungen des Thomas nicht entspricht. Ein wichtiges Teilergebnis der Erörterung besteht in dem Aufweis, daß Thomas die traditionellen Standardbeispiele je nach dem Diskussionskontext und Argumentationsziel in vielen Variationen gebraucht.

Die Überlegungen zur Analogielehre leiten zum fünften Kapitel über, das die Ergebnisse der vorangehenden Untersuchungen in einer weiteren Textinterpretation zusammenträgt und in einem systematisch-theologischen Interesse vergleicht.

Die Interpretation nimmt das Problem der Benennung Gottes auf, in dessen Erörterung Thomas die meisten sprachphilosophischen Überlegungen entwickelt. Ihren Hauptgegenstand bildet die Untersuchung *S. theol.* I, q. 13 ‚Über die göttlichen Namen‘, in der „fast alle ... bisher betrachteten Fachausdrücke der zeitgenössischen Sprachphilosophie herangezogen werden, die sonst nirgendwo in einem solchen Umfang und in einer solchen Intensität verwendet werden“ (406). Insoweit sie diese Erklärung in theologischem Interesse vor dem Hintergrund und als einen Anwendungsfall der von Thomas übernommenen sprachphilosophischen Terminologie der Zeit auslegt, unterscheidet sie sich in der Herangehensweise von den meisten vorliegenden Studien, welche die Texte als Grundlage für den Versuch einer Rekonstruktion der thomasische Analogielehre nehmen. Ihr wichtigstes – in mehrfacher Hinsicht als befreiend zu verstehendes – Ergebnis besteht in dem Nachweis, daß Thomas die Analogie der Benennungen Gottes nicht systematisch auf der Grundlage einer allgemeinen Analogielehre konstruiert – „weil diese bei Thomas überhaupt nicht existiert“ (477). Die Eigenart und der Sinn der thomasischen Praxis der Analogie versteht sich Park zufolge am besten im Zusammenhang einer für Thomas typischen und gerade auch in jener *quaestio* zu beobachtenden Haltung. Sie besteht in einer ständigen Korrekturbemühung, in der Thomas radikalen Positionen entgegentritt, die einen von ihm selbst für einen bestimmten Zweck vertretenen Standpunkt überspannen und verabsolutieren. Zu diesen Korrekturen bedient sich Thomas der gängigen sprachphilosophischen Mittel – darunter eben auch desjenigen der Analogie – mit einer je anderen, dem jeweiligen Argumentationszweck angepaßten Akzentsetzung, und verleiht auf diese Weise „der Suche nach der angemessenen Rede von Gott eine eigenartige Dynamik“ (478).

Parks Monographie leistet eine methodisch und inhaltlich bedeutsame Ergänzung zur *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, indem sie exemplarisch auf eindrucksvolle Weise zeigt, wie mittelalterliche Denker das logische und grammatische Instrumentarium zur Lösung theologischer Fragen eingesetzt haben – und so zur weiteren Erforschung des Einflusses der Theologie auf die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie anregt. Sie erscheint aber vor allem als ein wichtiger Beitrag zur Thomas-Forschung, der nicht nur durch seine Einzelergebnisse und deren sorgfältig geordnete Darstellung, sondern auch durch die Herangehensweise lehrreich und anregend wirkt; der Nachvollzug der durch explizite

und genaue Fragestellungen geleiteten Textanalysen hinterläßt im Leser den Eindruck, der Weite und Variabilität des thomasischen Denkens ein gutes Stück genauer ansichtig geworden zu sein.  
Rolf Darge (Köln)

Olivier Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)*, Presses Universitaires de France, Paris 1999 (*Épiméthée*), 538 S., ISBN 2-13-050456-6.

Die Entstehungsbedingungen des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses werden gemeinhin in spätmittelalterlichen Entwürfen angesetzt. B. geht dieser Problematik anhand der Thematik der Repräsentation auf den Grund, die sich in seiner Studie als Schlüssel zum Verständnis eines neuen Typs von Metaphysik erweist.

Die Neuformulierung der „Metaphysik der Repräsentation“ geschieht in einer Denktradition, die von Roger Bacon bis Duns Scotus reicht (S. 10). B. erkennt Scotus keine privilegierte Stellung zu (S. 15), widmet ihm jedoch tatsächlich die größte Aufmerksamkeit. Seine Lehre von der Univokität ist nämlich für die neue Metaphysikkonzeption fundamental, wenngleich sie sich von dem noch tieferliegenden Problem der Repräsentation her entwickelt, da das Seiende von der Repräsentation her verstanden wird: es ist das Denkbare (S. 13, 258f., 289f., 513). Die Metaphysik wird so zu einer einheitlichen, autonomen und transzendentalen Wissenschaft. Einheitlich: Alle Dimensionen der Metaphysik (Gott und Geschöpf) gründen auf der Einheit des univoken Begriffs des Seienden. Autonom: Sie löst sich von der Verknüpfung mit Physik und Theologie. Transzendental: Objekt der Metaphysik ist nicht mehr das Transzendente (Gott), sondern das Transzendentale, das Seiende, das in einem univoken Begriff erfaßt wird und sowohl Gott als auch den Geschöpfen zukommt (S. 10–12).

Die Thematik spannt sich in klarer und zusammenhängender Weise über das Buch: Kap. 1–3 (S. 17–53, 55–105, 107–150) behandeln drei Formen der Repräsentation: als Zeichen (logisch betrachtet), Bild (optisch) und Begriff (noetisch). Kap. 4 (S. 151–221) diskutiert den Subjektbegriff anhand der Frage der Selbsterkenntnis. Kap. 5 (S. 223–291) schlägt mit der Untersuchung der Analogie und Univokität die Brücke von der Repräsentation zum Sein, und Kap. 6–8 (S. 293–325, 327–404, 405–455) führen den Weg weiter vom

Sein der Geschöpfe zum göttlichen Sein und wieder zurück. Sie thematisieren die Repräsentation Gottes durch einen Begriff, den Beweis der Existenz Gottes und die göttliche Erkenntnis der Geschöpfe. Kap. 9 (S. 457–504), gewissermaßen eine Vorwegnahme der Schlußbetrachtung (S. 505–515), wertet die Ergebnisse für die Charakterisierung der neuen Metaphysikkonzeption und für deren Bezug zu modernen Ansätzen aus.

Die Beziehung zwischen Zeichen, Begriffen und Dingen bildet ein erstes Grundproblem: „Bezieht sich das Zeichen auf das [bezeichnete] Ding selbst oder auf einen Begriff?“ (S. 17). Dies Problem ist nach B. grundlegender als die Debatte zwischen Realismus und Nominalismus. Die Motivation für diese Einschätzung bleibt dunkel; entscheidend ist offenbar, ob Begriffe selbst Zeichen sein können. Erst für Roger Bacon ist dies der Fall, während das Bezeichnete für ihn das Ding selbst ist. Damit überwindet er Augustinus, für den nur die *species sensibiles* Zeichen sind, sowie Boethius, demzufolge die Zeichen (z. B. Wörter) zunächst einen Begriff, und nur indirekt ein Ding bezeichnen (S. 21–23). Scotus verallgemeinert die Zeichentheorie: Jedes Ding kann Zeichen sein und jedes Zeichen ist ein Ding; als „Ding“ braucht es nur ein „formales Sein“ zu haben, das heißt Objekt einer realen Erkenntnis sein. Es kann materiell oder wie der Begriff oder die *species intelligibilis* immateriell sein. Bezeichnet wird etwas nicht unter dem Gesichtspunkt seiner Existenz, sondern als Gedachtes (S. 26–29). Die Semiotik der Franziskanserschule konzipiert ein „Dreieck der Bedeutung“, in dem die Bezugspunkte Ding, Begriff und Zeichen folgende Relationen zueinander haben: 1. Eine natürliche Relation der Verursachung und Ähnlichkeit zwischen dem *Ding* und dem *Begriff*; 2. eine konventionelle Relation der Einsetzung und Ableitung zwischen dem *Begriff* und anderen Arten von *Zeichen* (z. B. *vox*, *scriptum*), 3. eine Relation der Referenz zwischen dem *Zeichen* und dem *Ding* (S. 39–47). Durch die Abkoppelung des Zeichens vom Begriff wird die Semiotik autonom gegenüber der Noetik. Da die gedanklichen Zeichen (Begriffe) den sprachliche Zeichen (Wort und Schrift) vorausgehen, ist eine pure (sprachunabhängige) Semantik und Logik möglich (S. 52–53).

Eine Sonderform von Zeichen ist das Abbild (*imago*). Dieses repräsentiert nach Augustinus die Ursache gemäß der Ähnlichkeit der Form (S. 58). Die Erkenntnislehre gründet auf der Annahme der Repräsentation durch ein Abbild, die *species*. Als *species sensibilis* repräsentiert ein Abbild aus-

schließlich das Singuläre; für die Repräsentation der Universalität bedarf es nach Scotus entgegen Heinrich von Gent einer neuen *species*, nämlich der *species intelligibilis* (S. 74–79). Erst in dieser ist das Objekt für den Intellekt gegenwärtig (S. 82). Scotus' neue Theorie erklärt geistige Erkenntnis nicht durch Abstraktion (das Freilegen des Allgemeinen vom individualisierenden Stoff), sondern durch die der Erkenntnis vorausgehende Konstitution des allgemeinen Gehalts durch den tätigen Intellekt. Die Universalität ist nicht im Ding enthalten, sondern tritt erst in dem repräsentierenden Medium auf. Erkenntnis ist somit nicht Erhalt einer dem Erkannten ähnlichen Form, sondern Erzeugung eines Begriffs durch den Intellekt. Sie geschieht durch Reproduktion einer imitierenden Repräsentation ins „objektive Sein“. Dies ist das Sein eines Dinges als Repräsentiertes, sein geistige Abbild. In der Realität sind objektives und subjektives Sein dasselbe (das Sein des Erkenntnisobjekts fällt mit dem Sein des Trägers der Erkenntnis zusammen) (S. 83–99).

Nach Augustinus gelangt der Erkenntnisprozeß erst durch die Bildung eines *verbum* zur Vollendung, der Erzeugung einer deutlichen, definitivischen Erkenntnis, die Ausdruck und Ebenbild des erkannten Objekts ist. Thomas von Aquin beschreibt diese Erzeugung als *conceptio* (Empfängnis) des *verbum*, eines bleibenden *conceptus* (Begriffs), der eine intentionale Repräsentation des erkannten Dinges ist. Scotus identifiziert *verbum* und *conceptus* und versteht sie als die erzeugte Erkenntnis; alles Denken vollzieht sich durch Begriffe. Es werden zwei Niveaus von Repräsentation erzeugt: das aktuell Erkennbare (*species intelligibilis*) und das aktuell Erkannte (*verbum*, *conceptus*) (S. 115–123). Das Verständnis des Erkenntnisvorgangs als Produktion eines repräsentierenden Abbilds in das objektive Sein erlaubt Scotus, die Eigenständigkeit des Intellekts bei der Erkenntnis hervorzuheben. Nicht das Ding bildet seinen Begriff im Intellekt, sondern der Intellekt bildet ihn selbst. Er denkt selbständig durch Produktion einer Repräsentation (S. 128–131). Scotus lehrt außer der Erkenntnis durch einen repräsentierenden Begriff (abstraktive Erkenntnis) die intuitive Erkenntnis (Anschauung). Sie unterscheidet sich von der abstraktiven Erkenntnis darin, daß sie das Objekt unter dem Gesichtspunkt seiner aktuellen Gegenwart erfäßt. Abstraktive Erkenntnis ist allein repräsentativ; intuitive Erkenntnis ist zugleich Repräsentation und Berühren (*attinentia*) des Objekts (S. 138–150).

Die Diskussion der Selbsterkenntnis vervollständigt die Thematik der Erkenntnis durch Re-

präsentation. Das leitende Interesse ist dabei die Frage, ob bei den untersuchten Ansätzen bereits ein Subjektverständnis im modernen Sinn hervortritt. Kontrastfolie ist der Subjektbegriff Heideggers, wonach man Subjekt *wird*, wenn die Welt repräsentiertes Abbild wird (S. 152). Die untersuchten Positionen orientieren sich entweder an Aristoteles, für den Selbsterkenntnis nur durch Vermittlung eines äußeren Erkenntnisobjekts möglich ist, oder an Augustinus, der die unmittelbare Selbsterkenntnis lehrt und sie als Bedingung jeder Erkenntnis betrachtet (S. 153–163). Der Franziskanerschule und besonders Petrus Johannis Olivi kommen eine herausragende Bedeutung für die Bildung des modernen Subjektbegriffs zu. Olivi erachtet die unmittelbare Selbsterkenntnis als alleinige Alternative zur Intellekttheorie des Averroes (der Antithese zu einem modernen Subjektbegriff, S. 159). Ohne unmittelbare Selbsterkenntnis ist es nach Olivi unmöglich zu sagen: „Ich denke“; man müßte vielmehr mit Averroes behaupten: „Der Intellekt denkt (in mir)“. Die Gefahr der averroistischen Position liegt also nicht in der Einzigkeit des Intellekts aller Menschen (wie Thomas meinte), sondern in der Getrenntheit vom Subjekt. Demgegenüber weist die unmittelbare Selbsterkenntnis für Olivi die Eigenständigkeit des Subjekts auf: Man erkennt nie, ohne zunächst zu erfassen, daß man Subjekt und Prinzip dieser Erkenntnis ist (S. 167–174). Scotus lehnt zwar die unmittelbare Selbsterkenntnis ab, behält aber die augustinische Struktur der Seele bei. Die substantielle Identität der Seele hängt nicht von ihren Repräsentationen ab – auch nicht von der Repräsentation ihrer selbst –, und daher ist die Geistnatur nicht mit der Selbsterkenntnis identisch (S. 177–184). Was der Seele ihre Einheit verleiht ist nicht die Selbsterkenntnis, sondern die *memoria* – dem Intellekt zugehörig, ist diese neben *intelligentia* und *voluntas* eine der drei augustinischen Perfektionen der Seele. Die *memoria* konstituiert das Ich und ist Subjekt der Repräsentation. Sie bewahrt die *species intelligibiles*, erlaubt die abstrakte Repräsentation der Objekte und produziert die aktuelle Erkenntnis (S. 190–194, 200–201). Aufgrund seiner radikalen Freiheit steht jedoch der Wille stärker als der Intellekt am Ursprung des Subjekts. Versteht man nämlich mit Aristoteles unter „*rationalis*“ die Fähigkeit, sich zu gegenteiligen Möglichkeiten zu verhalten, so ist der Intellekt als solcher irrational, da er ohne den Willen nur naturhaft tätig ist; das eigentliche rationale Vermögen ist der Wille, da er frei ist (S. 203–208). So sieht B. bei Scotus ein Subjektverständnis gegeben, in dem das Subjekt nicht

wie bei Descartes und Heidegger durch Reflexion vermittelt ist (S. 220 f.). Leider geht er bei der Diskussion des Subjektbegriffs nicht auf den Personbegriff ein, der gerade bei Scotus stark entwickelt ist.

„Wie stellt sich für eine Semantik der Repräsentation die Seinsfrage?“ (S. 223). Diese Frage führt zur Besprechung von Äquivozität, Analogie und Univozität. Die Analogie gilt als reale Eigenschaft von Dingen; in logischer Betrachtung hat sie keinen Ort: sie läßt sich entweder auf Äquivozität, oder auf Univozität zurückführen (S. 238 f.). Während die Univozität des Seienden in der Logik bereits von einigen Autoren zugegeben wird, lehnt Scotus sie in seinen frühen logischen Schriften ab (S. 251), da das Seiende kein Gattungsbegriff ist. Was Scotus in den späteren theologischen Werken die Annahme der Univozität des Seienden erlaubt, ist das Verständnis des Seienden als Gehalt einer Repräsentation: Man darf das Seiende nicht ontisch-kategorial als Substanz verstehen, sondern muß es transzendental als *non-nihil* konzipieren. So ist das Seiende nicht mehr äquivoker Name, sondern univoker Begriff. Der Begriff des Seienden, der einfachste aller Begriffe und „minimaler Stellvertreter“, repräsentiert die Gesamtheit des Seienden: alles, was nicht nichts ist (S. 258 f., 289 f.). Damit entspricht er einem theologischen Erfordernis: Während die Analogielehre vergeblich den Erkenntnisübergang von einem besonderen Begriff (nämlich der Geschöpfe) zum anderen (nämlich Gottes) zu erklären versucht, bietet erst die Univozität des Seienden einen gemeinsamen Begriff, der den Erkenntnisschritt von den Geschöpfen zu Gott erlaubt (S. 281–284).

So beansprucht diese Lehre, daß der Begriff des Seienden auch Gott repräsentiert. Ist Gott aber repräsentierbar (S. 293)? Nur wenn man etwas deutlicher bezeichnen kann, als man es erkennt, kann man Gott in einem Begriff repräsentieren. Bei Scotus hängt die Bezeichnung (*significatio*) nicht vom Begriff ab (ein Zeichen bezeichnet direkt das Ding, nicht wie bei Boethius vermittelt über den Begriff). Der Grundsatz der Modisten: „Wie wir erkennen, so bezeichnen wir“, gilt also nicht (S. 303–308). Demgegenüber unterscheidet Scotus deutlich zwischen Referenz und Bedeutung: Man kann etwas benennen, ohne die Bedeutung des Namens zu verstehen (S. 320 f.). So kann man Gott benennen, ohne ihn zu erkennen; das Tetragramm JHWH repräsentiert Gott, ohne ihn zu erfassen (S. 318). Jedoch ist die Repräsentation Gottes nicht auf eine blinde Bezeichnung eingeschränkt. Uns ist ein abstrakter, univoker eigentümlicher Begriff Gottes möglich: „das unendliche



Seiende“. Die Bedeutung dieses Begriffs bleibt aber mangels Erfahrung unbekannt (S. 314–317).

Die Repräsentation Gottes in einem Namen oder Begriff beinhaltet noch nicht seine Existenz. Zwar ist für Scotus der Satz „Gott ist“ von selbst einsichtig; da wir aber die Satzglieder nicht deutlich erkennen, gelangen wir zur Erkenntnis der Existenz Gottes nur durch einen Beweis (S. 345–351). Der Beweis eines ersten *Bewegers* ist für Heinrich und Scotus unzureichend, weil damit noch nicht ein erstes *Seiendes* erwiesen ist. Gefordert ist ein *metaphysischer* Beweis (in der Tradition Avicennas), nicht ein Beweis innerhalb der Physik (im Sinne Averroes') (S. 328–338). Der Gottesbeweis entwickelt sich bei Heinrich und Scotus in einem Dreischritt (die eigentliche Originalität schreibt B. hier Heinrich zu): 1. Aufweis der Existenz eines Ersten in den Ordnungen der Wirk- und Finalursächlichkeit sowie der Eminenz; 2. Nachweis der Identität der Ersten in den drei Ordnungen (Einheit Gottes); 3. Beweis der Einzigkeit Gottes (S. 356–367). Im einzelnen verläuft der Beweis bei Scotus wie folgt: 1. Gäbe es kein erstes Existentes, wäre nichts möglich. „Wenn das Erste sein kann, kann es *von selbst* sein, und daher ist es von selbst“ (S. 379–380). 2. Die Unendlichkeit des Ersten folgt aus dessen Erkenntnis unendlich vieler Erkenntnisgehalte. Sie ist Beweismittel für die Einheit Gottes und zudem zentrale Eigenschaft Gottes (S. 381–388). 3. Das unendliche und notwendige Seiende kann nur in *einem* Individuum verwirklicht sein: es gibt nur einen Gott (S. 388–390). Durch die mit Heinrich eingeführte Struktur des Beweises ist der Traktat über Gott autonom gegenüber der Physik und der offenbaren Theologie. Er ist ganz und gar metaphysisch. Die Metaphysik ist nun Onto-Theologie: Sie vereint die transzendente Metaphysik, die Wissenschaft vom Seienden, und die natürliche Theologie, die zum Inhalt die Existenz des ausgezeichneten Seienden (Gottes) hat (S. 401–404).

Zentrales Element des scotischen Gottesbeweises ist der Aufweis, daß Gott Erkenntnis zukommt. Gottes Erkenntnis der Geschöpfe erklären Bonaventura, Thomas und Heinrich durch die Selbsterkenntnis: Durch die Erkenntnis der eigenen Wesenheit erkennt Gott eine Vielzahl von Möglichkeiten, wie diese von Geschöpfen nachgeahmt werden kann. Für Scotus ist Gottes Erkenntnis des Endlichen hingegen nicht reflexiv, sondern sie vollzieht sich durch Produktion eines das jeweilige Geschöpf repräsentierenden Bildes, einer Idee. Diese ist nicht Erkenntnisprinzip, sondern das erkannte Objekt selbst; sie hat kein reales, sondern nur objektives Sein; sie ist kein ontologisches

Vorbild, sondern lediglich eine Repräsentation des Erkannten (S. 415–432). Die *Ideenproduktion* ist keine Produktion der Wesenheit (etwa des Steinens), sondern nur des Erkenntnis dieser Wesenheit (S. 430). Die Exemplarursächlichkeit Gottes ist für Scotus unbedeutend geworden; bei Heinrich gewährleistete sie die innere Konsistenz des Möglichen (der „*res rata*“) gegenüber den unmöglichen reinen Gedankengebilden („*res a reor*“, z. B. die Chimäre) und verleihte ihm ein Sein der Wesenheit. Nach Scotus kann die Konsistenz<sup>1</sup> (*ratitudo*) eines Dinges nur im Ding selbst gründen: Wäre sein Wesensgehalt kontradiktorisch, so könnte dieser Widerspruch durch keinen Bezug auf etwas anderes aufgehoben werden. Alleiniges Kriterium für die Konstitution endlicher Gehalte ist ihre innere Möglichkeit (S. 432–435). Die göttliche Erkenntnis der Dinge verursacht nicht deren Sein der Wesenheit; die Repräsentation eines Dinges hat nur ein vermindertes, nämlich objektives Sein im Denkenden, das sich aber intentional auf ein reales Sein bezieht (S. 436–437). Bestimmt der göttliche Intellekt das Mögliche oder umgekehrt (S. 439)? Die logische Möglichkeit ist reine Widerspruchlosigkeit und gründet nicht im Denken Gottes (S. 442). Die Possibilia sind nicht deshalb möglich, weil sie im göttlichen Intellekt sind, sondern weil sie in sich möglich sind, können sie von Gott gedacht werden. Gottes Intellekt konstatiert diese intrinsische Möglichkeit; er produziert sie nicht als solche, sondern lediglich deren objektives Sein in seinem Denken (S. 442–443). „Ding“ ist für Scotus alles, was gedacht, also repräsentiert werden kann, unabhängig von Gottes Exemplarursächlichkeit. „Nichts“ ist, was einen Widerspruch beinhaltet und was sich nicht repräsentieren läßt. Das Seiende, Objekt der Metaphysik, wird nicht erst durch das göttliche Urbild „gültig gemacht“ (S. 447–450). Indem Scotus das „Ding“ als das Repräsentierbare bzw. *non-nihil* auffaßt, ermöglicht er die Konzeption eines Supertranszendentals, des *aliquid*, das unter sich reales und gedankliches Seiendes vereint. Unerwähnt bleibt, daß Scotus jedoch einen realem und gedanklichem Seienden univok gemeinsamen Begriff ablehnt (*Rep.* I A d. 29).

Die Struktur der Metaphysik ist mit dem scotischen Ansatz nicht mehr Theo-Ontologie (Thomas), sondern Onto-Theologie: Die Wissenschaft des Seienden bestimmt die Wissenschaft vom

<sup>1</sup> B. übersetzt „*ratitudo*“ mit „*consistance*“. Ich bevorzuge aus philologischen und systematischen Gründen die Übersetzung mit „Gültigkeit“.

Göttlichen, nicht umgekehrt (S. 458–452). Das bedeutet, daß Subjekt der Metaphysik der Begriff des Seienden ist und man zu Gott innerhalb des Bereiches des Seienden gelangt (S. 467–470). Gott ist somit nicht Subjekt oder eines der Subjekte der Metaphysik. Damit sind Theologie und Metaphysik unterschieden (S. 474). Diese neue Struktur liegt der modernen Metaphysik zugrunde. Vier charakteristische Züge sind gemeinsam, wie B. im einzelnen am Beispiel Suárez' nachweist: 1. Das Objekt des Denkens ist das Repräsentierbare, das *non-nihil*. 2. Das Seiende ist in dieser Repräsentation enthalten und allen Gegenständen gegenüber univok (obwohl Suárez sich für die Analogie ausspricht, entwickelt er eine Struktur der Metaphysik, wo das Seiende in einer begrifflichen Einheit erfaßt wird – unabhängig von realen Beziehungen der Analogie). 3. Gott fällt unter den Begriff des Seienden, womit eine natürliche Theologie möglich wird. 4. Die Wesenheit Gottes ist anhand von apriorischen Begriffen erkennbar; seine Existenz und Einzigkeit wird a posteriori erwiesen (S. 479–493). Die wichtigsten Strukturelemente dieser Metaphysik finden sich auch bei Kant, dessen Originalität vor allem in der Forderung besteht, den Gehalt der Repräsentation durch die Anschauung zu ergänzen. So ist beispielsweise die Repräsentation des *summum ens* eine Notwendigkeit der Vernunft; erst die Anschauung vermag jedoch dessen Existenz zu erfassen (493–501).

Die Repräsentation ist ein Bindeglied zwischen Sein und Denken sowie zwischen Gott und Geschöpf. Der Mensch erkennt alle Dinge, einschließlich Gott, durch eine Repräsentation; die natürliche Theologie ist somit in der Ontologie enthalten. Gott erkennt ebenfalls alle Dinge durch eine Repräsentation. Von daher bestimmt sich das *aliquid* als das Repräsentierbare. Das Sein ist insofern von der Repräsentation umschlossen (S. 513).

Der prägnanten Studie gelingt es, zahlreiche komplexe und gegensätzliche Theorien in einen klaren historischen und systematischen Zusammenhang zu bringen. Zu bemängeln ist das weitgehende Fehlen einer Diskussion der Sekundärliteratur. Dies führt gelegentlich zu einer allzu geradlinigen Darstellung der Problematik. Deutlich wird dies bei der Erörterung der scotischen Modaltheorie, die zu den kontroversesten Themen des Scotismus gehört. Der Leser erfährt hier nicht, daß neben der von B. vertretenen Position – die Possibilia hängen nicht von Gottes Intellekt ab – bis heute auch die entgegengesetzte Auslegung Anhänger findet, die sich auf eine gute Textbasis stützen können. Demgegenüber wird eine Vielfalt

von Primärtexten zugrundegelegt. Die Einbeziehung auch weniger erforschter Zeitgenossen oder Vorgänger des Duns Scotus macht die Studie besonders wertvoll. Es zeigt sich dadurch, wie Scotus häufig originelle Ideen anderer systematisiert und korrigiert, ohne daß ihm alleinig ein Neubeginn zugeschrieben werden kann.

Tobias Hoffmann (Washington)

Harald Schwaetzer, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate (=Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 56), Verlag Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2000, 197 S., ISBN 3-487-11195-0.*

Unter den in den letzten Jahren international erfreulich zahlreichen Publikationen zum cusanischen Denken nimmt die vorliegende Studie von Harald Schwaetzer eine Sonderstellung ein, und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum einen macht sie wie nur wenige andere Untersuchungen deutlich, dass es bei Cusanus – insbesondere im Spätwerk – noch zahlreiche ebenso zentrale, weittragende wie originelle Konzeptionen zu entdecken gibt. Zum anderen – und hierin ist Schwaetzers Programmatik zumindest unter den neueren Monographien ohne Parallele – versucht sie die Bedeutung cusanischer Ideen durch den Aufweis ihrer Aktualität für das gegenwärtige Selbstverständnis des Menschen hervorzuheben.

Im Mittelpunkt der Studie steht eine interpretierende Analyse des Begriffes der Gleichheit (*aequalitas*). Obwohl Cusanus (1401–1464) diesen Begriff in fast allen seinen wichtigen Werken verwendet und ihm 1459 eine eigenständige Schrift (*De aequalitate* – erscheint demnächst in der kritischen Ausgabe der *Opera omnia* Bd. X/2c ed. H. G. Senger) gewidmet hat, ist er bisher noch nie zum Thema einer eigenen Untersuchung gemacht worden – und dies sehr zum Nachteil des Cusanus-Verständnisses, wie nun in Anbetracht von Schwaetzers Ergebnissen deutlich wird.

Ihre Erschließungskraft gewinnen Schwaetzers Analysen aus der von ihm zugrunde gelegten Methode: Indem er die Genese des *aequalitas*-Begriffs chronologisch im Gesamtwerk verfolgt, kann er aufzeigen, wie Cusanus in *De aequalitate* die in verschiedenen Kontexten unabhängig voneinander entfalteten Bedeutungsdimensionen des Begriffs zu einer neuen umfassenden Synthese

bündelt, die für die weitere Gedankenentwicklung bestimmend wird. In den Hauptschriften vor *De aequalitate* entfaltet Cusanus das Gleichheitskonzept auf drei verschiedenen Sinnebenen. Ihre noch fehlende gedankliche Verbindung führt Schwaetzer treffend darauf zurück, dass Cusanus auf dieser Stufe seines Denkens „die selbständige Stellung von *aequalitas*“ noch nicht reflektiert hat (33). In *De docta ignorantia* (1440 vollendet) begegnet *aequalitas* innerhalb des traditionellen trinitätstheologischen Ternars *unitas, aequalitas, connexio* (Einheit, Gleichheit, Verbindung) und impliziert als Bezeichnung für die zweite Person der Trinität eine christologische Bedeutung (39 f). Indem Cusanus in *De coniecturis* (um 1444) die Gleichheit als das Prinzip der gerechten Ordnung begreift, reflektiert er die ethisch-soziale Dimension des Begriffs (50). Die erkenntnistheoretische Bedeutung der *aequalitas* wird dann vor allem in den *Idiota*-Schriften (1450) breiter entfaltet: Indem Cusanus die biblische Bestimmung des Menschen als Bild Gottes ontologisch in einer Gleichheitsrelation zum schöpferursprünglichen göttlichen Wort (Christus) begründet, denkt er damit zugleich die *aequalitas* als Ermöglichungsbedingung für die Erkenntnis der urbildlichen Wahrheit aller Dinge (51–56).

Auf dem Hintergrund dieser genetischen Betrachtungsweise des Gleichheits-Begriffs im cusanischen Denken kann Schwaetzer nun *De aequalitate* als einen neuen, christologisch fundierten Ansatz der Erkenntnistheorie interpretieren. Dazu identifiziert er die Aussage „*quomodo intellectus vult cognosci [...] a se et aliis*“ (*De aequal.* n. 3, 1) als die „These“ der Schrift (59–65). Er gewinnt den Ansatz zu deren Interpretation, indem er „*quomodo*“ nicht – wie geläufig – mit „dass“, sondern modal mit „wie“ übersetzt (61). Demzufolge kann er den Gedanken von *De aequalitate* als Reflexion auf die Methode der Intellekterkenntnis in Bezug auf das innere Selbst und auf die äußere Welt erschließen (64 f). In der Behauptung, „die Erkenntnisform, die für den Intellekt gelte, gelte auch für die Dinge des Außen“ (65) sieht Schwaetzer das Argumentationsziel der Schrift. In dessen Begründung setzt sich Cusanus zunächst von der augustinisch geprägten Tradition der Verhältnisbestimmung von Innen- und Außenkenntnis ab, die er selbst in früheren Schriften (88–94) dies für *Sermo LXI* aus dem Jahre 1446 gezeigt) noch vertreten hatte. Cusanus überwindet die augustinische Beschränkung des Gottebenbildlichkeits-Ternars *memoria, intellectus, voluntas* (Erinnerung, Vernunft, Wille) allein auf den *homo interior* (inneren Menschen), indem er den Ternar mit der für

menschliche Rationalität bestimmenden Erkenntnis-Figur des Syllogismus (*propositio maior, propositio minor, conclusio*) kombiniert (83). Darin zeigt sich nun die zwischen Gott, Mensch und Welt vermittelnde Bedeutung der Gleichheit: Im Syllogismus vollzieht sich zum einen die Struktur menschlicher Erkenntnis in Abbildlichkeit zur göttlichen Trinität; zum anderen wird im Gleichheits-Verhältnis der unterschiedlichen Glieder des Syllogismus einsichtig, wie auch die äußere Weltwirklichkeit an der erkenntnisermöglichenden Gleichheit teilhat, und damit der Mensch durch die Außenkenntnis zur Selbst- und Gotteserkenntnis gelangen kann: „In der Einheit des Seins des Syllogismus von drei gleichen Propositionen leuchtet die Einheit der intellektiven Seele wider. Sie sieht sich im Syllogismus in der Andersheit des Werkes, ohne Andersheit in sich, sich in sich im Werk. So ist klar, wie die Seele sich auf alles Äußere erstreckt und nichts findet, was sie nicht in sich findet, so dass alles ihr ähnlich ist.“ (110). Als den tiefsten Grund für diese in der Gleichheit vermittelte „Koinzidenz von Innen und Außen“ (64) stellt Schwaetzer schließlich das In-die-Welt-Kommen der absoluten Gleichheit in der Menschwerdung des Gottessohnes heraus: „Mit *De aequalitate* hat Nikolaus von Kues also eine theologische Erkenntnislehre vorgelegt, die auf der Inkarnation basiert und Außenkenntnis als koinzidentale Methode der Gotteserkenntnis inauguriert.“ (113).

Im folgenden Abschnitt zeigt Schwaetzer auf, wie der Neuanfang von *De aequalitate* die cusanischen Spätschriften gnoseologisch einleitet, ähnlich wie die Schriften über das absolute Können dies für die Ontologie leisten (145). Hier begegnet der neu gefasste Gleichheits-Begriff wiederum in seinen vertrauten Bedeutungsdimensionen: In der ethischen Grundlagenreflexion der Wertphilosophie von *De ludo globi* ist die Gleichheit das Grundprinzip für die Wertäquivalenz (126–135). Besonders aufschlussreich ist Schwaetzers Beobachtung, dass in der erkenntnistheoretischen Begriffsbildung des „Nicht-Anderen“ (vgl. die gleichnamige Spätschrift) Einheit und Identität als Gottesbegriffe zugunsten der *aequalitas* zurückgedrängt werden: Damit will Cusanus zum Ausdruck bringen, dass das absolute Prinzip nicht nur in sich selbst verbleibt, sondern „über sich selbst hinausweist auf das andere“ (124).

Im letzten Kapitel seiner Studie unternimmt Schwaetzer den ebenso mutigen wie anregenden Versuch, „die bisherigen Ergebnisse fruchtbringend in die aktuelle Diskussion einzubringen“ (146). Die gegenwärtige Bedeutung der cusanischen

schen Gleichheitsspekulationen verdeutlicht Schwaetzer in der Auseinandersetzung mit den Positionen von Günther Anders, für den immer noch das in der cusanischen Anthropologie erstmals auftretende Motiv der „Unfestgelegtheit des Menschen“ (146) bestimmend sei. Mit der nihilistischen Grundausrichtung wird aber nach Anders jede unmittelbare moralische Begegnung mit der Individualität des Anderen unmöglich. Zum Gelingen der Sozialität gelte es daher, an die Stelle des Nihilismus eine „erkenntnistheoretisch reflektierte Transzendenzenerfahrung“ (181) zu setzen, die wie das cusanische Denken in einen transzendenten Bereich verweist, „der über die Erkenntnis hinaus die personale Dimension einer Offenbarung durch ein – menschliches wie göttliches – Du einschließt.“ (181). Da bei Cusanus als dem „ersten Intellektuellen der Neuzeit“ (167) die Intellektualität noch im „christlich-theologischen Transzendenzbezug“ verwurzelt ist (166), kann die von Cusanus geprägte Ideal-Gestalt des *Idiota* nach Schwaetzer als der Prototyp eines zukünftigen *homo Europaeus* gelten: „Sie verfügt über die Stärken der Vergangenheit ihrer Kultur und ist zugleich ihnen gegenüber als kreatives Wesen souverän.“ (170).

Die zentrale Bedeutung des *aequalitas*-Begriffs und der gleichnamigen Schrift im cusanischen Denken sowie deren gegenwärtige Relevanz erscheint in Schwaetzers Studie erstmals in hellem Licht. Zukünftige Untersuchungen zu dieser Thematik können und müssen auf Schwaetzers Ergebnissen aufbauen. Der Wert der von Schwaetzer vorgelegten Ausführungen wird nicht beeinträchtigt, wenn der Rezensent im folgenden nicht korrigierend, sondern ergänzend auf zwei nicht berücksichtigte Aspekte verweisen möchte, von denen der eine unter die erkenntnistheoretische Bedeutungsdimension der *aequalitas* zu subsumieren wäre, der andere aber eine – neben der von Schwaetzer ausführlich thematisierten ethischen und erkenntnistheoretischen – wesentliche dritte eigenständige Sinnenebene des cusanischen Gleichheitsbegriffs benennt.

Erstens: Da Schwaetzer die interne Genese des *aequalitas*-Begriffs im cusanischen Denken verfolgt, sind die externen Quellen legitimerweise nur am Rande Gegenstand der Untersuchung. Diesbezüglich wird auf die Herkunft des trinitätstheologischen Ternars, der die *aequalitas* beinhaltet, aus der Schule von Chartres und auf Untersuchungen darüber von Duhem, Haubst und Beierwaltes verwiesen (39). Unerwähnt bleibt die These von Graziella Federici-Vescovini (vgl. Dies., *Il pensiero di Nicola Cusano*. Torino 1998, 23 ff

und die dort angegebene Literatur), Cusanus habe während seiner frühen Studienjahre in Padua (1417–1423), vermittelt über Prodocimo de' Beldomandi, den mathematischen Gleichheitsbegriff des Biagio Pelacani da Parma kennengelernt. Wie ein Blick auf die betreffenden Schriften zeigt, verwendet Cusanus den Gleichheitsbegriff häufig auch in seiner mathematischen Bedeutung (vgl. Die mathematischen Schriften, ed. Hofmann, im Index sub voce ‚Gleichheit‘). Eine Berücksichtigung der mathematischen Verwendungen in der genetischen Darstellung und der Interpretation des cusanischen Gleichheitsbegriffes oder zumindest ein Verweis darauf wäre innerhalb der Ausführungen zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der *aequalitas* naheliegender gewesen.

Zweitens: Wichtiger als dies scheint der Verweis auf eine weitere Bedeutungsdimension des Gleichheitskonzeptes zu sein, die insofern fundamental ist, als sie mit der Grundintention der Schrift *De aequalitate* identisch ist, wie sie sich in deren (Unter-)Titel darstellt. Cusanus überschreibt den Traktat mit dem Schriftwort „das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1, 4) und gibt damit zu verstehen, dass er im philosophischen Gedanken *de aequalitate* nichts anderes als dieses Schriftwort auslegen will. Obwohl Schwaetzer (in kritischer Absetzung von Flasch, vgl. 19) eine durchaus ‚theologiefreundliche‘ Cusanus-Interpretation favorisiert, bezieht er seine Ausführungen nicht auf den vollständigen Gehalt dieses thematischen Schriftwortes zurück. Indem er bei der Bestimmung des fleischgewordenen Wortes Gottes als „Licht“ des menschlichen Intellekts stehenbleibt (62 f), bleibt unberücksichtigt, dass das erkenntnisbegründende Wahrheitslicht in einer noch tieferen Dimension begründet ist, die das Schriftwort als das göttliche „Leben“ bezeichnet. Der Rezensent möchte die Konjektur wagen, dass Cusanus in seinem *aequalitas*-Begriff die Einsicht vermittelt, wonach die absolute Intelligibilitätsübereinstimmung der Wahrheit in der absoluten Affektivität des göttlichen Lebens gründet. Der Weg dazu scheint in jener Aussage mit eingeschlossen, die Schwaetzer treffend als die „These“ von *De aequalitate* bezeichnet hat: *intellectus vult cognosci*. Entgegen Kurt Flasch meint Schwaetzer (62<sup>7f</sup>), das *vult* sei hier gerade nicht zu betonen. In einer späteren Aufnahme im Zusammenhang mit dem augustinischen Ternar interpretiert er es als den Liebes-Akt der inkarnatorischen Mitteilung der göttlichen *aequalitas* an Mensch und Welt (97 f). Wenngleich dies sicher zutrifft, verweist die Rede vom Wollen in der These zutiefst auf jenen inneren Wesenszug des göttlichen Intellekts, der in der

biblischen Sprache als das „Leben“ benannt wird. Wenn Cusanus im Kontext der These sagt, dass der Intellekt erkannt werden will, „weil in seinem Erkennen sein Leben und seine Freude besteht (*vita eius et laetitia*)“, so gibt er damit zu verstehen, dass die erkenntnismöglichende *aequalitas* im innergöttlichen Freudenleben ihren tieferen ursächlichen Grund findet. Darin lässt sich auch der eigentliche Sinn der trinitarischen Einbindung der *aequalitas* entdecken: Die für die Wahrheit wesenskonstitutive Selbstübereinstimmung geht aus dem Zeugungsgeschehen des göttlichen Lebens hervor, in welchem dieses in seinem grundlosen Selbsterfreuen nichts anderes als die Gleichheit seiner selbst hervorbringt und darin sich selbst als die Wahrheit offenbart. Aus dieser im *aequalitas*-Begriff vermittelten Einsicht in die ursprüngliche Herkunft der Intellektwahrheit aus dem göttlichen Leben folgert Cusanus nun umgekehrt ausdrücklich, dass die Reflexion auf das Intellektlich den Eingang in das „Reich des ewigen Lebens“ zum Ziel habe (vgl. *De aeq. n. 2, 9–20*, zit. bei Schwaezter 62<sup>77</sup>). Da der Mensch in der intellektuellen *aequalitas* somit des göttlichen Lebens teilhaftig wird, hat dieser Begriff, neben der erkenntnistheoretischen und ethisch-sozialen, zutiefst eine *mystische* Bedeutung, im präzisen Sinne einer auf die affektive Erfahrung des göttlichen Lebens bezogenen Dimension. Die von Cusanus in einzigartiger Weise u. a. eben im *aequalitas*-Begriff gedanklich vermittelte Synthese von Intelligibilität und Affektivität spiegelt sich im Ineinander von spekulativen und affektiven Textpassagen in *De aequalitate*, von denen Schwaezter schwerpunktmäßig jene spekulativen einseitig in den Vordergrund stellt. Nach Kenntnisstand des Rezensenten wurde bisher einzig von K. Flasch (in: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Frankfurt/M. 1998, 538, 594 ff) die zentrale Bedeutung des Lebensbegriffs bei Cusanus entsprechend hervorgehoben. Bezeichnenderweise entfaltet Cusanus seine diesbezüglichen Gedanken in den Werken über das göttliche *Können*, von dem er in einer seiner letzten Schriften sagt, dass aus ihm die Gleichheit hervorgehe (vgl. Schwaezter 139). Damit ließe sich auch die Könnens-Philosophie des Cusanus deuten als Reflexionsgestalt des göttlichen Lebens, das die Wahrheitsgleichheit hervorbringt.

Unter Berücksichtigung der angedeuteten Verhältnisbestimmung zwischen der intellektuellen Wahrheitserkenntnis und der mystischen Erfahrung des göttlichen Lebens bei Cusanus seien nun zwei hermeneutische Vorentscheidungen Schwaezters hinterfragt, von denen er die eine ohne weitere Begründung vornimmt, die andere

aber ausdrücklich als solche benennt. Erstens: Um einzelne Elemente des cusanischen Denkens zu charakterisieren, verwendet Schwaezter durchgängig die Begriffe ‚philosophisch‘ und ‚theologisch‘, ohne zu erläutern, in welchem Sinne davon bei Cusanus die Rede sein kann. Wie sich die landläufige, (neu-)scholastisch geprägte Unterscheidung von Philosophie und Theologie im Bezug auf cusanische Gedanken nicht aufrecht erhalten lässt, wird an der folgenden Aussage deutlich: „Die Theologie kleidet sich zwar in ein erkenntnistheoretisches Gewand, aber sie bleibt Theologie, insofern ontologische Aussagen über die Trinität gemacht werden, die dem Modus des Erkennens zugrundeliegen.“ (98) Da traditionell ‚theologische‘ Größen bei Cusanus in rein philosophisch argumentierenden Gedankengängen als deren Voraussetzung denknotwendig aufgewiesen werden und daher auch genuin philosophische Bestimmungen in sich aufnehmen („ontologisch“, „erkenntnistheoretisch“), scheint dem Rezensenten eine Unterscheidung zwischen einem philosophischen und einem theologischen Rationalitätstypus im cusanischen Denken unangemessen (wie unlängst auch von U. Roth, Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus, Münster 2000, 313 u. ö. überzeugend herausgestellt). Der Sache nach gibt es diesbezüglich keinen Unterschied, höchstens den Benennungen nach, was nicht zuletzt daraus hervorgeht, dass Cusanus sagt, seine philosophisch begründeten, spekulativen Begriffsbildungen träfen das göttliche Wesen genauer als die biblischen Benennungen (*docta ign. 19, n. 26*). Der christliche Glaube wird nach Ermessen des Rezensenten bei Cusanus nicht für eine bestimmte, als theologische von der philosophischen abzugrenzende Intellektualität maßgeblich, sondern ist als jene im göttlichen Leben wurzelnde affektive Grunderfahrung bestimmend, die Ursprung, Mitte und Ziel für jede Form von Denken ist.

Zweitens: Vom philosophischen Selbstverständnis her, dass im Vernunft-Denken die im Glauben erfahrene Affektivität des göttlichen Lebens vermittelt wird, lässt sich nun auch die von Schwaezter ausdrücklich in der Einleitung thematisierte hermeneutische Prämisse einer genetischen Deutung des cusanischen Denkens diskutieren. Wie K. Flasch versucht Schwaezter die verschiedenen Cusanus-Schriften durch die Kategorie der Entwicklung aufeinander zu beziehen. Im Unterschied zu Flasch bezieht er die Entwicklung dabei aber nicht auf Form, Inhalt und Methode, sondern auf einen jeweils neuen Bewusstseinsstandpunkt. Den „Sachverhalt einer aufgrund eines neuen Standpunktes gewonnenen

Methode“ bezeichnet er sodann als die „Entwicklung der Denkfähigkeit“ (25). Wie bereits in der Besprechung von Flachs entwicklungsgeschichtlicher Studie (in: Münchener Theol. Zeitschr. 50 [1999] 89–93) dargelegt, hält der Rezensent diese Betrachtungsweise der cusanischen Schriften für nur sekundär bedeutsam und keinesfalls für geeignet, um den Grundcharakter cusanischen Philosophierens zu erfassen. Da das cusanische Denken seinen tieferen Grund in einem unaufhörlichen Ausschöpfen des unerschöpflichen Überflusses des göttlichen Freudenlebens findet, kann es nicht in der Entwicklung neuer Inhalte, Bewusstseinsstufen oder Denkfähigkeiten sein letztes Ziel erreichen, sondern in potentiell unendlichen, immer neu begangenen und stets wieder zu relativierenden Denkwegen das göttliche Leben affektiv verkosten. Genau dies gibt Cusanus in den Spekulationen seines ‚*Idiota* über die Weisheit‘ (*sapientia* – vgl. die gleichnamige Schrift) als schmackhafter Wissenschaft (*sapida scientia*) zu verstehen, sowie im Rückblick auf seine Schriften als „Jagd nach Weisheit“ (als der schmackhaften Speise des affektiven *Lebens* des Geistes) auf verschiedenen Feldern, die einander weder ‚genetisch‘ noch ‚systematisch‘ zugeordnet sind (vgl. auch Schwaetzer 124). Da das Denken das göttliche Leben unendlich neu ausschöpft, partizipiert es selbst an dessen Freude und wird damit zum *Spiel* (vgl. De ludo globi). In dieser vollendetsten aenigmatischen Selbstvermittlung seiner Art des Philosophierens gibt Cusanus unmittelbar zu verstehen, dass beim Denken wie beim Spielen nicht die Entwicklung von Ergebnissen oder von Fähigkeiten, sondern die dabei affektiv empfundene Freude im Vordergrund steht.

Von dieser affektiven, auf das göttliche Leben bezogenen, mystischen Bedeutungsdimension der *aequalitas* her ließen sich auch Schwaetzers Ausführungen zur Aktualität dieses cusanischen Begriffes bereichern. Gerade das von Schwaetzer als Hintergrund gewählte anthropologische Konzept von Günther Anders zeigt auf signifikante Weise, wie die cusanische Entdeckung der Affektivität im Grunde der Intellektualität für die Gegenwart bedeutsam wäre. Unter dem Titel „Promethische Scham“ beschreibt Anders das Beschämungsgefühl des Menschen vor der Perfektion der technischen Geräte (150). Deutet man den cusanischen *Idiota* nicht nur als Prototyp von „Intellektualität, Moralität und Sozialität“ (165–180), sondern – diesen drei Weisen menschlichen Selbstvollzugs zugrundeliegend – auch von *Affektivität*, so könnte Cusanus tatsächlich gegenwärtig einen Weg weisen, wie die jedes Leben tötende Kälte der

Technik wieder mit den ursprünglichen Dimensionen menschlichen Seins in Einklang gebracht werden könnte. Schwaetzers „These von geglückter Transzendenz Erfahrung als Kriterium nicht nur erkenntnistheoretischen, sondern auch ethischen und sozialen Handelns“ (14) wird erst dann völlig eingelöst, wenn man sie mit dem affektiven Leben Gottes auf jene Größe bezieht, die allein Grund einer *geglückten Erfahrung* von Transzendenz sein kann, weil sie im cusanischen Sinne zugleich absolut immanent ist.

Da Harald Schwaetzer in der vorliegenden Studie nicht nur ein erstaunlich hohes philosophisches Argumentationsniveau erreicht, sondern, wie nicht zuletzt auch seine reichhaltige Bibliographie beweist, auch über einen außergewöhnlich offenen und breiten Interessenhorizont verfügt und einen dementsprechend erfrischenden Argumentationsstil pflegt, ist die Erwartung des Rezensenten nicht unberechtigt, dass Schwaetzer die affektiven Dimensionen des cusanischen Denkens zukünftig mit derselben Profundität erforschen wird, wie ihm dies hier im Hinblick auf die intellektuellen gelungen ist.

Martin Thurner (München)

Johann Gottfried Herder, *Adrastea* (Auswahl), hg. von Günter Arnold (= Johann Gottfried Herder, Werke in 10 Bänden, hg. von Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack u. a., Bd. 10), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2000, 1569 S., ISBN 3-618-60800-4.

Mit dem Band 10 der Herder-Ausgabe des Deutschen Klassiker Verlags liegt nunmehr der Abschlußband dieser Edition vor: eine von Günter Arnold herausgegebene und vortrefflich kommentierte Textauswahl von Herders Abschiedswerk *Adrastea*.

Am 8. Mai 1797 schrieb Karoline Herder dem Verleger Hartknoch jun., ihr Mann wolle im folgenden Jahr ein Journal herausgeben, dessen Inhalt so sein werde, „daß es allgemein für uns Deutsche Interesse bekommt“ (DA 7, 313). Zur selben Zeit erwog Karl August Böttiger den Plan, den *Neuen Teutschen Merkur* allein weiterzuführen. Im Herbst 1798 riet der Leipziger Buchhändler Göschen seinem Freund Böttiger zu einem Gemeinschaftsunternehmen mit Jean Paul und Herder: Göschen regte die Gründung eines neuen Journals an, das über die Fortschritte in den Wissenschaften berichten sollte. Herder beklagte sich darauf bei seinem Verleger über Böttigers geisti-

gen Diebstahl und erklärte, daß er ab 1799/1800 eine Vierteljahresschrift herausgeben werde, in der „die besten Köpfe in Deutschland“ (DA 7, 430) mit der Aufgabe befaßt seien, die kulturelle Entwicklung Frankreichs, Großbritanniens, Deutschlands und anderer Länder auf der Grundlage der jeweiligen politischen Verhältnisse bis zur Jahrhundertwende darzustellen. Das erste Stück der von Herder angekündigten Zeitschrift erschien endlich 1801. Nach reiflichem Überlegen hatte sich Herder für den Titel *Adrastea* entschieden.

Günter Arnold geht in seinem einführenden Kommentar zu der vorliegenden Textauswahl ausführlich auf die Entstehungsgeschichte dieser Zeitschrift ein. Arnold erinnert daran, daß Herder in seinen letzten Lebensjahren häufig von einer Krankheit heimgesucht wurde. Krankheiten und die Erfüllung beruflicher Pflichten schränkten Herders Tatendrang einige Male so sehr ein, daß der Erscheinungstermin dieser Zeitschrift nicht eingehalten werden konnte. Das zehnte *Adrastea*-Stück, das während Herders letzter Krankheit entstand, erschien posthum 1804, versehen mit einer kurzen Nachschrift seines Sohnes Gottfried, der auch aus den Nachlaßpapieren noch ein elftes und zwölftes Stück zusammenstellte und veröffentlichte.

Die *Adrastea* löste nicht das Echo aus, das Herder sich erhofft hatte. Von den in Erwägung gezogenen Mitarbeitern leistete nur Karl Ludwig von Knebel mit Gedichten, Übersetzungen und einem Aufsatz über seinen Besuch bei Johann Nikolaus Götz einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung dieser Zeitschrift. Herder übernahm in die *Adrastea* aus den Schriften Klopstocks auch eine Ode mit zeitgeschichtlicher Thematik sowie einen volkscundlichen Beitrag des schottischen Geistlichen James Macdonald, der mit Böttiger, Wieland und Herder Freundschaftsbande geknüpft hatte. Alle anderen Texte dieser Zeitschrift hatte Herder, der sich offenbar in den letzten Jahren seines Lebens die Mühen und Ärgernisse bei der Redaktion der Texte weiterer Autoren ersparen wollte, selbst verfaßt oder aus vielen Büchern exzerpiert.

Arnold lenkt die Aufmerksamkeit auf die Form und den Aufbau dieser Zeitschrift. Er weist in seinem Kommentar nach, daß sich in der Beurteilung von Form und Aufbau der *Adrastea* von Anfang an zwei Tendenzen abzeichnen. Schon nach dem Erscheinen des ersten Stücks der Zeitschrift kritisierte Schiller in einem Brief an Goethe (am 20. März 1801) das „Hervorklauben der frühern und abgelebten Literatur“ und die „Flüchtigkeit der Arbeit“. Zwei Jahre später (am 28. April 1803) bemerkte Friedrich Heinrich Jacobi gegenüber Jean Paul, Herder werde „in seinen Productionen

immer loser und lockerer ...“. Jean Paul teilte Jacobis Bedenken im wesentlichen, betonte allerdings auch Herders vielseitige Gelehrsamkeit. Anders beurteilte Karl Ludwig von Knebel die Form und den Aufbau der *Adrastea*. Knebel versicherte Herder (am 25. Mai 1802), daß ihm die „schöne Ordnung und Abwechslung in den Dingen“ der *Adrastea* gefalle. In der Literaturgeschichtsschreibung setzte sich indessen Jacobis Sicht durch. Dem amerikanischen Herder-Biographen Robert T. Clark blieb es vorbehalten, 1955 zuerst auf „die spezifisch journalistische Beschaffenheit“ (968) dieser Zeitschrift hinzuweisen, „die einen lockeren Zusammenhang der verschiedenartigen Beiträge gestattete ...“ (ebd.). Im Streit über die Form und den Aufbau von Herders Abschiedswerk vertritt Arnold die Ansicht, jede Würdigung dieser Zeitschrift müsse berücksichtigen, daß Herders Projekt unabgeschlossen geblieben ist.

Die Literaturgeschichten und die Monographien, die auf die wissenschaftlichen Erörterungen und Streitfragen des zu Ende gehenden 18. Jahrhunderts eingehen, erwähnen Herders *Adrastea* zumeist nicht. Das sei, bemerkt Arnold, „ein Problem der deutschen Literaturgeschichtsschreibung, die sich seit Gervinus vornehmlich als ‚Geschichte der poetischen Nationalliteratur‘ (970) verstehe. Die in nationaler Selbstbeschränkung befangene und zunehmend auf Belletristik eingeschworene Historiographie hatte keinen Zugang zu dem späten Herder gefunden, der in der Blütezeit klassisch-romantischer Dichtung an dem alle Wissenschaften umgreifenden Literaturbegriff der Aufklärung festhielt.

Nach den Urteilen der Klassiker und der Romantiker galt Herders Abschiedswerk als hoffnungslos veraltet. In dieser negativen Beurteilung der *Adrastea* stimmten jene überein, denen es mißfiel, daß Herder die in der Philosophie und in der Literatur um 1800 dominierenden Strömungen bekämpfte. Etliche Zeitgenossen sahen in Herders Zeitschrift ein Oppositionsblatt gegen die klassizistische Norm und stempelten die *Adrastea* als ein Werk der Schwäche und des Verfalls ab. Zu dieser Beurteilung mag auch die Feststellung beigetragen haben, daß Herder als Dichter selbst keine publikumswirksamen Werke vorweisen konnte. Dabei wurde geflissentlich übersehen, daß die fruchtbaren Ideen aus Herders früherem Schaffen in die Institutionen der Erziehung und der Bildung längst Eingang gefunden hatten.

Arnold stellt heraus, daß Herders *Adrastea* bis in die neueste Zeit für die Forschung uninteressant geblieben sei. Herders Zeitschrift werde „in allen deutschsprachigen Literaturgeschichten bis

heute entweder ignoriert oder sonst mit knappen, meist negativen Bemerkungen abgefertigt“ (983). Der Herausgeber des vorliegenden Bandes weist aber auch auf Ansätze zu einer Revision dieses Herder-Bildes hin. Die von ihm selbst vorgelegte textkritische, kommentierte Auswahl-Edition der *Adrastea* präsentiert Herders Abschiedswerk im vollen Licht.

Günter Arnold legt überzeugend dar, daß Herders *Adrastea* als eine Enzyklopädie der Frühaufklärung aufzufassen sei. Herder habe sich ernsthaft bemüht, die geistige Bewegung des 18. Jahrhunderts auf der Grundlage der politischen Geschichte darzustellen. Die Genugtuung der Vollendung des eigenen Werks sei dem Theologen, Denker und Schriftsteller nicht zuteil geworden, weil der Tod ihm die Feder aus der Hand nahm. Überlieferte schematische Entwürfe lassen Arnold zufolge erkennen, daß Herder daran dachte, eine umfassende Charakteristik des 17. Jahrhunderts der Darstellung der Ereignisse und Charaktere des 18. Jahrhunderts vorauszuschicken. Herder hoffte offenbar, auf diese Weise die Fortschritte des 18. Jahrhunderts besonders eindrucksvoll darstellen zu können.

Die vorliegende Auswahl-Edition der *Adrastea* erbringt den Beweis für die Richtigkeit der Auffassung, daß Herder ein großangelegtes kulturgeschichtliches Projekt ausführen wollte. An Aufsätze unter der Rubrik „Begebenheiten und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts“ schließen unter der Überschrift „Früchte aus den sogenannten-goldenen Zeiten des achtzehnten Jahrhunderts“ literaturtheoretische und literaturkritische Abhandlungen an, denen Beiträge über religiöse Strömungen folgen. Unter der Rubrik „Bemühungen des vergangenen Jahrhunderts in der Kritik“ geht Herder auf die Entwicklung der Philologie ein. Besondere Beachtung schenkt er gattungstheoretischen Erörterungen zur Literatur. Arnolds textkritische Auswahl-Edition zeigt: Herder bot den Lesern seiner Zeitschrift seine eigenen Betrachtungen in Prosa und in Lehrgedichten im Wechsel mit Auszügen aus den Schriften zahlreicher Aufklärer, mit Sprüchen, Gedichten und Erzählungen aus verschiedenen Herkunftsländern.

Herders Darlegungen über Charaktere und Begebenheiten des abgelaufenen 18. Jahrhunderts enthalten Anspielungen auf aktuelle Ereignisse des Revolutionszeitalters. Nach kritischer Prüfung der Texte gelangt Arnold zu der Ansicht, daß die Konzeption der *Adrastea* die Rede von einer Synthese aus dem Universalismus der Aufklärung und den Erfahrungen des Zeitalters der Französischen Revolution rechtfertige. Herder hatte es sich zum

Ziel gesetzt, einen Beitrag zur Bewußtseins-erhellung und Kenntniserweiterung der Menschen zu leisten. In diesem Sinne war Herder ein Aufklärer. Der Weimarer Theologe, Denker und Schriftsteller hatte sich für eine gesamteuropäische Betrachtung entschieden und zeichnete den Weg der Aufklärung von Großbritannien über Frankreich nach Deutschland nach. Den Epochenbegriff der Aufklärung verwandte er allerdings nicht.

Arnold war gut beraten, Herders *Adrastea*, deren vollständiger Text zwei umfangreiche Bände füllen würde, in der vorliegenden Auswahl herauszugeben. Aus der Vielzahl von poetischen Beilagen übernimmt Arnold in seine Edition nur wenige kleinere, besonders bemerkenswerte oder auch in Prosatexte verflochtene Gedichte. Die große Zahl der Exzerpte fremder Texte reduziert er. Um dem Leser gleichwohl einen Gesamteindruck von Herders letzter großer Arbeit zu vermitteln, geht Arnold in seinen Stellenkommentaren auf die von ihm weggelassenen Texte näher ein.

Der Herausgeber benutzte als Textgrundlage für seine Edition die Erstausgabe, die in den Jahren 1801–1804 in Rudolstadt gedruckt und in sechs Bänden zu je zwei Stücken bei Johann Friedrich Hartknoch jun. in Leipzig veröffentlicht worden war. Der Erstdruck gilt als die einzige vollständige Ausgabe der *Adrastea*. Dem Text der *Aurora*-Gespräche liegt Herders eigenhändige Niederschrift zugrunde, die *Ankündigung* folgt dem Abdruck in der ersten Gesamtausgabe der Werke Herders. In der Gesamtkonzeption orientiert sich Arnolds Auswahl-Edition an SWS. Weitere Einzelheiten zur Textauswahl und zur Orthographie der historischen Texte findet der Leser im einführenden Kommentar vor.

Der Herausgeber wirft in seinen Kommentaren Licht auf die Vielfalt und Verflochtenheit von Herders Themen und Problemen und verfolgt diese Themen und Probleme von der *Adrastea* zurück bis zu ihren Ursprüngen im frühen Werk des Theologen, Denkers und Schriftstellers. Auf diese Weise wird dem Leser ein Zugang zu einer universalen geistigen Kontinuität eröffnet. Im Stellenkommentar bietet Arnold für jedes Stück der *Adrastea* eine kurze Inhaltsangabe, darauf folgen detaillierte Angaben zur Entstehung. Aus Gründen des Umfangs mußte der Herausgeber darauf verzichten, alle wichtigen Quellen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte anzuführen. Die Einzelerläuterungen stützen sich „auf die ermittelten ‚grundierenden Texte‘ ... und auf den Wissensstand um 1800 ...“ (987). Arnolds Kommentare bestechen durch philologische Genauigkeit, nüchterne Beurteilung und gute Lesbarkeit.



Der Deutsche Klassiker Verlag hat den schon durch seinen Umfang beeindruckenden Band durch einige Abbildungen bereichert. Eine Übersicht über die im Text verwendeten Abkürzungen, ein Verzeichnis der Siglen und Kurztitel, Bildnachweise, ein umfangreiches Register (S. 1479–1566) und das Inhaltsverzeichnis beschließen diese überzeugende, gut gedruckte und schöne Auswahl-Edition der *Adrastea*.

Wolfgang Farr (Maintal)

Reinhard Looek, *Idee und Reflexion bei Kant (= Schriften zur Transzendentalphilosophie – Band 12)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, 384 S., ISBN 3-7873-1358-3.

Die bei Claus-Artur Scheier entstandene Dissertation bietet eine vollständige Rekonstruktion der inneren Architektonik der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) sowie der *Kritik der Urteilskraft* (KU). Den Horizont der Untersuchung bildet eine bestimmte Gesamtsicht des Vernunftsystems Kants, die seine drei Kritiken jeweils unter der Bestimmung einer Vernunftidee erblickt: Die theoretische Idee der erkennenden Seele ist für die *Kritik der reinen Vernunft*, die praktische Idee der Freiheit für die KpV, und die produktive Idee Gottes für die KU (1.f.) von bestimmender Bedeutung. Die Ideen entspringen der Vernunft und sind zugleich ihre Aufgaben. Das Verhältnis von Idee und Reflexion in bezug auf die KU präzise herauszustellen, ist das Hauptanliegen des Buchs.

Der erste von insgesamt drei Teilen ist der KpV gewidmet und trägt den Titel „Die Vernunftidee der Freiheit und das praktische Selbstbewußtsein“. Die Idee der Freiheit wird als höchster Punkt der kantischen Philosophie charakterisiert, welcher „das ganze System der Vernunft“ begründet (24). Die Architektonik der KpV gleicht einem „Vernunftschluß“ (33), der sich „als doppelter Schluß“ erweist: „In der ersten Sequenz von Idee, Selbstbewußtsein und Gefühl bestimmt sich die objektive Allgemeinheit zur subjektiven Einzelheit, während die folgende, genau symmetrisch gebaute Anabasis von der Person über die Mitte der Pflicht in der subjektiven Allgemeinheit der Persönlichkeit resultiert“ (83).

Die KpV wird in ihrer Ganzheit aufgenommen, um von ihr her die Aufgabenstellung der KU in den Blick zu bekommen. Den ersten Bogen zur KU spannt Verf., indem er die Glückseligkeit als „Ideal der Einbildungskraft“ (34.f.) bestimmt. Daß die praktische Vernunft dazu genötigt ist, sich ge-

gen die Glückseligkeit als das „gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit“ zu unterscheiden, beruht gerade „auf der Vernünftigkeit des Glückseligkeitsprinzips, die zugleich ihre potentielle Rehabilitation einschließt“ (42). Diese besteht bereits darin, daß die Glückseligkeit als Bestandteil des notwendigen Gegenstandes der praktischen Vernunft (83.f.), d. i. des höchsten Guts, gedacht wird. Die These des Verf. lautet, daß sich der Vernunftcharakter der Glückseligkeit nicht für die praktische, sondern erst für die produktive Vernunft, die prinzipiell auf die Gottesidee bezogen ist, zureichend erschließt. „Am Schluß der KpV kommt also die Aufgabe zum Vorschein, die in der schöpferischen Vernunft Gottes gedachte produktive Idee selbst als Prinzip vernünftiger Reflexion zu denken, ohne das Primat der praktischen Vernunft aufzuheben. Dieser Aufgabe ist die KU gewidmet“ (102).

Die beiden folgenden Teile behandeln die KU und wollen die These erhärten, „daß die dritte Kritik von ihrer Einleitung bis zum abschließenden § 91 durch die Auslegung der produktiven Idee Gottes vollkommen einheitlich bestimmt ist, daß ferner diese Auslegung sich allein durch eine logische Selbstbewegung der Reflexion vollzieht, und daß Kant dadurch eine Vernunftgestalt transzendental begründet, die sich weder in die theoretische noch in die praktische Vernunft auflösen läßt“ (3.f.). Der 2. Teil „Die ästhetische Urteilskraft und die Genesis zur produktiven Vernunft“ (103.f.) will die Gesamtbewegung der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* als eine „Bildungsgeschichte“ durchsichtig machen, „durch welche die reflektierende Urteilskraft sich selbst als produktive Vernunft überhaupt erst hervorbringt“ (ebd.). In seinen detaillierten Analysen, die jeden Schritt der KU berücksichtigen und weit über die bisherige Erforschung der KU hinausführen, bringt Verf. den Fortgang von der Analytik des Schönen über die des Mathematisch-Erhabenen bis zu der des Dynamisch-Erhabenen als eine sich immanent fortbestimmende Reflexionsfolge ans Licht. Entscheidend für die Darstellung ist die Einsicht, „daß das konkrete Prinzip der KU nur als der systematische Zusammenhang ihrer einzelnen Reflexionsgestalten präsent ist“ (104). Näherhin werden die „Reflexionen der ästhetischen Urteilskraft“ als „Manifestationen des Gefühls der augenblicklichen Wirklichkeit der Seele in ihrer Bestimmbarkeit durch die Freiheit“ (243) gekennzeichnet.

Der dritte Teil „Die teleologische Urteilskraft und die produktive Idee“ (249.f.) analysiert den Reflexionsfortgang der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* und stellt die Moralthologie als im-

manente Vollendung der ganzen KU heraus. Der „moralische Gott [stellt] die Mitte des Schlusses dar, in dem sich der mögliche Endzweck der Welt (das moralische Subjekt) mit dem wirklichen Endzweck des Sittengesetzes (dem höchsten Gut) zusammenschließt“ (341). Verf. macht deutlich, daß jede der drei Kritiken eine spezifische Freiheitskonzeption erbringt (368f.). Im Beschluß des Buchs wird noch einmal gezeigt, warum der Gedankengang der KU von einer „Logik der Heautonomie“ bestimmt ist, „welche dem nicht-konstitutiven Charakter ihrer Idee entspricht“ (376).

Das Buch hat die Architektonik der zweiten und dritten Kritik, sowohl im ganzen wie en detail, mit einer Genauigkeit und Umsicht herausgearbeitet, die gegenüber der bisherigen Forschung schlechthin innovativ ist. Die vielschichtigen Analysen konnten hier nicht wiedergegeben werden, die vor allem Prinzip und Einheitlichkeit der KU sowie ihre Logik der Heautonomie zum Vorschein bringen. Die Darstellung ist in ihrer geschlossenen Sammlung auf Kant jedoch bisweilen recht schwierig; angesichts der denkerischen Leistung der Arbeit ist zudem das Fehlen jeglicher Register bedauerlich.

Wilhelm Metz (Freiburg i.Br.)

Antonio Rosmini, *Philosophie der Politik*. Übersetzt von Christiane Liermann. Mit einem Vorwort von Francesco Traniello, Verlag Tyrolia, Innsbruck/Wien 1999, 567 S., ISBN 3-7022-2220-0.

Mit der Übersetzung der „Filosofia della Politica“ des Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) liegt nunmehr ein zweites Werk des italienischen Universalgelehrten in deutscher Sprache vor. Schon in der ersten Übersetzung wurde Rosmini dem deutschen Sprachraum als kritischer Analytiker seiner Zeit vorgestellt; dieses Werk trägt den selbst-sprechenden Titel „Die fünf Wunden der Kirche“. Während dies auf Mißstände in der Kirche zielt, bilden den Anlaß für seine „Philosophie der Politik“ jene gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, die mit der *Französischen Revolution* zusammenhängen. Wie Francesco Traniello in der Einführung herausstellt, sieht der junge Priester jedoch bald, daß für eine Grundlegung der Politik philosophisch-theologische Vorarbeiten vonnöten sind, worin dann auch der Schwerpunkt seines Schaffens liegen sollte: In den *drei Seinsmodi* des idealen, realen und moralischen Seins sind Einheit und Vielheit dialektisch vermittelt. So begleitete

ihn das politische Denken sein Leben lang; Teile der „Philosophie der Politik“ wurden seit 1837 veröffentlicht – zur Vollendung kam Rosmini nicht mehr.

Was die Auseinandersetzungen mit dem politischen Denken seiner Zeit angeht, weiß Rosmini – genau wie in seinen philosophischen Überlegungen – die neuzeitlichen Entwürfe kritisch zu analysieren und mit dem traditionellen Denken nach Möglichkeit zu vereinbaren. Die vier großen Systeme des politischen Denkens seiner Zeit lehnt er jedoch ab: die Vertragslehre eines Hobbes bzw. Rousseau, in der das gesellschaftliche Recht verabsolutiert ist (193); den Traditionalismus eines De Maistre bzw. Haller, der das außergesellschaftliche Recht des Souveräns einseitig betont (190); den Frühsozialismus eines Godwin bzw. Saint-Simon, der den menschlichen Bezug zur Transzendenz ablehnt (383); den Liberalismus eines Constant bzw. Tocqueville, der diesen Bezug auf ein menschliches Gefühl reduziert (506f.). In diesen Auseinandersetzungen erhält aber auch gleichzeitig seine Position ihre charakteristischen Konturen.

Antonio Rosmini-Serbati kann im letzten Kapitel seiner leider fragmentarisch gebliebenen Abhandlung über die „Philosophie der Politik“ gleichsam als Resümee festhalten: „Um ein Volk weise regieren zu können, muß man den Seelenzustand der Personen exakt kennen, die dieses Volk bilden“ (557).

Im Mittelpunkt des philosophisch-politischen Denkens Rosminis steht, daß der Staat *als solcher* „ein allgemeines, letztes, umfassendes Ziel“ hat, welches auch der „letzte Grund“ für jedes Politische Handeln ist bzw. dessen „Art und Weise“ bestimmt (54). Und diese „*Art und Weise* zu lehren, wie eine Regierung die politischen Mittel am besten gebrauchen kann“ (52), ist nun die Aufgabe der „Philosophie der Politik“. Ihr ist also die Schwierigkeit einer Vermittlung zwischen (*konkreter*) *Gesellschaft* und (*idealem*) *Ziel* aufgetragen, welche letztlich in der Dialektik zwischen *unsichtbarer* und *sichtbarer Gesellschaft* (198; 360) begründet ist und auf die rosminianische Anthropologie (398–400) zurückverweist. Wie jeder Mensch besteht auch die Gesellschaft aus ihrer äußeren Erscheinungsform (äußere Gesetze und Lebensgewohnheiten) und der inneren, zwischenmenschlichen Verbindung ihrer Mitglieder (Rechte, soziale Gefühle) (199); beide Aspekte gehören untrennbar zusammen; wird jeweils ein Aspekt verabsolutiert, mutiert die Gesellschaft zu einer „Verbindung von unbelebten Automaten“ bzw. einer „Scheingesellschaft“ (199).

Diese Extreme vermeidend definiert Rosmini die Politik als die „Kunst, die *Seele* der Regierten zum Ziel der Gesellschaft hinzubewegen“ (54). Dieses Ziel, die „sittliche Erfüllung und Zufriedenheit der menschlichen Seele“, durchzieht das gesamte Werk (267, vgl. 214f; 238; 291; 293; 392; 537; 553 usw.). Es gibt also ein „gesellschaftliches Ziel“ (214), vor dem das „bürgerliche Ziel“ lediglich als „Nahziel“ erscheint; es ist nur „Mittel“ für das „letzte Ziel“ (267). Im Gegenzug beschreibt dieser Grundsatz auch den Unterschied zwischen dem *gesellschaftlichen Willen* eines Mitgliedes und dessen *subjektiven Interessen*. Staatsmänner müssen den „Launen der Menge“ auch widerstehen können, wenn sie dem „wahren gesellschaftlichen Gut“ dienen (222) wollen.

Dieses *gesellschaftliche Gut* vor Augen, ist auch jedem einzelnen Gesellschaftsmitglied eine Handlungsrichtlinie gegeben: Denn dieses Gut ist die „Tugend“, welche auf die Idealität, d. h. an der unsichtbaren Gesellschaft, ausgerichtet ist und beim Menschen das „Glück“ hervorruft (218f; 535). Rosmini bindet somit die Eudämonologie an die *Moral* zurück und gibt ihr dadurch erst ihr Fundament: Ihre Ruhe findet die Seele in der Tugendhaftigkeit; hier kommt ihr wahres Glück her. Einerseits resultieren daraus die Rechte der Mitglieder, denn dieses Glück ist gleichzeitig das höchste Ziel des Staates (443); andererseits werden hier auch deren Pflichten deutlich, da jeder einzelne durch die Suche der anderen nach Glück mit eingeschränkt wird (438).

Die Präsenz dieses *Absoluten* in den philosophisch-politischen Überlegungen weist natürlich über die sinnliche Erscheinungsweise der Gesellschaft hinaus. So kritisiert Rosmini die stoische Auffassung, die zwar das *absolute Gut* in Absetzung vom *relativen* kennt, dieses aber nicht „jenseits der mit den Sinnen wahrnehmbaren Güter“ fundieren kann (229). Denn die „Zufriedenstellung der Seele ist [...] nicht das Werk des Menschen allein“ (409). Rosmini beschränkt sich diesbezüglich größtenteils auf Andeutungen, jedoch weisen Begriffe wie „unsichtbare Gesellschaft“ oder „letztes Ziel“ im Kontext des sonstigen Werkes Rosminis darauf hin. Und immer wieder nimmt er das *Christentum* den bürgerlichen Gesellschaften zum Vorbild, das in vorbildlicher Weise „die Tugend in die Welt hineingebracht“ habe (373) und mit dieser – per definitionem – „auch eine wahrhaftige und dauerhafte Zufriedenheit“ (447) der menschlichen Herzen. Denn es konnte den Menschen das „letzte Gut“ als *reales Gut*, Gott, verkünden (364) und diese somit davor bewahren, ihr Glücksstreben an dem subjektiven,

einzig *real scheinenden, relativen Gut* auszurichten, was zum Egoismus führt (360f), wenn es nicht im „absoluten Gut“ verankert ist (447f). So sind nach Ansicht Rosminis die „Nationen vor Christus“ deshalb untergegangen, da der „Geist der Sinne“ bei ihnen stärker war als der „Geist der Intelligenz“, welcher mit der Tugend eng zusammenhängt (489); statt dem „Fernziel“ lockte nur noch die „Wollust“ (362f).

Rosmini kann auch in seinen Überlegungen zu den Staatsformen das Christentum als vorbildlich präsentieren, denn an seiner Spitze stehen solche „Einzelgestalten“, die „Leuchten an Heiligkeit und Weisheit sein sollten“ (334) und damit das Element der Herrschaft, mittels dessen Menschen zu „Sachen“ degradiert werden (175; 160), ausgeschlossen wird. „Herrschaft“ hat für Rosmini stets eine „gesellschaftsfremde Natur“ (160). Diese ist nur in der Weise zu akzeptieren, wie sie sich auch in den europäischen Staaten seiner Zeit vorfindet: als verbunden mit dem „gesellschaftlichen Element“ (268). Beide ergänzen und beschränken sich; beide sind in weltlichen Gesellschaften auch gleichermaßen notwendig. Dabei hängt das richtige Verhältnis zueinander nicht an einer spezifischen Staatsform, sondern in der richtigen Ausgewogenheit von „gesellschaftlichem“ und „außergesellschaftlichem [d. h. natürlichem] Recht“ (188), die sich zueinander verhalten wie sichtbare und unsichtbare Gesellschaft bzw. „gesellschaftlicher“ und „außergesellschaftlicher Mensch“ (188). So stellte die Französische Revolution – wie Trianiello in der Einführung richtig bemerkt – eigentlich keine Lösung, sondern nur eine Verschiebung dieses Problems von der einen in die andere Staatsform dar (26): „Ob eine Regierung despotisch oder moderat ist, hängt nicht davon ab, ob sie sich in den Händen vieler oder eines einzigen befindet, sondern davon, ob sie auf den Prinzipien der Gerechtigkeit und der moralischen Tugend basiert“ (247, Anm.). Daher läßt sich Rosmini bei der Einteilung der politischen Geschichte auch nicht von der Art der Staatsformen, sondern der Verwirklichungsweise des Gerechtigkeitsprinzips leiten (281; 551). Gleichwohl weicht er der Frage der Staatsformen auch nicht aus; die Regierung muß sich einerseits immer auf das Volk bezogen wissen, andererseits aber auch einen eigenen Bereich ihrer Souveränität bewahren, was sich darin äußert, daß die Mitglieder ihre Macht „abgetreten“ haben und dem „Verwalter“ – wie Rosmini den Regierenden nennt – nun „gehorschen“ müssen (179). Diese „Unterwerfung“ ist noch keine Knechtschaft, da sie schließlich „zugunsten der Mitglieder selbst“ geschieht, also dem *gesell-*

*schaftlichen Element* dient (180). Neben dem Amt des Verwalters begründet Rosmini das Amt des Richters und das Amt des „Vorstehers der gesellschaftlichen Gewalt“ (180–185). Sie sind selbsthandelnde Herrschaftsorgane und bilden zusammen die Regierung der Gesellschaft. Dadurch sind Gesellschaft und Regierung zwar funktionsmäßig getrennt, aber doch innerlich aufeinander bezogen.

Francesco Traniellos Einführung bildet für dieses Werk eine bedeutsame Lesehilfe, speziell unter der Hinsicht des zeitgeschichtlichen bzw. philosophiehistorischen Hintergrundes und des Bezuges der „Philosophie der Politik“ zu Rosminis übrigem Werk. Hier drängt sich natürlich die Frage nach den Abhängigkeiten des rosminianischen Denkens zu den politischen Grundlegungen eines Aristoteles oder Thomas von Aquin auf, was als weitere Anregung für die Rosmini-Forschung gesehen werden kann. Christiane Liermann widmet sich in der Einleitung der biographischen Vorstellung des Autors, der in Deutschland bislang leider nur wenig Beachtung gefunden hat. Ihre Übersetzung liest sich flüssig und bleibt dennoch nahe am Original. Zudem führt Liermann die Zentralbegriffe auch in ihrem italienischen Wortlaut mit. Darüber hinaus gibt die Übersetzerin durch die gesonderte Behandlung wichtiger Schlüsselbegriffe in der Einleitung einen angemessenen Einstieg in das Denken Rosminis.

Markus Krienke (München)

Barbara Neymeyr, *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik (= Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 42), Walter de Gruyter, Berlin, New York 1996, 430 S., ISBN 3-11-015229-0.*

Darf die von Schopenhauer postulierte Freiheit des ästhetischen Intellekts als genuine Autonomie verstanden werden? Bleibt die ästhetische Freiheit in der Negativität, als Freiheit vom Willen, befangen, oder überschreitet Schopenhauer nicht vielmehr diese Negativität durch positive Bestimmungen, die eine Eigengesetzlichkeit solcher Freiheit gewährleisten? Das sind die zentralen Fragen, von denen dieses Werk ausgeht und auf die es eine Antwort gibt.

Die Suche nach metavoluntativen Komponenten des ästhetischen Intellekts ist keineswegs erfolglos; sie kann aber die Fundierung einer ästhetischen Autonomie des Intellekts nicht hinrei-

chend absichern. Neymeyr spricht sogar von einer „Einsicht in den lediglich verbalistischen Charakter solcher Positivität“ (S. 44). Und sie weist darauf hin, daß es dazu bei Schopenhauer Ambivalenzen gibt, die so tiefreichend sind, daß beim Leser der Verdacht aufkommen könnte, es sei aussichtslos, nach einer in sich stimmigen Gesamtkonzeption zu suchen.

Der ästhetische Intellekt als Alternativ-Agens? Für häufiger erweist sich die Hypothese, daß metavoluntative Komponenten, wie objektives Interesse, unbewußtes Streben usw., von denen bei Schopenhauer die Rede ist, imstande wären, den ästhetischen Intellekt als ein solches erscheinen zu lassen oder gar abzuschern, wobei dann in der Tat der aus ästhetischer Anschauung eliminierte Wille ersetzt und die grundlegende Willensdependenz des Intellekts durch eine autonome Aktivität überwunden wäre.

Die Annahme eines ästhetischen Intellekts als eines solchen Alternativ-Agens ist zuerst einmal fraglich infolge entgegengesetzter Aussagen, die deutlich die totale Befreiung vom Willen in der ästhetischen Anschauung dokumentieren. Andererseits ist aber vor allem zu beachten, wie fundamental und radikal Schopenhauers Philosophie die Dependenz des Intellekts vom Willen als dem An-sich allen Seins betont. Hierin erweist sich die Duplizität der Natur des Intellekts als Brennpunkt der Problematik. Ist der Intellekt doch einerseits zum Dienst des Willens bestellt und andererseits befangen in einem willensunabhängigen Wahrheitsstreben. Die Analyse der Subjekt-Objekt-Relation in der ästhetischen Kontemplation ergänzt die Problematik und erweitert deren Ausmaß. So werden wir erneut auf Widersprüchlichkeiten aufmerksam gemacht, bspw. wenn die Rede ist von einer Spontaneität des ästhetischen Subjekts, die nicht kompatibel sein kann mit der durch das Befreitsein vom Willen sich einstellenden rezeptiven Haltung. Dem ästhetischen Subjekt wird bei Schopenhauer stellenweise sogar eine höchst potenzierte Aktivität zugetraut, die aber im Kontrast steht zu der passiv-rezeptiven Haltung infolge des Entgegenkommens schöner Objekte in der ästhetischen Kontemplation.

Wird man nun annehmen müssen, Schopenhauers Ästhetik verzehre sich in einer Gesamtheit heterogener Denkansätze, von verschiedenartigen Denkorientierungen, von Thesen, die zwar in ihrer jeweiligen Gestaltung der Folgerichtigkeit nicht entbehren, aber außerstande sind, sich einem einheitlichen Grundschemata anzupassen? Mitnichten. Barbara Neymeyr erweitert die Problematik, indem sie auf Schopenhauers Willensmonismus zu-

rückgreift. Mit dem Untertitel ihres Buches hat sie es angekündigt: „Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik“. Wie es im Vorwort heißt, handelt es sich hierbei um „eine problemorientierte, systematisch angelegte Auseinandersetzung, in der Schopenhauers Konzeptionen zur Ästhetik im Hinblick auf ihre Konsistenz und Stringenz untersucht und auf der Folie seines Voluntarismus analysiert werden“.

So soll eine Kohärenz sichtbar werden, die beim exklusiven Verfolgen der einzelnen Argumentationsstränge im Rahmen der Ästhetik ausblieb. Mit einem Schlag erstrahlt denn auch das Ganze in einem neuen Licht: Nicht dem Intellekt sind die metavoluntativen Komponenten, von denen bisher die Rede war, zuzuschreiben, sondern dem Willen selber.

Nur im umfassenden Horizont von Schopenhauers philosophischem Gesamtentwurf lösen diejenigen Widersprüche sich auf, die von der Analyse in einem ersten Anlauf herausgestellt wurden. „Als ‚das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung‘, so die Autorin, ‚ist der Wille grundsätzlich auch in ästhetischer Kontemplation präsent. Wenn nämlich nach Schopenhauers metaphysischem Ansatz außer dem Willen ‚nichts da ist‘, dann werden Welt und Selbst, Welterkenntnis und Selbstbewußtsein gerade durch diese Universalität des Willens als eines omnipotenten Prinzips zu einer Einheit synthetisiert.“ (S. 182 f.)

Eine Willen- und Selbstlosigkeit des Subjekts in der ästhetischen Anschauung gehört in den Rahmen einer oberflächlichen Betrachtung, da in der metaphysischen Tiefendimension Erkennendes und Erkanntes restlos eins sind. Beiderseits ist das An-sich der Wille. Der Wille ist alles. Ausgeblendet wird in der ästhetischen Betrachtung nur der individuelle Wille und sein Selbstbewußtsein. Was bleibt, ist der Weltwille, der in beiden, im Subjekt wie im Objekt, wirksam ist. Die Autorin schreibt: „Legitim erscheinen objektive Interessen und Zwecke sowie ästhetisches Streben und Selbstbewußtsein unter dem Aspekt systemimmanenter Stimmigkeit allein dann, wenn man sie als spezifische, höherstufige Manifestationen *des Willens* in Anspruch nimmt.“ (S. 186) In der ästhetischen Anschauung ist der Intellekt, als das Licht, das der Wille sich angezündet hat, vom Dienst der Befriedigung elementarer Bedürfnisse befreit, um frei zu sein für ein Ausleuchten der Ideen als derjenigen Objektivationen, in denen der Wille sein eigentliches Wesen am deutlichsten offenbart. In lapidarer Formulierung heißt das: „Schopenhauers Äs-

thetik *der Willenlosigkeit* erweist sich mithin in metaphysischem Horizont als eine Ästhetik *des Willens!*“ ((S. 190)

Barbara Neymeyr hat damit eine neue Interpretation des Verhältnisses von Willen und Intellekt entwickelt, die dem dualistischen Ansatz, auf dem das Postulat einer ästhetischen Autonomie des Intellekts basiert, durch das Zurückgreifen auf den fundamentalen Willensmonismus die Geltung streitig macht.

Metaästhetizismus des Voluntativen und Metavoluntarismus des Ästhetischen. Beides fügt die Autorin zusammen in dem „Konstrukt einer durch *intellektuale Selbsttäuschung* geförderten *Selbsterkenntnis des Willens*“ (S. 199). „Vermag der Wille“, so heißt es auch, „seine objektiv-ästhetischen Interessen vielleicht am besten dadurch zu wahren, daß er die ästhetische Erkenntnistätigkeit des Intellekts mit Hilfe der trügerischen Suggestion forciert, er sei dabei ‚bloß zu eigener Befriedigung und Ergötzung‘ tätig?“ (S. 198)

Angesichts dieser Ausführungen ergibt sich für die im Buchtitel herausgestellte „Abnormität“ eine tiefere Bedeutung. Sicher, eine autonome Aktivität des ästhetischen Intellekts ist in einem vordergründigen Sinne als abnorm zu betrachten, da sie von der Normalität seiner heteronom-instrumentell auf den Willen bezogenen Tätigkeit abweicht. Zweitens aber hat dieser Titel zu gelten als Ausdruck einer kritischen Bewertung von Schopenhauers These einer Autonomie des ästhetischen Intellekts, die sich im Laufe der Untersuchungen dieses Werkes als fragwürdig erwiesen hat. Wahrhaft autonom kann eben nur der Wille selber sein. „Abnormität“ also als ein Abseits gegenüber derjenigen Norm, die es in einer korrekten Deutung von Schopenhauers Philosophie durchaus einzuhalten gilt.

Auf die systematische Abhandlung folgt dann in einem dritten und letzten Teil, der immerhin etwa die Hälfte des Bandes einnimmt, eine Reihe von Aufsätzen mit punktuellen Ausweitungen und Ergänzungen der Schopenhauerschen Ästhetik. Es gibt hier zwar keine systematische Verarbeitung im Zusammenhang mit der aufgestellten These, doch stehen diese Texte natürlich unter deren Einfluß, so daß dem Werk der einheitliche Rahmen nicht verlorengeht.

Bereits im ersten Beitrag, der den Titel „Schopenhauers Ästhetik im Verhältnis zu Nietzsche, Kant und Platon“ trägt, wird uns gezeigt, daß die These u. a. zu einer neuen Lektüre der Beziehung Schopenhauers zu Kant auf dem Gebiet des Ästhetischen führt. Heideggers Polarisierung der Theorien Kants und Schopenhauers erscheint demgemäß in einem neuen Licht. Seine Interpre-

tation ist nicht genügend offen für die grundlegenden Ambivalenzen der Schopenhauerschen Ästhetik, was zu einer einseitigen Betonung der passiven Rezeptivität des ästhetischen Subjekts führt. Der Heterogenität von Schopenhauers Denkansätzen kann nur eine differenzierte Analyse Rechnung tragen. Barbara Neymeyer zeigt, wie unterschiedliche Traditionsmuster diese Ästhetik prägen, wobei der Platonismus die Ausgangsposition liefert für Komponenten, die sich nicht harmonisch mit Kantischen Denkansätzen vereinen lassen. Auch Nietzsches Kritik an Schopenhauers ästhetischer Kontemplation wird von der Autorin unter den neuen, von ihr entwickelten Voraussetzungen beurteilt.

Alles in allem ein Buch, das fortan zum Grundbestand der Schopenhauer-Rezeption zählen dürfte. Es erweckt durchaus den Eindruck der Vollständigkeit in der Behandlung von Schopenhauers Ästhetik mitsamt ihren Implikationen. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Vorhandensein unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Argumentationsstränge und eines oft widersprüchlichen Vokabulars bei Schopenhauer ergeben, werden mit aller Schärfe und Genauigkeit geprüft. Das Hauptverdienst besteht wohl darin, daß es den einzelnen, häufig grundsätzlich untereinander divergierenden Thesen Schopenhauers mit größter Sorgfalt Rechnung trägt und zugleich ein kohärentes Schema entwickelt, das sie zu umfassen und aufzunehmen vermag.

Georges Goedert (Luxemburg)

Rüdiger Görner, *Nietzsches Kunst. Annäherungen an einen Denkartisten*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 2000, 363 S., ISBN 3-458-34310-5.

Mit einigem Recht misstraut die philosophische Klassikerinterpretation im Falle Nietzsches den Versuchen, das Werk und die Biographie des Denkers miteinander in allzu direkte Verbindung zu bringen. Zu zahlreich sind gerade bei diesem Meister der Inszenierung von Werk als Leben und von Leben als Werk die sekundärliterarischen Versuche, beides auf eine methodisch unreflektierte Art kurzzuschließen. So liefern manche ansonsten höchst ehrenwerten Nietzsche-Biographien philosophisch hanebüchene Werkinterpretationen und manche philosophischen Studien bestenfalls kuriose biographiexgetische Aperçus. Mit einem solchermaßen fundierten Misstrauen gegen den Biographismus in der Nietzsche-Forschung ge-

wappnet, nimmt man das Versprechen des Klappentextes im anzuzeigenden Buch, es versuche, „Nietzsches Kunstdenken nachzuzeichnen und auf seine Biographie zu beziehen“, mit Skepsis auf. Nun, um es vorwegzunehmen: Im Verlaufe der Lektüre von Görners Werk verflüchtigt sich nicht allein diese Skepsis, sondern auch jenes tiefverwurzelte Misstrauen, Werk und Biographie seien überhaupt nicht sauber zu synthetisieren. Görner hat es nicht auf irgendwelche biographischen Enthüllung abgesehen, um sie als Schlüssel für das Verständnis des Werkes zu verwenden, geschweige denn auf billige psychologische Weisheiten über die Ursachen von Nietzsches Schaffenskraft. Seine These ist es vielmehr, dass in Nietzsche – was heißt: in Nietzsches Werk – „die Intellektualität der Moderne in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit auf die Spitze getrieben“ sei – „nicht aber als reine Denkübung, sondern als gelebtes Denkkunstwerk“ (14). Diese These hat manche Ähnlichkeit mit derjenigen von Alexander Nehamas, nach dessen Studie *Nietzsche. Life as Literature* (Harvard 1985 u.ä., deutsch Göttingen 1991) Nietzsche aus sich selbst ein (philosophisches) Kunstwerk zu machen versuche. Leider fehlt bei Görner eine Auseinandersetzung mit Nehamas' zumindest in der angelsächsischen Nietzsche-Diskussion eifrig diskutiertem Ansatz (z. B. bei Leslie Paul Thiele oder Henry Staten), was man umso mehr bedauern muss, als der Verfasser – er ist Direktor des Institute of Germanic Studies der University of London und Professor an der Aston University in Birmingham – dazu prädestiniert wäre, die auseinanderdriftende britisch-amerikanische und kontinentaleuropäische Nietzsche-Forschung wieder zusammenzuführen.

Während Nehamas den literarischen Text als Nietzsches Weltmodell betrachtet und sich, von Derrida inspiriert, die Frage stellt, inwiefern Nietzsches Stilpluralismus als praktisch durchgeführter, antidogmatischer Perspektivismus doch noch die Konstruktion einer kohärenten literarischen Figur „Nietzsche“ ermögliche, rückt Görner den Zusammenhang von „Denkkunst“ und „Kunstdenken“ in den Vordergrund, ohne wie Nehamas all die Widersprüche in Nietzsches Denken als bloß scheinbar abzutun und sie in einem Nietzsches Werk überwölbenden Willen zur literarischen Selbstgestaltung zu nivellieren. Wenn Görner chronologisch Nietzsches Denkwege abschreitet, dann findet eine solche Nivellierung von Nietzsches ‚Projekt‘ zu einem einheitlichen, wenn auch stilpluralistischen Kunstwollen gerade nicht statt. Das mag nicht zuletzt daran liegen, dass Görners Paradigma für das Verständnis von

Nietzsches Werk nicht das literarische Selbster-schaffungsstreben, sondern die musikalische Disparität der auf diesen Denkwegen entstanden Schriften ist. Görner hegt nicht den Anspruch, die Chiffre „Nietzsche“ auf einen Generalnenner zu bringen (und sei dies auch ein poststrukturalistischer Generalnenner), sondern leistet selber mit großer schriftstellerischer Eleganz strenge Arbeit am Text. Bei allem Erstaunen über das ungeheure Ereignis „Nietzsche“ gerät er doch selber nie in nietzscheanischen Taumel, sondern hält eine wohlthuende Distanz nicht allein zu allerlei sekundärliterarischen Euphorien, sondern auch zu seinem Gegenstand selbst: „Nietzsche in Maßen, damit wir unser eigenes Maß ermitteln können.“ (15) Eine leitende Erkenntnis ist dabei zweifellos, dass sich Nietzsche selbst „trotz aller Maßlosigkeit seines eigenen Anspruchs auch auf Dosierungen verstand“ (17). In Dosen bekommt Görners Leser die Einsichten über das Kunstdenken eines Denkkünstlers verabreicht – diese Görnersche Dosierungskunst wird es denn auch sein, was die Aufmerksamkeit bis zur letzten Seite fesselt.

Auf der Suche nach der Biographie von Nietzsches Gedanken setzt Görner in Rücken, Naumburg und Schulpforta ein, um die autobiographischen Selbstverpuppungen als ersten Ausdruck eines Denkens, das sich als Kunst versteht, in den Blick zu bekommen. Welche Rolle die verschiedenen Künste in Nietzsches Jugend gespielt haben und wie sich sein zunächst reichlich klassizistischer, bald von Sallust, Hölderlin, Byron, Sophokles und schließlich Platon und Wagner transformierter Rezeptionsgeschmack entwickelt hat, wird ausführlich thematisiert, aber schon hier auf Nietzsches eigene literarischen und musikalischen Unternehmungen abgeblendet: Wie Sallust will Nietzsche kraft seines Stils handeln (vgl. 39). „Bei der Lektüre dieser ersten Aufzeichnungen glaubt man einen Menschen zu beobachten, der jeden Tag den Roman seiner eigenen Entwicklung weiterschreibt und weiterlebt“ (35). Schon wenn der junge Nietzsche über Kunst reflektiert, dann impliziert diese Reflexion Görners Analysen zufolge immer auch ein Nachdenken über das eigene Leben, das mehr und mehr als eine Art experimentelles Kunstwerk in den Blick der Selbstbetrachtung gerät. Dies demonstriert den hohen Intellektualitätsgrad von Nietzsches frühem Kunstverständnis. „Alles, was die Seele nicht reflektieren kann, trifft sie nie“, heißt es zu dieser Zeit (zitiert bei Görner, 68). Darob musste schließlich die Philologie und danach die Philosophie zur Kunst werden, was sich in den Bonner und Leipziger Studienjahren bereits deutlich vorankündigt.

Verwandelt sich die Philologie da zunächst in ein „Mittel zur geistigen Selbstdisziplinierung“ (83), das Nietzsche über den Mangel an eigenem Stil hinweghilft, so wird gerade durch diese Disziplinierung Nietzsches eigenen Stilen und eigenen Philosophien das Terrain geebnet.

Artikulieren sollte sich dieses Eigene schon in der Basler Antrittsvorlesung über Homer von 1869, auch wenn der Dunstkreis von Tribschen Nietzsches Schaffen, wie es in der *Geburt der Tragödie* manifest wird, zunächst in eine sehr einseitige Richtung treibt. Hier trägt Görners Methode, Nietzsche zu *verorten*, d. h. sein jeweiliges Denken in den Kontext der Orte zu stellen, an denen er sich gezwungenermaßen oder freiwillig aufgehalten hat, reiche Früchte. Es entsteht ein vielgestaltiges und doch nicht mit unnötigen Details überfrachtetes Bild der Horizonte, in denen Nietzsches Denken *realiter* stand, ohne dass deshalb dieses Denken auf die faktischen und biographischen Horizonte reduziert würde. Dafür liefern vor allem auch Görners sorgfältige Werkinterpretationen den Beweis. Mitunter wünschte man sich eine ausführlichere Begründung der hierbei geschöpften Einsichten, etwa im Fall der ästhetischen Kosmodizee der Tragödienschrift, die zwar etwas „Quasi-Ideologisches“ habe, jedoch keine „Ideologie der Kunst“ sei, sondern eine „Kunst des ideologischen Arguments“ ausdrücke (107). Aber gerade an dieser Stelle rekonstruiert Görner die Aporien von Nietzsches früher Kunstphilosophie bei aller Kürze höchst konzis.

Seiner Ausgangsfrage getreu, gewinnt in Görners Buch das Wie von Nietzsches Schreiben großes Gewicht. So wird die Kunst der Vorworte, des Präludierens ebenso ausgiebig erörtert wie Nietzsches Metapherngebrauch und Metapherndenken. Gerade mit letzterem (in *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) erteile sich Nietzsche „die Lizenz, seine eigenen Metaphern und Metonymien quasi beliebig zu ‚bewegen‘, ungeahnte ‚Relationen‘ herzustellen und das Gedachte ‚poetisch und rhetorisch‘ zu steigern“ (129). Damit einher gehen der kulturkritische Impetus des unzeitgemäßen Betrachters und sein Wunsch, selber zum *praeceptor Germaniae* zu avancieren. Den Übergang zu Nietzsches Freigeist-Phase markiert Görner mit einem ausführlichen Kapitel über „Stilfragen“, die in Nietzsches Denkästhetik wie in der Jugend nach wie vor dominierend sind. „Er *mußte* Stilist werden, um seine inneren Spannungen ‚übersetzen‘ zu können, *mußte* diese Spannungen auf ‚Zeichen‘ überleiten, damit er seine ‚Zustände‘ auszuhalten vermochte.“ (194)

Den Werken der Achtzigerjahre ist das letzte

Drittel von Görners Buch gewidmet – im Vergleich zum Vorangehenden vielleicht ein etwas zu knapp bemessener Raum, um all den ‚Hauptwerken‘ dieser Zeit auf die kunstdenkensrelevante Schliche zu kommen. Was sich im Umkreis der *Morgenröthe* als neuer Stil abzeichnet, als erster „Versuch einer Denkrevolution“ (216), wird bei *Zarathustra* ganz akut: Wissenschaft schlägt endgültig in Kunst um; es kommt zu einer „poetischen Steigerung des Denkens“ (234), die als solche Wissenschaft zu negieren droht, aber nur eines der Rollenspiele ist, in denen sich Nietzsche mehr und mehr gefällt. Dabei verschweigt Görner nicht, dass uns heute das „Pathos dieser philosophischen Dichtung nur noch schwer erträglich“ sei (248). Gerade bei der Diskussion der Werke aus den Achtzigerjahren zeigen sich die Vorteile von Görners leitmotivischem Verfahren, das ihn davon dispensiert, Buch für Buch, Abschnitt für Abschnitt durcharbeiten, und doch Wesentliches auf den Punkt bringt. Besonders augenfällig wird dies etwa im schönen Kapitel über „Sils-Maria oder das Denken einer Landschaft“ (251–267). Demgegenüber scheinen die expansiven Pläne, denen Nietzsche mit seinen Umwertungsplänen in den letzten Jahren seines Schaffens Nahrung gab, sich weniger leicht ins Projekt des Kunstdenkens einzufügen, ebensowenig wie die späten Streitschriften, namentlich die *Genealogie der Moral* und schließlich *Der Antichrist*. Freilich diagnostiziert Görner noch in Nietzsches spätem Denken ein „rivalisierendes Verhältnis von Macht und Kunst“ (278) – und auch bei diesen Erörterungen bleibt der biographische Kontext stets mitbedacht. In der ungeheuren expressiven Leistung von *Ecce homo* und selbst der sogenannten Wahnsinnszettel findet Görner einen Beweis mehr für die Konstanz von Nietzsches Kunstwillen und Kunstdenken. Auch hier wird offenkundig: Wer sich künftig mit Nietzsches Kunst des Denkens und Denken der Kunst beschäftigt, wird um Görners Buch schwerlich herumkommen.

Andreas Urs Sommer (Greifswald)

Erich Heintel, *Gesammelte Abhandlungen, Band 7 und 8: Zur Geschichte der Philosophie I und II, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 2000, 401 und 455 S., ISBN 3-7728-1894-3 und 3-7728-1895-1.*

Nur wenige Wochen nach dem Erscheinen der beiden Bände, am 25. November 2000, ist der Autor im Alter von 88 Jahren im niederösterrei-

chischen Schneeberg (Waldviertel) verstorben. Erich Heintel gehörte als Wiener Universitätslehrer, als fruchtbarer Autor<sup>1</sup>, als Begründer und langjähriger Herausgeber des „Wiener Jahrbuchs für Philosophie“, als Wissenschaftsorganisator und schlicht als Persönlichkeit über Jahrzehnte zu den prägenden Gestalten der Philosophie in Österreich – was jedoch nicht heißt, daß seine Stimme nicht auch andermorts Gehör und Beachtung gefunden hätte. Aus der Feder Kurt Walter Zeidlers liegt seit einigen Jahren eine Würdigung Heintels vor, die sein fundamentalphilosophisches Hauptanliegen unter dem Gesichtspunkt der systematischen Fortschreibung und zugleich Überwindung des Neukantianismus beleuchtet<sup>2</sup>. Seine philosophische Grundinspiration verdankte Heintel dem in transzendentalphilosophischer Deszendenz stehenden „monistischen Idealismus“ Robert Reiningers, durch den insbesondere sein frühes, unvollendet gebliebenes Programm einer „universalen Wissenschafts- und Kategorienlehre“ im Ausgang von einem „archimedischen Punkt“ irreduzibler subjektiver Selbstgewißheit noch bestimmt war. Zeidler hat herausgearbeitet, daß die Ablösung Heintels von Reiningers Ansatz, der im Zeichen einer Polarität von „zentraler“ (genuin philosophischer) und „peripherer“ (objektivierender) „Einstellung“ stand, sich aus der Einsicht ergab, daß das sich mit der produktiven Differenz beider Pole stellende Vermittlungsproblem nicht im „statischen“ Gefälle seiner Extreme zu belassen, sondern mit dialektischen Mitteln anzugehen war; durch den Einsatz dieser Mittel aber wurde zugleich die prinzipientheoretische Vorrangstellung der Subjektivität (des Fürmich der Wirklichkeit in zentraler Einstellung) relativiert. Einen Niederschlag bis hinein in neue Programme der akademischen Lehre fand diese Wendung zur Dialektik nach Heintels eigenen Worten darin, daß er, nachdem Reininger „mit seinem im wesentlichen von Kant und der Transzendentalphilosophie bestimmten Denken in der

<sup>1</sup> Vgl. das zum achtzigsten Geburtstag von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Schriftenverzeichnis: *Zum Lebenswerk Erich Heintels*. Veröffentlichungen – Selbstzeugnisse – Berichte (Wien 1992).

<sup>2</sup> K. W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönlwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels (Bonn 1995) 291–330.



österreichischen Philosophie neue Wege beschriften“ hatte (VII, 19), nun seinerseits „wohl zum erstenmal in Österreich im Laufe der Jahre so gut wie den ganzen deutschen Idealismus von Kant bis Hegel in einigen Vorlesungszyklen und in vielen Spezialvorlesungen dargestellt“ habe (VII, 41). Materialiter aber ging es, um eine Heintelsche Formel aufzugreifen, dabei zuletzt um die „notwendige Vermittlung von ontologischer (Aristotelismus) und transzendentalphilosophischer (Transzendentalismus) Tradition“ (VII, 106), oder, noch einmal kürzer, um das Problem „daseiender Transzendentalität“. Was Heintel erstrebte, war eine dialektische Aufarbeitung des „Affinitätsproblems“, der „Syngenesie“ von Sein und Denken (Platon), des Gleichklangs von Substanz und Subjekt (Hegel). Erwartet wurde die Lösung freilich nicht so sehr von einer beide Seiten noch einmal umgreifenden systematischen Synthese als vielmehr von einer problembewußten Komplementarisierung, einem methodisch eingesetzten Perspektivenwechsel, der sich je aus den jeweiligen Defiziten absolut gesetzter ontologischer oder transzendentaler Vermittlungsform begründet. Heintels „daseiende Transzendentalität“ ist daher nicht der Hegelsche sich selbst begreifende reale Begriff, dem sie der Sache nach nächstverwandt wäre; sie behält ein „existentielles“ Moment der Schwebe, auf das philosophisch zwar noch aufmerksam gemacht werden kann und soll, das aber von der Philosophie nicht eigentlich mehr eingeholt werden kann. Dialektik ist bei Heintel nicht „absolute Methode“; sie ist viel eher sokratisches Medium, den philosophischen Anspruch, den Anspruch freiheitlicher Humanität, unter Bedingungen begrifflich unabschließbarer Vermittlungen gerade im verantworteten λόγος διδόναι zu wahren.

Die neu erschienenen Bände enthalten 58 Beiträge, die unter philosophiegeschichtlichem Aspekt zusammengefaßt sind; zwingend ist diese Zuordnung nicht in allen Fällen, da die Fragestellungen des öfteren ebenso sehr, wenn nicht sogar in erster Linie systematischer Natur sind; Bd. VII enthält beispielsweise die weit ausholende, um Heintels fundamentalphilosophisches Hauptanliegen kreisende Abhandlung „Transzendentalphilosophie und Dialektik“ (VII, 82–108), Bd. VIII zwei Beiträge zur Theorie der Historie oder den die „daseiende Transzendentalität“ auch in pädagogischer Rücksicht fundierenden Aufsatz „Zum Begriff der Erziehungslehre im Rahmen der Freiheitlichkeit menschlicher Existenz“ (VIII, 266–285), der übrigens zu den letzten Arbeiten Heintels zählt – er ist 1998 erschienen. Außerdem wird

man sagen müssen, daß so, wie Heintel systematische Fragen stets im Zwiegespräch mit der Tradition diskutiert, er umgekehrt „Philosophiegeschichte“ niemals um ihrer selbst willen betrieben und vielmehr aller Musealisierung der „philosophia perennis ... als Historie ihrer selbst“ eine klare Absage erteilt hat (VII, 32). Entsprechend wird auch in den schwerpunktmäßig philosophiegeschichtlichen Beiträgen nicht eigentlich nur „über“ Philosophen gesprochen; die behandelten Denker werden vor allem als noch immer kräftige Stimmen in das fortlebende philosophische Gespräch verwickelt.

Bd. VII ist speziell der Philosophie in Österreich gewidmet, deren Wege und Wandlungen im 20. Jahrhundert in Abhandlungen und Berichten, aber auch in einer stattlichen Reihe von Einzelpersonen gewidmeten Würdigungen, Sammelbesprechungen und Nekrologien vergegenwärtigt werden. Der Personenkatalog reicht von Reininger, Hönigswald und Alois Höfler über Alois Dempf, Walther Schmied-Kowarzik, Friedrich Kainz und Victor Kraft bis zu Heintels eigenen Weggefährten Josef Derbolav, Alfred Stern und Franz Fischer sowie schließlich zu Wolfgang Stegmüller, dem Heintel für die Österreichische Akademie der Wissenschaften einen Nachruf gewidmet hat; Wittgenstein ist in drei, Spann in zwei Rezensionen präsent, im Anhang beigegeben ist zudem eine „Selbstdarstellung“ Heintels, die für eine 1977 erschienene Sammlung autobiographischer Skizzen des Meiner-Verlags verfaßt wurde. Da Heintel in der Mehrzahl der Fälle aus persönlicher Bekanntheit mit den Porträtierten schreibt, fließen in seine Darstellung gelegentlich eigene Erinnerungen, im Falle des früh aus dem Leben geschiedenen Denkers des „Sinns von Sinn“ Franz Fischer bei aller ausführlich-kritischen Würdigung seines reflexionsphilosophischen Ansatzes auch freundschaftliche Wärme ein.

In vier Überblicksbeiträgen zur österreichischen Philosophie im 20. Jahrhundert wird als Kulisse für die späteren Entwicklungen die Dominanz der Brentano-Schule „an den Hochschulen der österreichisch-ungarischen Monarchie und später auch der Ersten Republik Österreich“ angegeben; Heintel sieht einen Zusammenhang zwischen dem zumeist „analytischen Grundcharakter der österreichischen Philosophie“, der lange und teilweise noch immer verbreiteten Abwehr gegenüber Kant und dem deutschen Idealismus und der Hegemonie des „böhmischen Leibniz“ (VII, 38). Die Reduktionismen des Wiener Kreises, die an anderer Stelle auch in systematischem Zusammenhang erörtert werden (vgl. besonders VIII, 217–

222)<sup>3</sup>, waren von daher klimatisch ebenso begünstigt wie die folgenreichen Neuansätze Wittgensteins und Poppers oder die Position der „Erkenntnislehre“ Victor Krafts, die jedoch bei aller Nähe zum Wiener Kreis schon dank ihres Begriffs von Erkenntnis als „geistiger Handlung“ im Rahmen von vom Menschen gesteckter Ziele und Normen nicht eigentlich als Neopositivismus zu rubrizieren ist. Andere wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge ergeben sich von der Brentano-Schule aus zum „katholischen Existentialismus“, etwa demjenigen Leo Gabriels, zu dessen achtzigstem Geburtstag 1982 Heintel übrigens eine jetzt ebenfalls wiederabgedruckte weitere kritische Auseinandersetzung mit dem theologischen Nominalismus Karl Barths vorgelegt hat (VII, 187–201)<sup>4</sup>. Neben die Schulformationen, zu deren wichtigeren im Österreich des 20. Jahrhunderts zweifelsohne auch die Neuscholastik der Maréchal-Schule gehört (dem Namen Emerich Coreth konnte man auch in den früheren Bänden immer wieder begegnen) und die durch Reiningger um eine weitere Richtung bereichert wurden, traten jedoch immer auch eher individuelle Gestalten (wie Kainz oder der „Systemlogiker“ Franz Kröner) und regelrechte Denker auf eigene Faust (wie Ebner oder der philosophierende Stimmbildner Eduard Rossi<sup>5</sup>), die nicht unterschlagen werden. Erwähnt sei außerdem, daß zwei Beiträge auf die von Heintel von 1964 bis 1988 geleiteten jährlichen Treffen von Philosophen aus Ost und West in Stift Zwettl zurückblicken. Diese keineswegs immer nur harmonischen Tagungen, die, obwohl sie vom österreichischen Außenministerium gefördert wurden, mit Bedacht nicht im Rampenlicht einer größeren Öffentlichkeit stattfanden, bildeten eines der wenigen Foren, auf denen in der Zeit des „kalten Krieges“ überhaupt ein philosophischer Austausch über die Grenzen der politischen Blöcke hinweg stattfinden konnte. Heintel beklagt an anderer Stelle, daß in dem gleichen Maße, wie sich das philosophische Denken „heute“ (das heißt in diesem Falle: auch schon Ende der sechziger Jahre) als ein „Denken ohne Gewicht, ferne der Substanz der Dinge“, zeige und allenfalls noch die „Randgebiete“ des „weiten Raums der philosophia perennis“ besiedle, man auch auf die Neigung treffe, sich im etablierten „Sprachspiel“ der je eigenen Schule zu verbarrikadieren und eine „sprachliche Brücke“ über die zuletzt ideologischen Gräben hinweg gar nicht mehr erst zu vermissen (VII, 35. 31). Diese Diagnose hat, auch bei heute verschobenen Konstellationen, nicht unbedingt an Bedeutung verloren. Das Zwettler Projekt jedenfalls war in bezug auf wenigstens *einen* der

lange Zeit bestehenden, in diesem Fall sogar tödlichen Gräben das Angebot für einen aus dem Geist der Philosophie verantworteten Brückenschlag; ein Angebot, das übrigens auch die Tragfähigkeit der Sprache Hegels als eines hier letzten gemeinsamen Nenners erweisen konnte.

Der VIII. Band vereinigt eine Reihe ausführlicher Abhandlungen, die zum Teil in bekannten, einschlägigen Sammelbänden erschienen sind, mit mehreren umfangreichen Sammelbesprechungen, in denen Heintel den Werdegang der Meinerschen „Philosophischen Bibliothek“ kontinuierlich begleitet hat. Da es kaum sinnvoll sein kann, mit Ausführlichkeit Rezensionen zu rezensieren, sei hier nur darauf hingewiesen, daß eine dieser großen, für sich alleine 54 Seiten umfassenden Besprechungen nachgerade eine eigenständige, kritische Würdigung Leonard Nelsons enthält (VIII, 332–358). Die theoretische Philosophie Nelsons betreffend, arbeitet Heintel Nelsons Konzept einer apriorischen „unmittelbaren nichtanschaulichen Erkenntnis“ heraus, mit dem, vereinfachend gesprochen, Nelson die Vexierfrage, in welchem Sinne die Transzendentalphilosophie, die sich mit *Bedingungen* möglicher Erkenntnis befaßt, ihrerseits *Erkenntnis* enthalten könne, dahin beantwortet, daß die transzendente Erkenntnis ihren Gegenstand ebenso unmittelbar bei sich führe wie die Erkenntnis a posteriori den ihren (vgl. VIII, 338), also im Felde des Apriorischen tatsächlich Realerkenntnis sei. Heintel wendet gegen diesen „interessante[n] Versuch der Auflösung des transzendentalen Vermittlungsproblems“ jedoch ein, daß hier gleichwohl die unvermeidliche Frage nach dem „Zusammenkommen des so in nichtanschaulicher unmittelbarer Erkenntnis herausgestellten Apriori mit dem aposteriorisch Gegebenen selbst wieder die Frage nach der transzendentalen Synthesis auferstehen läßt“ (VIII, 340). An der praktischen Philosophie Nelsons werden verschiedene, auch utopistische Konsequenzen seiner im

<sup>3</sup> Vgl. ergänzend auch den frühen Aufsatz *Der „Wiener Kreis“ und die Dialektik der Erfahrung*, Gesammelte Abhandlungen I, 77–113.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch die Besprechung der Studien Heintels zu Theologie und Religionsphilosophie, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104/2 (1997), bes. 453.

<sup>5</sup> Zu dessen Würdigung vgl. auch das Geleitwort von A. Gehlen zu Rossis *Die Entstehung der Sprache und des menschlichen Geistes* (München 1962) sowie B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 1 (Frankfurt am Main 1964) 190–214.

Geiste von Jakob Friedrich Fries unternommenen Versuche der Überwindung des Kantischen „Formalismus“ verdeutlicht; so plädiert Nelson beispielsweise dafür, daß im Staat nur das „objektive Recht“, die durch keine „subjektiven Bestimmungsgründe“ korrumpierte „wissenschaftlich begründete Rechtsüberzeugung ... gesetzgebend sein“ soll, eine Position, die Heintel einen „eigentümliche[n] ‚Platonismus‘“ nennt (VIII, 350). – Die in dem Band enthaltenen eigentlichen Aufsätze dokumentieren in der Hauptsache Facetten einer problemgeschichtlichen Vertiefung des bereits vorgestellten Zielpunkts aller philosophischen Bemühungen Heintels, der „daseienden Transzendentalität“. Die oben erwähnte Differenz zu Hegel kommt in den angesichts der Wucht und Zentralität des diesbezüglichen Hegelschen Anspruchs leider nur allzu knappen Ausführungen des Beitrags „Aristotelismus und Transzendentalismus im ‚Begriff‘ bei Hegel“ (VIII, 111–118) zum Ausdruck; Heintel wirft Hegel ein fallweises Changieren zwischen substantieller und subjektiver Bedeutung im Begriff des Begriffs vor, übersieht allerdings, daß es bei Hegel einen „objektiv-metaphysischen“ Ordo-Gedanken oder auch eine gleichfalls dogmatisch angesetzte „Entelechie“ im aristotelischen Sinne von vornherein nicht mehr gibt. Das Substantielle, das „an sich“ oder in einem seinslogischen Sinne „für sich“ Seiende, gehört bei Hegel zwar in der Tat zu den entscheidenden Konstituentien der „Wahrheit“ des Begriffs, der ohne es in transzendentaler Formalität verharrte. Aber es gehört ihm schon als *Moment* seiner selbst, seiner sich zu sich selbst entschließenden Freiheit, es gehört ihm als Anderes seiner selbst, als ihn selbst vermittelnde Differenz an. Es ist bezeichnend, daß Heintel, für den es, während Hegel „Welt als Geist“ (Klaus Hartmann) zu denken versucht hat, bei einer „ersten“ Andersheit von Ich und Welt gegeneinander bleibt, angesichts der so perennierenden Unvermitteltheit zuletzt an das „Gewissen“ appelliert (VIII, 118); Heintel bestätigt damit den „existentiellen“ Zug in seiner Auslegung „daseiender Transzendentalität“. Unproblematischer ist zweifelsohne die Diskussion des „Faktums“ des „zweifachen Ich“ bei Kant (VIII, 159–186), die das sich bei Kant stellende und bekanntlich folgenreich gewordene Problem der Differenzstruktur des Selbstbewußtseins auf die Grundpolarität von „objektiver“ In-sichvermitteltheit und „subjektiver“ Sichvermittlung bezieht. Wenn bereits dieser Aufsatz deutlich macht, daß die hier virulenten Fragen eine nicht-nominalistische Beantwortung des Universalienproblems erfordern, so wird die Unhintergebar-

keit des „realistischen“ Anliegens in Beiträgen wie „Die naturrechtliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition“ (VIII, 119–135) und insbesondere auch „Einheit“ als philosophisches Problem“ (VIII, 136–158) weiter entfaltet. Religionsphilosophisch ausgerichtet ist Heintels Vortrag „Gewißheit und Wahrheit bei Fichte“ (VIII, 187–205) von der Rammenauer Fichte-Tagung 1992, der sich unter anderem den Stufen menschlicher Freiheitlichkeit im Anschluß an Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“ zuwendet; ebenfalls in den religionsphilosophischen Themenkreis gehören der Luther-Vortrag „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (VIII, 38–46) oder auch eine Abhandlung zur „Positivität des Christentums in Hegels Religionsphilosophie“ (VIII, 232–250), die das entsprechende Hegelsche Problem im Ausgang von der durch die Aufklärung (bei Lessing) geschaffenen Situation entfaltet und dann zum späten Schelling hinlenkt.

Eine Merkwürdigkeit erwartet den Leser übrigens bei dem Aufsatz „Einige Gedanken zur Logik der Dialektik“ (VIII, 47–63), der als einziger der gebotenen Texte in den „Quellennachweisen“ am Ende des Bandes fehlt und zu dem auch die „Vorbemerkung“ an seinem Beginn keinen weiteren Aufschluß gibt. Der Text ist seiner inhaltlichen Dichte und stilistischen Ausgewogenheit nach leicht dem „mittleren Heintel“ zuzuordnen; geht man dieser Fährte nach, stellt man fest, daß es sich um einen nur unwesentlich überarbeiteten Wiederabdruck des § 12 aus Heintels Hauptwerk, den „Labyrinthen“, handelt<sup>6</sup>. Ein Einwand gegen die Qualität des Textes ist dies selbstverständlich nicht; im Gegenteil wäre ihm zu bescheinigen, daß er als fundierte Hinführung zu den Fragen der Dialektik (etwa auch in akademischen Lehrveranstaltungen) mit Sicherheit gute Dienste leisten kann. Überhaupt mag diese Besprechung mit dem Wunsch schließen, daß Heintels Arbeiten das Gespräch mit einer unverkürzten „*philosophia perennis*“, das sie selbst gesucht und aus dem sie gelebt haben, auch nach dem Tod ihres Verfassers noch lange inspirieren mögen. Sehr viele gleichgewichtige Alternativen zu einem Philosophieren, wie es hier vertreten wurde, sind derzeit jedenfalls nicht in Sicht.

Thomas Sören Hoffmann (Bonn)

<sup>6</sup> Vgl. E. Heintel, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens. Erster (einzig erschienener) Band (Wien/München 1968) dort 256–283.

Michael Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 38), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 434 S., ISBN 3-16-147194-6.*

Friedrich Schleiermacher hatte der modernen protestantischen Theologie das Diktum von jenem schon sprichwörtlichen ‚Knoten der Geschichte‘ ins Stammbuch geschrieben, der am Ende nicht „so auseinander gehen“ soll, „das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben“ (Friedrich Schleiermacher, *Zweites Sendschreiben an Lücke*). Die Einlösung dieses Programms impliziert eine Differenzierung zwischen einer als Kulturtheorie durchgeführten philosophischen Ethik und einer religiösen Dogmatik. In dieser Unterscheidung manifestiert sich die Überzeugung Schleiermachers, daß eine Bestimmung der Identität des protestantischen Christentums unter den Bedingungen der modernen Kultur eine Theorie der gegenwärtigen Lebenswelt der Religion voraussetzt. Die Kulturbedeutung der Religion ließ sich für Schleiermacher nur noch in der Doppelgestalt von Kulturtheorie und Dogmatik reflektieren. Der von der sogenannten Dialektischen Theologie nach dem 1. Weltkrieg proklamierte Auszug der Theologie aus der Religionsphilosophie sistierte lediglich die mit dem Kulturthema gestellten Probleme, löste sie aber nicht. In den Debatten um die Relevanz der christlichen Religion in einer pluralistischen Kultur kehrten die von der Dialektischen Theologie verdrängten Problemstellungen wieder. Dies belegen nicht nur die jüngsten Auseinandersetzungen um das Kreuzifix oder um den konfessionellen Religionsunterricht, sondern vor allem der verstärkte Legitimationsdruck, denen die Kirchen in der Gesellschaft sowie die Theologischen Fakultäten an den Universitäten unterliegen.

Der „Wiederkehr des Kulturthemas“ (3) sowie deren Konsequenzen für die systematische Theologie widmet sich die 1997 vorgelegte Frankfurter Habilitationsschrift von Michael Moxter, die nun unter dem Titel *Kultur als Lebenswelt* vorliegt. Kultur als Lebenswelt – dieser Titel ist durchaus als Programmformel zu verstehen. Hinter ihm verbirgt sich nichts geringeres als ein Gegenprogramm mit einer doppelten Stoßrichtung. Einerseits werden nämlich solche systematisch theologischen Konzeptionen kritisiert, welche die Aufgabe der Theologie rein binnentheologisch angehen und Abstand von der Aufgabe einer Vermittlung der Dogmatik mit der gegenwärtigen Lebenswelt der Religion halten (213). Und ander-

erseits ist mit diesem Programm eine Kritik an systematisch theologischen Konzeptionen verbunden, die ihren Ausgang von einer spekulativen Theorie des Absoluten nehmen und den Übergang zur Dogmatik durch geschichtstheologische Erwägungen gewinnen. In der Absage an einen spekulativ gewonnenen Einheitsbegriff, wie ihn schon die Formel ‚Lebenswelt‘ enthält, artikuliert sich die Überzeugung Moxters, daß derartige Einheitsbegriffe den inzwischen erreichten Differenzierungsgrad der modernen Kultur überspringen (365; 375). Der Titel ‚Lebenswelt‘ signalisiert damit ein solches Programm, das seinen Ausgang nicht von einem starken Einheitsbegriff nimmt, sondern von einem ‚Boden‘, der immer schon mit im Spiel ist und der „nicht übersprungen werden kann, solange es um die Verstehbarkeit menschlicher Handlungen geht“ (5). Die Lebenswelt, verstanden als das „Stillschweigende“ (297), tritt somit an die Funktionsstelle des Absoluten.

Mit der phänomenologischen Perspektive, welche der Titel *Lebenswelt* signalisiert, wäre jedoch das Programm von Moxter nur sehr unzureichend beschrieben. Die phänomenologische Reflexion des Kulturthemas wird nämlich um eine semiotische Perspektive erweitert, so daß es zu einer wechselseitigen Explikation von Phänomenologie und Semiotik kommen soll (337; 408). Demzufolge ist der zentrale Bezugspunkt von Moxter weder nur die Phänomenologie Edmund Husserls, noch die Semiotik von Charles S. Peirce, sondern die Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer.

Das Programm einer phänomenologisch-semiotischen Kulturtheologie wird von Moxter in vier Kapiteln entfaltet. Ihren Ausgang nimmt die Studie nicht bei den Exponenten des sogenannten Kulturprotestantismus, sondern bei Autoren, die ihre eigene theologische Konzeption im Gestus der Überwindung des Kulturprotestantismus artikulierten, nämlich bei Paul Tillich (13–101) und Karl Barth (174–273). Der Übergang von der Rekonstruktion von Tillichs Theologie der Kultur zu der Kulturtheologie Barths geschieht durch eine Rekonstruktion der Kulturphänomenologie Ernst Cassirers (102–173). Cassirer liefert zum einen die theoretischen Voraussetzungen der Kritik der Grundbegriffe Tillichs und repräsentiert zum anderen eine solche Gestalt von Philosophie, die als Weiterentwicklung der philosophischen Konzeption gelesen werden kann, von der Barth seinen Ausgang nahm (vgl. 7). Darüber hinaus gewinnt Moxter in der Rekonstruktion von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen die Leitbegriffe, die seinem im vierten Kapitel – vor allem in Aus-

einandersetzung mit Wolfhart Pannenberg – explizierten Programm einer Kulturtheologie zugrunde liegen (274–409).

Auf dem Hintergrund des Programms einer phänomenologisch-semiotischen Kulturtheorie verwundert es nicht, daß sowohl Tillich als auch Barth der Einwand einer Phänomenologievergessenheit trifft, bzw. die Phänomenologie als eine Alternative eingeführt wird, welche es erlauben soll, die Theorieprobleme der genannten Autoren zu lösen (47; 217). Tillichs Kulturtheologie, so Moxter, leide durchgängig daran, daß er die richtig gesehenen Phänomene, insbesondere den „sich in symbolischen Formen vermittelnden Kulturprozeß“, „mit unzulänglichen Mitteln“ (86) expliziert. Diese unzulänglichen Explikationsmittel gründen vor allem in der realistischen Ontologie Tillichs, die damit rechne, daß die Symbole sich in einem realistischen Referenten erfüllen. Aus diesem Grund sei Tillichs Symbolbegriff nicht nur mit der problematischen Unterscheidung von Zeichen und Symbol belastet, sondern auch mit einer ontologischen Differenz von *signum* und *res* (24). In dieser ontologischen Differenz, welche Tillich zwischen Symbol und Symbolisiertem aufmacht, zeige sich letztlich ein unzureichender Begriff von Repräsentation (65). Es sind diese unzureichenden begrifflichen Mittel sowie der mit diesen verbundene problematische transzendente Realismus, der Tillichs Programm einer Kulturtheologie hintertreibt. Damit stellt sich die Aufgabe, die ontologische Rahmentheorie Tillichs durch eine semiotische bzw. phänomenologische Rahmentheorie zu ersetzen. Nur durch eine derartige Reformulierung können dessen kulturtheologische Intentionen angemessen gewahrt werden. Dabei zeige sich, daß der insbesondere für Tillichs frühe Theologie als Explikationsrahmen dienende Sinnbegriff nicht nur anschlussfähig ist an das phänomenologische Konzept der Lebenswelt, sondern daß er in diesem Rahmen allein angemessen zu explizieren ist (87 ff.). Die für eine elaborierte Kulturtheologie zentrale Erkenntnis Tillichs besteht demzufolge darin, „daß die Kultur eines Horizontes bedarf, der prinzipiell nicht umgrenzt werden kann“ (101). Freilich, auch diese Erkenntnis wird nur dann nicht verspielt, wenn sie in dem Rahmen einer phänomenologisch-semiotischen Theorie reformuliert wird. Diese kulturtheoretische Alternative zu begründen, ist das Ziel der Rekonstruktion der Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer.

Cassirers Kulturphilosophie zeichne sich durch die Verbindung einer (neu)kantianischen mit einer phänomenologischen Perspektive aus. Aus dieser

Verbindung ergibt sich die zentrale Stellung des Repräsentationsbegriffs in Cassirers Philosophie. In ihm ist Husserls Grundbegriff der Intentionalität aufgenommen, den Cassirer als Darstellungsverhältnis interpretiert (120). Der Explikation dieses Begriffs kommt insofern eine Schlüsselfunktion zu, da er von Moxter als der „eigentlich[.] Fluchtpunkt einer Kulturphänomenologie“ (121) begriffen wird (vgl. 326). Denn durch die Reformulierung von Husserls Grundbegriff als Darstellungsverhältnis wird Cassirers Philosophie anschlussfähig an eine Zeichentheorie, die mit dreistelligen Relationen arbeitet. Mit dieser zeichentheoretischen Perspektive, die sich aus Cassirers Husserlrezeption ergibt, ist der Gedanke der Kontinuität des Zeichenprozesses verbunden, demzufolge das Zeichen nicht zugunsten eines zeichenfreien Zugangs zur Wirklichkeit unterschritten werden kann, sondern das Zeichen nur durch andere Zeichen interpretiert werden kann. Dieses Überschreiten des jeweiligen Zeichens zu einem anderen stellt die spezifische Weise von Transzendenz dar, die das Repräsentationsverhältnis bereits impliziert (137). Sie fußt auf dem mit jedem Zeichen schon mitgesetzten Bedeutungsüberschuß (142). Kontinuität kommt damit als Variation des Zeichenprozesses in den Blick, so daß Differenz zur Bedingung von Kontinuität wird. Die in der Auseinandersetzung mit Cassirer gewonnenen Begriffe Repräsentation, Kontinuität und Variation stellen die Leitkategorien einer phänomenologisch-semiotischen Kulturtheorie dar, die als eine tragfähige „Alternative zu Tillichs Grundüberzeugung“ (148) auftreten kann.

Auf dem mit Cassirer erreichten Niveau einer Kulturphänomenologie verwundert es etwas, daß nun noch ein Durchgang durch die Kulturtheologie Barths folgt. Dies um so mehr, als die Akten über Barth schon in dem Einleitungsteil scheinbar geschlossen werden, da diesem bescheinigt wird, daß die Unbestimmtheit des Kulturbegriffs von Hermann Cohen im Vergleich zu Cassirer sich auch „als Defizite in diejenige systematisch-theologische Argumentation ein[lagert], die sich mit dem Namen Karl Barths verbindet“ (174). Der cohensche Mangel, der sich in Barths Theologie einlagere, besteht in der Phänomenologievergessenheit bzw. einem „nicht-phänomenologischen Zugang“ (179) zum Kulturthema und einem daraus resultierenden einseitig normativen Kulturbegriff (234; 245). Im Gefolge Cohens trifft dann auch Barth der Einwand, mit einem „einseitig bestimmten, weil vorphänomenologischen Phänomenbegriff“ (221) zu operieren, demzufolge Barth als Phänomen nur das „bloß Historische[.] oder bloß

Psychologische[...]“ begreifen kann, „das gegenüber dem Eigentlichen bzw. gegenüber der Offenbarung opak bleibt“ (217). Der Einwand der Phänomenologievergessenheit Barths zielt jedoch nicht nur auf ein unzureichendes Verständnis von Phänomenologie, sondern auch darauf, daß Barth Begründungsprobleme allein „als eine Frage der Gewißheit des christlichen Selbstbewußtseins“ (213) thematisiert und sich damit von den Begründungsproblemen der Theologie unter den Bedingungen der Moderne suspendiert.

Nach dem kritischen Durchgang durch die Theologie Barths ist der Leser freilich erstaunt, daß sich der Vorhang noch einmal zu einem zweiten Akt öffnet (vgl. auch 6 Anm. 18). Das Nadelöhr der phänomenologisch-semiotischen Kritik passiert Barths Offenbarungsbegriff, der auf einem Begriff der Zeichenrepräsentation fußt (265). Barths Verständnis von Repräsentation und Kontinuität, durch Cohen belehrt und auf dem Hintergrund der Einsichten Cassirers durch Moxter reformuliert, zeichne sich gegenüber dem Symbolbegriff Tillichs dadurch aus, daß es „nicht ontologisch fundiert, sondern pragmatisch interpretiert“ (260) wird. Weiterhin ist es der trinitätstheologische Rahmen von Barths offenbarungstheologischer Zeichentheorie, welchem eine zentrale Funktion für das von Moxter konzipierte Programm ‚Kultur als Lebenswelt‘ zukommt (270 ff.).

Der Skizzierung des Programms einer semiotisch-phänomenologischen Kulturtheologie ist das vierte Kapitel der Studie gewidmet. Die Leitkategorie dieser Kulturtheologie ist ein strikt phänomenologisch gefäßer Begriff der Lebenswelt. Diesem obliegt nicht nur die Vermittlung von religionsphilosophischer und dogmatischer Perspektive, sondern in diesem zentriert sich das Gegenprogramm zu einer spekulativen Theorie des Absoluten. Mit der Lebenswelt wird auf eine begriffliche Einheitskonstruktion verzichtet und auf eine solche Instanz recurriert, die nicht nur „allen Ausdifferenzierungen vorausgeht“ (288), sondern die auch soviel Einheitlichkeit stiftet, wie für eine gehaltvolle Kulturtheorie benötigt wird. Die Leistung der Lebenswelt ist somit nicht nach der Maßgabe des Begriffs zu bestimmen, sondern als ein unthematischer Hintergrund von „nicht-ausdrückliche[n] Gewißheiten“ (292), die immer schon in Anspruch genommen werden und die diesseits aller Geltungsreflexionen lebensweltliche Orientierung ermöglichen. Die grundbegriffliche Umstellung von einer spekulativen Theorie des Absoluten auf eine Theorie der Lebenswelt beerbt auch das Thema des Aufbaus von Be-

stimmtheit. In dieser kann es freilich nur so in den Blick kommen, daß sich Bestimmtheit aus konstitutiver Unbestimmtheit aufbaut. Die Bestimmtheit des Begriffs ist damit nur auf dem Hintergrund eines bleibenden Horizonts von Unbestimmtheit zu haben. Es ist dieses Phänomen des Bedeutungsüberschusses, des in jeder Bestimmung mitgesetzten ‚Mehr‘, an dem Moxters Kulturphänomenologie interessiert ist und welches einer semiotischen Explikation nicht nur bedürftig, sondern auch fähig ist (305; 317; 325). Die zeichentheoretische Rekonstruktion des phänomenologischen Konzepts der Lebenswelt zielt auf eine kategoriale Klärung von deren Struktur sowie auf die Ausarbeitung des Gedankens, daß Kontinuität Differenz zur Bedingung hat.

Die phänomenologisch-semiotische Kulturtheorie Moxters begreift Kultur als einen Zeichenprozeß, der horionthaft strukturiert ist (309). Damit setzt sie auf Differenz und Pluralität, die nicht durch begriffliche Einheits- oder Totalitätskonzepte übergriffen werden können. In den Blick kommt dadurch ein gehaltvolles Verständnis von Kultur, welches nicht an einem einseitig normativen Begriff von Kultur orientiert ist (8 ff.). Der Differenzgewinn, der mit dem systematischen Ausgang von einer Theorie der Lebenswelt verbunden ist, schlägt sich auch in der Konzeption der religiösen Dogmatik nieder. Hieraus ergeben sich nicht unerhebliche Konsequenzen für diese selbst. Um einseitigen Reduktionen zu entgehen, plädiert Moxter für einen trinitarischen Rahmen der dogmatischen Reflexion der Lebenswelt. Verbunden damit ist nicht nur eine Verabschiedung der Alternative von ambivalenter Lebenswelt und dogmatischer Eindeutigkeit des christlichen Glaubens (388), sondern vielmehr eine Differenzsteigerung innerhalb der religiösen Dogmatik selbst. Indem nämlich das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie als ein unreduzierbares Verhältnis von Bestimmtheit und Unbestimmtheit ausgelegt wird, wird Variation zur Bedingung der Kontinuität dogmatischer Darstellungen des Christentums. Die Unbestimmtheit dogmatischer Begriffe ist damit gleichsam die Bedingung ihrer Rezeption, die sich als Kunst der Kombination gestaltet. Heterodoxie, ein Schlüsselbegriff Schleiermachers, wird damit zur Leitkategorie der Bearbeitung des Darstellungsproblems einer Dogmatik, die sich im „Ineinander von Abbau und Aufbau symbolischer Formen“ (395) vollzieht.

Kultur als Lebenswelt, hinter dieser Formel verbirgt sich ein anspruchsvolles systematisch-theologisches Programm. Dieses wird in der lesenswerten Studie auf einem durchgängig hohen

Niveau und mit gedanklicher Konsequenz durchgeführt. Es zielt auf die Wahrnehmung der Kulturbedeutung des Protestantismus in einer ausdifferenzierten modernen Kultur. Diese ist freilich weder zum Nulltarif noch durch Entdifferenzierungsstrategien zu haben, sondern nur durch eine Steigerung der theologischen Selbstdeutungskompetenz des Protestantismus.

*Christian Danz (Jena)*

*Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit, hrsg. von Dean Komel (= Edition Phainomena, Bd. 12), Nova revija, Ljubljana 1999, 256 S., ISBN 961-6017-92-6.*

### I.

Im „November 1997 fand in Ljubljana die Tagung *Blickbahn, Fragen und Botschaft von Heideggers ‚Sein und Zeit‘* statt. Anlässlich des 70. Jahrestages des Erscheinens von *Sein und Zeit* und anlässlich seiner Übersetzung ins Slowenische“ (7) wurden die hier gesammelten 15 Vorträge gehalten. „Anfang der 60er Jahre kollidierten die ersten Kommentare und Übersetzungen von Heideggers Schriften ins Slowenische mit dem Versuch einer kritischen Auseinandersetzung der jüngeren Generation von Intellektuellen und Künstlern mit der offiziellen sozialistischen Ideologie. Das Denken Heideggers wurde so zum zentralen Topos in Fragen der Ideologie, des Nihilismus, der Kunst, der Religionserfahrung, der nationalen Identität, der Demokratie und der individuellen Freiheit.“ (7)

Die Autoren stellen sich den zeitkritischen Problemen, zu denen Heidegger Antworten wie besonders Fragen hat. Das zeitkritische Movimento spitzt sich bei Peter Trawny (Wuppertal) zu, der „Die Armut der Geschichte“ gegen die neuzeitliche und in der heutigen Globalisierung sich ausbauende „Gesellschaft der Eigentümer“ (Hegel) wendet. Bemerkenswert, wie hier *Hegel und Heidegger* ins Gespräch gebracht werden, zumal Hegel bei Heidegger selbst als Vollender der Metaphysik ein Antipode ist. „Wer kann auf eine einzige Idee des 20. Jahrhunderts zeigen, die nicht im Hegelschen Denken schon anwesend ist? Was geschieht zum Beispiel anderes in der vollkommenen Verfügungsgewalt der Informationsmedien wie der des Computers als der Vollzug einer ‚absoluten Gegenwart‘?“ (224f.) Dabei wurde in Deutschland kürzlich die wichtigstuerische Frage

gestellt, ob Hegel überhaupt ein Philosoph sei. Das „System der Bedürfnisse“ (Hegel) rumort im heutigen Diskursgebaren, welches die „Grundbedürfnisse“ herausdestillieren will. Das einzige Interesse des Internets ist die Produktion, Lieferbarkeit, Bestellung von allem. Hier trifft Heideggers Name für das Wesen der Technik: „Im ‚Ge-Stell‘ ist ausnahmslos Alles verfügbar.“ (231) Es wird hier auch Nietzsche zitiert und dessen Wort von der „Maximal-Ökonomie des Verbrauchs“ (232). Diese Maximalökonomie haben wir in der Globalisierung der Ökonomie. Was herauschaut letztlich ist der Nihilismus, ist alles und nichts zugleich. „Dafür inszeniert das ‚Ge-Stell‘ jene Schauspiele der Werbung, der Mode, des Films, der Medien. Gleichzeitig muß es immer Ärmere geben, damit der ‚Reichtum‘ die Verheißung bleibt.“ (239) Ich habe aus dieser Abhandlung nur Zeitkritisches zitiert, was aber wohl dem Thema „Armut der Geschichte“ entspricht. Aber gibt es diese Geschichte, kann es sie noch geben?

Man könnte die Antwort beim ersten, von Dean Komel geschriebenen Artikel finden: „Das Geheimnis des Begegnens“. Da erfährt man, was auch alle weiteren Artikel mehr oder weniger auszeichnet, daß der Autor mit dem ganzen Denken Heideggers vertraut ist. Ins Geheimnis des Begegnens kommen wir, wenn wir zu den Sachen selbst uns hinwenden. Beim Begegnen geht es nicht um Gegenstände, auch wenn im Wort selbst die „Präposition ‚gegen‘“ (14) steckt, sondern einmal um die Unterscheidung – im Gegensatz zu vielen Meinungen und auch der Wissenschaft – von Gegenstand und Gegend, und zum anderen, daß wir uns auf Begegnungen einlassen. Dazu braucht es weniger Willen als Gelassenheit (vgl. 20). Gegen den Willen zum Gegenstand steht hier „die Gelassenheit zur Gegend“ (20), und es wird zitiert aus Heideggers „Zur Erörterung der Gelassenheit“: „Gegenen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile“ (20), wozu Komel dann bemerkt: „Dieser Satz spricht von der umgekehrten, von uns weggewandten Seite, das phänomenologische Prinzip ‚Zu den Sachen selbst!‘ aus. Das weite Beruhen in der Weile eröffnet einen Weg des Denkens, der unermesslich reicher ist, als die Methode der Wissenschaft.“ (20) Der Wille zur Macht macht uns reich an Gegenständen, das „Geheimnis des Begegnens“ führt uns in die „Armut der Welt“ (20). „Die Armut der Welt zeigt sich einerseits im Verschwinden der Heimwelt, andererseits in der Vertreibung des Fremden.“ (20) Komel, der uns in die Welt, in das Geheimnis der Begegnung zu führen versucht, endet mit dem Hinweis auf die wachsende Erfahrung der Scham-

losigkeit. „Mit dem wachsenden Bedürfnis nach Transparenz von jedem und jeglichem, das die Welt anscheinend sauber macht, verschwindet auch das Gefühl der Scham und die Unverschämtheit wächst.“ (21) Wie gibt es noch Begegnung, wenn „die Wüste wächst“ (Nietzsche)?

Zumindest seit Platon gehört zum Kern des Philosophierens der Zusammenhang von Philosophie und Zeitkritik. Dazu von Robert Petkovšek (Ljubljana) „Platon in *Sein und Zeit*“ (119–140) und Franci Zore (Ljubljana) „Platonische Aporie des Seienden als Ausgangspunkt von Heideggers *Sein und Zeit*“ (141–148), wache Studien zu Sachzusammenhängen. „In *Sein und Zeit* findet sich die fast wörtliche Wiederholung der berühmten Stelle aus Platons *Staat* (509b): ‚Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht ‚geringer‘ als das, was ihm entspringt, sondern *er überragt es vorgängig an Mächtigkeit* (Herv. d. Verf.), und alles ‚Entspringen‘ im ontologischen Felde ist Degeneration“ (140).

## II.

Es zeigt sich eine bemerkenswerte Systematik vom ersten zum letzten Beitrag. Zu Beginn die Eröffnung, der Anfang von Mensch und Sein, dann bei Reiner Turmher (Innsbruck) geht es um „Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers nach *Sein und Zeit*“ (23–38) und bei Dietmar Koch (Tübingen) um „Kehrtwendungen im Denken Heideggers [...] die Abwendung vom fundamentalontologischen-existenzialen Ansatz und die Zuwendung zum altheiologischen Grundverhältnis des Seins selbst“ (48). Damit ist das Thema Heidegger vorbereitet und kann ins Zentrum stoßen, nämlich die Seinsfrage auf den Punkt gebracht werden: „Pavel Kouba (Prag): Der Sinn der Anwesenheit“ (57–72) bzw. Valentin Hribar (Ljubljana): „Die Frage nach dem Sein als Präsenz“ (73–82). „Kann man die Antwort auf die Frage nach dem *Sinn* von Sein auf die Antwort auf die Frage nach der *Bedeutung* des Wortes Sein reduzieren?“ (73). Es schließt sich an Valentin Kalan mit dem Thema „Seele und Dasein“ (97–118), womit er systematisch aus dem Gesamtwerk von Heidegger der These von Aristoteles nachspürt, daß „die Seele (des Menschen) in gewisser Weise das Seiende/in seiner Gesamtheit/ ist“ (99). Pavel Kouba kann „die ontologische Gleichursprünglichkeit der beiden Anwesenheitsaspekte“ (72) recht plastisch-phänomenologisch vor Augen führen: „Stehen wir in einem abgelegenen Dorfwinkel, wo wir vor Jahrzehnten unsere Kindheit verbracht haben, so stehen wir auf demselben Ort,

und all die Bewegungen, die inzwischen vergangen, sind nicht mehr als eine verschwindende Geste; und doch sind sie zugleich die unumstößliche und unumkehrbare Wirklichkeit eines Lebenswegs. Wir stehen also auf demselben Ort und sind da-bei unermeßlich weit. Daß das eine nicht ohne das andere möglich ist, darin liegt die Endlichkeit des In-der-Welt-seins.“ (72)

Mario Ruggenini (Venedig) „Existenz und Seinsverständnis“ (83–96) überlegt „Das Problem einer hermeneutischen Phänomenologie nach *Sein und Zeit*“, während Željko Pavić (Zagreb) auf „Heideggers frühe Zugänge zur Hermeneutik Schleiermachers“ zurückgeht (149–181). Andrina Tonkli-Komel (Ljubljana) fragt in „Das Geflecht von Sprache und Zeit“ (181–190) nach der Zeitlichkeit der Rede, dem sich systematisch Damir Barbarić (Zagreb) „Verlorene Gegenwart“ anschließt (181–190). Es geht um Zeit als Endlichkeit, Ende wie Anfang, Anfänglichkeit. Dies konzentriert sich im Augenblick. Deshalb zur „Rolle des Augenblicks in *Sein und Zeit*“. Dann fragt Heinrich Hüni (Wuppertal) „Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte?“ (203–214). Der Weg der Phänomenologie ist letztlich ein Weg zur Geschichte. Die Sache selbst ist die Geschichte. „Denn wie die Welt ist die Geschichte der Welt das Geschehen, in dem das Dasein allein zu sich selbst finden kann.“ (214) Schließlich Peter Trawny „Die Armut der Geschichte“ (215–240), und der Band endet mit Ivan Urbančić (Ljubljana) „Interpretieren und/oder Denken“ (241–251). Zu den Sachen selbst, begegnen, Geheimnis der Begegnung. „In diesem Beitrag wird angedeutet, was für uns heute das erste, einzige, unausweichliche Zu-Denkende ist [...]. Also ist das nicht der schwankende Gang Heideggers auf seinen vielfältigen Wegen, welche doch seinen Weg zum anderen Anfang durchblicken lassen. Das Erforschen dieses seines Ganges ist gut, aber doch nicht das Erste. Und auch bei *diesem* Forschen und Interpretieren kommt es auf das weltgeschichtliche *Wie* an.“ (250)

Urbančić möchte mit Heidegger über diesen Ansatz hinaus. Ich möchte dann doch mit Heidegger selbst antworten, was Urbančić auch am Anfang seines Beitrags zitiert: „*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharrt. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt“ (242).

Arno Baruzzi (Augsburg)



Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* (= *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Band 30*), The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland/London 2000, 379 S., ISBN 0-8108-3737-4.

Das Vorhaben, ein Lexikon über das Denken Martin Heideggers zu schreiben, mag sich mit verschiedenen Problemen konfrontiert sehen. Nicht nur, daß die Entwicklung des Denkens Heideggers scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten an den Lexikographen stellt, wie immer man auch die Kontinuität (bzw. Diskontinuität) dieses Denkens einschätzen mag. Der durch die Gesamtausgabe mittlerweile gut rekonstruierbare Weg des Denkens Heideggers verbietet in besonderer Weise, was nur wenige Philosophien schadloos überstehen, nämlich einen Denkweg in ein statisches System von miteinander verknüpften Stichworten zu transformieren. Der Kern des Denkens Heideggers wäre durch eine solche Systematisierung verfehlt. Trotz dieser grundsätzlichen Problematik hat der niederländische Philosoph Alfred Denker, ein ausgewiesener Kenner des Denkens Heideggers,<sup>1</sup> es unternommen, ein historisches Lexikon zu Heideggers Philosophie zu erarbeiten. Neben Michael Inwoods 1999 veröffentlichtem *Heidegger Dictionary*<sup>2</sup> liegt damit schon das zweite englischsprachige Heidegger-Lexikon vor. Mag man verführt sein, darin eine bestimmte Tendenz anglo-amerikanischer Forschung am Werk zu sehen, so gilt es zunächst, dem Anspruch und Selbstverständnis des jeweiligen Werkes gerecht zu werden. Denker äußert die Ansicht, daß das größte Erbe Heideggers vielleicht weder *Sein und Zeit* noch die *Beiträge zur Philosophie* seien. Was von Heideggers Denken vor allem bleiben werde, sei der Weg, der uns lehre, was des Fragens als der Frömmigkeit des Denkens würdig sei. Aus diesem Grund ist sein Lexikon weniger als ein System in ihrer Bedeutung fixierter Kernbegriffe zu lesen, sondern eher als eine Karte auf teils unwegsamem Gelände. Diesem Anspruch hat auch die Kritik Genüge zu tun.

Nicht nur Denkers intime Kenntnis des Werkes Heideggers, sondern auch der Aufbau seines Buches verhindern, daß er den skizzierten Gefahren erliegt. Sein Lexikon stellt auch für den deutschsprachigen Leser eine Hilfe bei der Lektüre der Werke Heideggers dar. Dies gilt auch für die Appendixes, die neben einem Deutsch-Englischen und einem Griechisch-Englischen Glossar Heideggers Veröffentlichungen, Vorlesungen, Übungen und Seminare auflisten. Im weiteren verzeichnet das Lexikon die auf Deutsch und Englisch erschie-

nenen Werke Heideggers sowie die bislang veröffentlichten Briefwechsel. Die daran anschließende und teilweise sorgfältig kommentierte Auswahlbibliographie der deutsch-, englisch- und französischsprachigen Sekundärliteratur zum Werk Heideggers, die bis 1999 erschienene Monographien berücksichtigt, verzeichnet zunächst bibliographische Hilfsmittel, Werke biographischer Natur und Kommentare. Daran schließt sich eine fein gegliederte Auslistung der Standardliteratur und der neuesten Forschungsarbeiten an.

Eine kurze chronologische Darstellung des Lebens Heideggers bildet den Ausgangspunkt des Lexikons. Eine Einführung, die mehr leistet, als nur in das Lexikon oder das Denken Heideggers einzuführen, skizziert den Hintergrund, vor dem Heideggers Werk und die Lexikoneinträge gelesen werden können. Denker unternimmt es, eine Übersicht über Heideggers Denken (vor allem durch eine inhaltliche Analyse von *Sein und Zeit* und durch Interpretationen der *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, von *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *Das Ding und Bauen, Wohnen, Denken*) zu liefern, die Verständlichkeit nicht um den Preis der Präzision erkaufte. Vor allem seine sensiblen Anmerkungen zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Heidegger und dem Nationalsozialismus und nach dem Rektorat Heideggers dürften im englischsprachigen Bereich verbreitete Vorurteile aus dem Weg räumen. Denker argumentiert, daß Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus keinesfalls so eindeutig sei, wie es die Kritik an Heidegger oft glauben machen wolle. Während es weithin bekannt ist, daß Heideggers Intervention Max Müllers akademische Karriere sehr einschränkte, ist seine Unterstützung für Karl Löwith, Elisabeth Blochmann, Helene Weiss oder Werner Brock oder der Umstand, daß er nur Professoren, die nicht Mitglieder der NSDAP waren, zu Dekanen der Fakultäten der Universität Freiburg ernannte, weniger bekannt. Denker datiert den Bruch zwischen Heidegger und dem Nationalsozialismus auf das Jahr 1934 und versucht, Heideggers Schweigen nach diesem Zeitpunkt und vor allem nach 1945 durch folgende Faktoren zu erklären: Heidegger habe erstens Jaspers Idee einer

<sup>1</sup> Siehe u.a.: Alfred Denker, *Omdat Filosoferen Leven Is. Een Archeologie van Martin Heideggers „Sein und Zeit“* (Best 1997); ders., *Grensverkenningen. Essays over het Wezen van de Eendigheid* (Best 1999).

<sup>2</sup> Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary* (Oxford 1999).

deutschen Kollektivschuld abgelehnt, da er den Begriff des Volkes in seiner politischen Philosophie von seiner Einheit im Führer und in der Partei her verstanden habe. Der Inauthentizität des deutschen Volkes unter Hitler gegenüber falle die Verantwortung des einzelnen nicht ins Gewicht; die Deutschen (und damit auch Heidegger) seien vielmehr selbst auch Opfer des Nationalsozialismus gewesen. Zweitens habe Heidegger alle politischen Systeme darauf reduziert, Variationen des einen Willens zur Macht zu sein. Differenzen zwischen den politischen Systemen seien dadurch unterbewertet worden. Heidegger habe drittens geglaubt, daß auch nach 1945 noch die rettende Kraft nur von Deutschland und seinen Dichtern und Denkern ausgehen könne. Ein Schuldeingeständnis hätte daher die besondere Mission Deutschlands unterminiert. Inwiefern Heideggers philosophisches Denken in Beziehung zu seinen politischen Ansichten stehe und inwiefern sich von einer politischen Philosophie Heideggers sprechen lasse, wird von Denker umsichtig erläutert. Heidegger sei, so sein Argument, in den frühen 30er Jahren einem Irrtum unterlegen, der aber nicht gänzlich von seinem Denken getrennt werden könne.

Vor dem Hintergrund dieser Einleitung sind die mehreren hundert Lexikonartikel zu lesen. Es finden sich Artikel zu zeitgenössischen (so z. B. Conrad Gröber, Ernst Jünger, Karl Jaspers, Karl Löwith) und (philosophie-)historischen Persönlichkeiten, die für Heidegger und die Entwicklung seines Werkes eine Rolle gespielt haben. Zusätzlich finden sich u. a. Artikel zu den bereits in englischer Sprache vorliegenden Werken Heideggers und Einträge, die zentrale Konzepte des Denkweges Heideggers erläutern, ohne der Komplexität des Denkens Heideggers Ungerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der historische Fokus des Lexikons impliziert keine Mißachtung „systematischer“ Zusammenhänge. Auswahl und Charakter der Einträge zeigen nicht nur die Entwicklung des Denkens Heideggers, sondern auch den philosophischen Zusammenhang zwischen dem Frühwerk und dem Spätwerk Heideggers. Vor allem auch die zumeist impliziten Bezugspunkte und Quellen des Heideggerschen Denkens und auch vernachlässigte Aspekte des Werkes und Lebens Heideggers werden deutlich. So finden sich detaillierte Angaben nicht nur über Heideggers Schwester Marie oder über seinen Bruder Fritz, sondern auch über den Einfluß Emil Lasks, die Nähe zwischen Jaspers und Heidegger in universitätspolitischen Fragestellungen, über die Umstände von Heideggers Rücktritt als Rektor der Universität Freiburg oder über Heideggers „Theologische Jugendschriften“.

Im Hinblick auf die Frage, wie die unter dem Titel „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ im dritten Teil des 60. Bandes der Gesamtausgabe veröffentlichten Texte Heideggers zu datieren seien, bietet das Lexikon wertvolle Informationen, die sich im Rahmen der Textedition der Gesamtausgabe nicht erschließen, für die Interpretation der Heideggerschen Philosophie der Religion aber von Bedeutung sind.

Denkers Heidegger-Lexikon stellt eine beeindruckende Forschungsleistung dar, die nicht nur die Rezeption des Werkes Heideggers in der englischsprachigen Philosophie erleichtern und von Mißverständnissen bereinigen dürfte. Denker deutet Heideggers Werk vor allem vor dem Hintergrund von Heideggers katholischer Herkunft, seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie der Griechen (vor allem des Aristoteles) und der Frage nach dem Wesen der Moderne. So sehr Denker sich als Interpret zurückhält, so sehr vermag er es auch, Schwerpunkte zu setzen und Interpretationshilfen zu geben, die nicht nur seine eigene langjährige Beschäftigung mit dem Werk Heideggers zeigen, sondern auch die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung zum Denken Heideggers. Daß es manchmal wünschenswert gewesen wäre, wenn Denker explizit die Primär- und Sekundärquellen seiner Forschungen in einem Fußnotenapparat ausgewiesen hätte, mindert den positiven Gesamteindruck des Werkes nicht. Wie zahlreiche ähnliche Lexika ist das historische Heidegger-Lexikon sinnvollerweise nur in Verbindung mit der Lektüre von Heideggers Werken zu lesen. Wer nämlich meint, hier Heidegger „in a nutshell“ gefunden zu haben, mißversteht nicht nur die Intention des *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, sondern auch die der Denk- bewegung Heideggers.

Holger Zaborowski (Freiburg)

*Lexikon der Bioethik, hg. von Wilhelm Korff, Lutwin Beck, Paul Mikat, 3 Bände, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, 820 + 845 + 894 S., ISBN 3-579-00232-5, 3-579-00233-3, 3-579,00234-1. Taschenbuchausgabe: Gütersloh 2000, ISBN 3-579-02658-5.*

Vor drei Jahren erschien das im Auftrag der Görres-Gesellschaft von den Professoren Lutwin Beck (Düsseldorf), Wilhelm Korff (München) und Paul Mikat (Düsseldorf) herausgegebene Lexikon der Bioethik. Es handelt sich bei diesem dreibändigen Lexikon um ein ambitioniertes interdisziplinä-

näres Werk, das besonders für interessierte Laien, Studentinnen und Studenten sowie für Personen gedacht ist, die in ihrer beruflichen Praxis mit bioethischen Fragen befaßt sind. Das Lexikon wendet sich als ein umfassendes Nachschlagewerk an ein breites Publikum.

Das „Lexikon der Bioethik“ legt einen Begriff der Bioethik zugrunde, der gegenüber der lange Zeit üblichen Begriffsverwendung erheblich erweitert ist. Unter Bioethik verstand man ursprünglich einen Teilbereich der Medizinethik, der sich mit Fragen befaßt, in denen es entweder „um Leben und Tod“ (so der Titel eines von Anton Leist herausgegebenen Bandes zur Bioethik) menschlicher Wesen oder um ethische Aspekte der Reproduktionsmedizin geht. Erörtert wurden bspw. Fragen der Zulässigkeit der passiven und der aktiven Sterbehilfe, Abtreibung, In-Vitro-Fertilisation, Forschung am Menschen (Heilversuche und Humanexperimente), Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, Gentherapie, humangenetische Beratung, Klonen von Menschen, Stammzellenforschung usw. Selbst in dieser Fokussierung auf medizin-nahe Fragen eröffnet sich der Bioethik ein weites Feld.<sup>1</sup> Eine etwas weiter gefaßte, aber durchaus sinnvolle Begriffsverwendung versteht die Bioethik als „ethics of the life sciences“, um deutlich zu machen, daß die technischen Manipulationspotentiale der biologisch-medizinischen Wissenschaften ein Proprium der Bioethik ausmachen. In der von Wilhelm Korff verfaßten Einleitung, die den (etwas merkwürdigen) Titel „Einführung in das Projekt Bioethik“ trägt, wird als der Gegenstand der Bioethik ein Problemzusammenhang verstanden, der sämtliche Voraussetzungen und Bedingungen umgreift, die zur Sicherung und Entfaltung menschlichen Daseins erforderlich sind. Der Ausdruck „bios“ steht damit für menschliches sowie für außermenschliches Leben, soweit dieses direkt oder indirekt auf jenes bezogen ist. Damit avanciert der Ausdruck „Bioethik“ zu einem Oberbegriff, der die Medizinethik, die Umweltethik sowie eine „Humanökologische Ethik“ umfaßt, die ihrerseits weite Teile der Sozialethik einschließt. Die Klage Korffs, der enge Verwendungssinn von „Bioethik“ hätte andere wichtige auf Lebendiges bezogene ethische Fragen ausgeklammert (I, S. 7), leuchtet nicht ein, da für die Beantwortung dieser Fragen andere Bereichsethiken zuständig sind.

Ein Blick in das Stichwortverzeichnis zeigt, daß das Lexikon darüber hinaus Artikel enthält, die eher der Wissenschaftsethik („Forschungsfreiheit“), der Wirtschaftsethik („Arbeitslosigkeit“, „Sozialarbeit“, „Eigentum“), der – sit venia verbo – Sexual,ethik („Pornographie“, „Intersexualität“,

„Prostitution“), der Sportethik („Bodybuilding“) oder der Medienethik („Erwachsenenbildung“) zuzuordnen wären. Selbst „Okkultismus“, „Migration“, „Kriminalität“, „Singles“, „Stadtplanung“, „Rentenversicherung“, „Küstenschutz“, „Schiffahrt“, „nichteheliche Lebensgemeinschaft“, „Datenschutz“ und „Bestattung“ werden zur Bioethik gezählt. Die Bioethik wird dadurch beinahe dekungs-gleich mit dem älteren, insbesondere in der Tradition der katholischen Moralthologie verwendeten Begriff der Sozialethik. Aber man fragt sich, warum unter dieser Voraussetzung nicht auch ein Artikel „Krieg“ mit aufgenommen wurde, da Kriege zweifellos menschliches Leben erheblich beeinträchtigen.

Nun sind Eingrenzungen oder Ausweitungen von Gegenstandsbereichen weder wahr noch falsch, sondern angemessen oder unangemessen in bezug auf bestimmte Zielsetzungen, Motive und Intentionen. Keine Einteilung der Bereichsethiken ist perfekt; die Zuordnungen anderer Handbücher werfen andere Schwierigkeiten auf (etwa die Definition einer sog. „GenEthik“ als eigenständiger Bereich der angewandten Ethik). Die moralischen Intentionen, die hinter der Ausweitung des Gegenstandsbereiches der Bioethik stehen, beziehen sich laut Einführung auf einen zu verantwortenden Umgang mit Leben und Lebendigem. Dieses Motiv beruht auf der *ontologischen* Einsicht in die Verletzlichkeit bzw. Prekarität von Lebendigem sowie auf der *moralisch-ethischen* Intuition in seine Schutzwürdigkeit angesichts gesteigerter technischer Manipulationspotentiale, ökologischer Grenzen und neuer gesellschaftlicher Herausforderungen. Dieses berechtigte Anliegen macht es immerhin verständlich, wenn-gleich nicht zwingend, die üblichen Abgrenzungen der Bereichsethiken durch diesen stark erweiterten Begriff von Bioethik zu überwölben. Dieses Verständnis von Bioethik impliziert gewiß nicht die Festlegung auf eine biozentrische Auffassung moralischer Schutzwürdigkeit. Er impliziert keine Vorentscheidung, Bioethik auf der Grundlage einer bestimmten Moralauffassung oder Ethiktheorie zu betreiben.

Das Lexikon enthält keine Artikel zu ethischen Theorien, obwohl sich in vielen bioethischen Diskussionen (etwa zum „Fall Peter Singer“) gezeigt hat, daß tiefgreifende Dissense zwar nicht immer, aber doch häufig auch auf unterschiedliche ethi-

<sup>1</sup> Das von Julian Nida-Rümelin herausgegebene „Handbuch Angewandte Ethik“ enthält keinen eigenständigen Beitrag „Bioethik“.

sche Theorien zurückgeführt werden können. Kurzcharakteristika einiger ethischer Theorietypen finden sich im Artikel „Ethik/Philosophisch“ (Honnfelder). Ausführlicher behandelt werden im Lexikon hingegen konzeptionelle Grundbegriffe wie „Verantwortung“, „Gewissen“, „Person“, „Schuld“, „Abwägung“, „Gerechtigkeit“. Fragen der (Güter-)Abwägung werden mit Recht in der „Einführung“ als „Ernstfall der Ethik“ bezeichnet. Abwägungsprobleme werden in vielen Artikeln angesprochen. Dem Artikel „Güterabwägung“ (Feldhaus) kommt insofern ein zentraler Stellenwert innerhalb des Lexikons zu. In diesem Artikel werden allerdings Begriffe wie bspw. „Regelkonsequentialismus“ als bekannt vorausgesetzt, was zeigt, daß konzeptionelle Begriffe wie der der Abwägung zurück auf ethische Theorien verweisen. Andere Artikel nehmen Bezug auf die Ethik Kants. Angesichts des Umstandes, daß das Lexikon sich nicht nur an Fachphilosophen wendet, erscheint der Verzicht auf eine eigenständige Behandlung ethischer Theorie konzeptionell verfehlt.

Das Lexikon erkennt dem Recht einen zentralen Stellenwert zu. Viele Artikel enthalten einen Unterpunkt, der der Darstellung der betreffenden deutschen oder internationalen Rechtslage gilt. Diese Einbeziehung ist zu begrüßen. Auch moralisch-ethische Diskurse setzen eine rechtliche Regulierung entweder voraus, prüfen sie kritisch oder nehmen auf sie implizit oder explizit *de lege ferenda* Bezug. Allerdings lassen sich moralisch-ethische und politisch-rechtliche Diskurskontexte in vielen bioethischen Bereichen deutlich voneinander unterscheiden. In zentralen Artikeln wie etwa „Norm/Normen/Ethisch“ (Korff) wird genauer auf das Verhältnis von Recht und Moral eingegangen. In der Einführung wird nun behauptet, bei einer großen Zahl von Lexikonartikeln erübrige sich eine eigenständige moralisch-ethische Erörterung. Die Darstellung des Sachstandes in Verbindung mit juristischen Überlegungen sei gewiß nicht immer, aber doch in vielen Fällen zur Klärung der Problematik hinreichend. Es wird weiterhin behauptet, daß geschichtlich gewachsene Wertstandards und institutionell verankerte Vorgehensweisen und Verhaltensmuster eine normative Grundorientierung vermitteln können, die, „mit Luhmann zu sprechen“ (I, S. 9), als funktionale Äquivalente zur philosophischen Ethik dienen können. Diese, für ein Ethik-Lexikon ungewöhnliche Behauptung, man könne sich statt an Ethik in vielen Fällen ebenso gut an deren funktionalen Äquivalenten orientieren, wäre an entsprechenden Artikeln genauer zu präzisieren.

Die Betonung des Rechtes dürfte damit zusammenhängen, daß das deutsche Grundgesetz das Prinzip der Menschenwürde vertritt, das für die Herausgeber auch ethisch verbindlich ist. Daher kann Korff schreiben, daß „das Ethische seiner letztgültigen Orientierung nach in vielem bereits im Recht selbst präsent“ sei (I, S. 9). Inhaltlich betrachtet, geht die Einführung von dem Prinzip der unantastbaren Würde des Menschen als Person aus („personaler Ansatz“). Sehr entschieden heißt es: „In der Achtung dieser Würde liegt das Fundament jeder Moral“ (I, S. 11). Diese Würde impliziert die Unverfügbarkeit und Unantastbarkeit; sie gilt, wie die Einführung *expressis verbis* betont, nicht nur für Personen, sondern kommt menschlichen Wesen *per se* zu. „Die Würde menschlichen Personseins wird vielmehr bereits mit der Herkunft eines Menschen vom Menschen und mit der Ausrichtung seines Wesens auf ein spezifisch menschliches Leben grundgelegt“ (ebd.).

Das Prinzip der Menschenwürde wird im Artikel „Ethik/Philosophisch“ (Honnfelder) mit Bezug auf die retrosive Methodik des Aristoteles als höchstes Moralprinzip begründet. Die Voraussetzung, sich im Handeln praktische Ziele zu setzen, führt Honnfelder zufolge auf das „Prinzip der Freiheit (Autonomie)“ bzw. auf den „moral point of view“ als etwas von jedem Handelnden implizit Anerkanntes. Dieses Prinzip habe in der Form der Unverletzlichkeit der Menschenwürde weltweite Anerkennung gefunden und sei kontextinvariant gültig. Der begriffliche Zusammenhang zwischen Handlung, Freiheit, (moralischer?) Autonomie, dem „moral point of view“ und der Menschenwürde wird von Honnfelder allerdings nur angedeutet. Der methodisch nahe verwandte Begründungsansatz von Alan Gewirth („Reason and Morality“), aus dem Begriff der Handlung ein Moralprinzip abzuleiten, wird nicht erwähnt.

Der Artikel „Menschenwürde“ (Schwartzländer) geht zwar auf die Bedeutung Kants ein, rekonstruiert den begrifflichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Fassungen des Kategorischen Imperativs jedoch nicht. Als Kategorischer Imperativ erwähnt wird lediglich die Selbstzweckformel. In diesem Artikel kommt dem Menschen seine Würde aufgrund der „sittlichen Verfaßtheit“ zu. Hätte man diesen Gedanken in kantischem Geiste weiter verfolgt, so hätte man auf das Problem stoßen müssen, daß für Kant „die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige (ist), was allein Würde hat“. Dies ist nicht identisch mit der verfassungsrechtlichen Deutung der Menschenwürde oder mit dem Satz aus der Deklaration der Menschenrechte, wonach

die Menschenwürde allen Menschen „als Mitgliedern der menschlichen Familie“ zukommt. Dieser Unterschied macht deutlich, daß die Prinzipien von Ethik und Recht nicht identisch sind.

Durch diese in der Einführung dargestellte, in zentralen Artikeln abgesicherte, allerdings nirgends wirklich begründete Festlegung auf den „personalen Ansatz“ werden einige der heikelsten und strittigsten bioethischen Debatten (vor)entschieden. Viele Utilitaristen lehnen die Konzeption der Menschenwürde sowie die Identifikation von Mensch und Person bekanntlich ab und insistieren demgegenüber darauf, daß „Mensch“ ein deskriptiver und „Person“ ein normativer Begriff sei, weshalb es nicht-menschliche Personen und nicht-personale Menschen der Möglichkeit nach und faktisch geben kann. Autoren wie Singer und Tooley beharren auch auf der Position, daß Potentialitätsargumente (bspw. die Auffassung vom Fetus als potentieller Person) untrifftig sind und es nur darauf ankomme, welche Eigenschaften ein Wesen *aktualiter* besitze. Diese Debatten werden in dem Artikel „Person/Philosophisch“ (Wildfeuer) dargestellt. Wildfeuer zeigt, daß die Positionen von Singer, Tooley u. a., den Personenstatus an den Besitz aktueller Eigenschaften zu knüpfen, absurde Konsequenzen hat. In diesem Artikel tauchen, was zugunsten dieses Artikels spricht, genau die Probleme auf, die durch die Wahl des „personalen Ansatzes“ abgeblendet wurden. Ähnliches gilt für den Artikel „Autonomie“ (Piper).

Die in vielen Artikeln nachweisbare Festlegung auf den besagten personalen Ansatz führt gelegentlich zu einer selektiven Rezeption der wissenschaftlichen Literatur, die mit dem Genre eines Lexikonartikels schwer zu vereinbaren sind. Hierzu ein markantes Beispiel. Der Artikel „Schwangerschaftsabbruch/Ethisch“ (Gründel) beginnt mit der Prämisse, daß dem Leben eines Menschen eine „immanent unaufhebbare Würde“ zukommt (III, 274) und daß diese Würde jedem Menschen auch in seiner vorgeburtlichen Existenz zukomme. Eine Auseinandersetzung mit der jüngeren moralphilosophischen Abtreibungsdebatte findet nicht statt. Die Arbeiten von Judith Thompson, Richard Hare, Peter Singer, Philippa Foot, Anton Leist u. a. werden nicht einmal erwähnt.

In bezug auf Fragen des Umwelt-, Tier- und Naturschutzes wird in der Einführung als „bioethische Orientierungslinie“ eine „ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik“ vertreten (I, S. 13; kursiv im Original). Diese Position wird mit dem Argument begründet, eine biozentrische Ethik führe zu der unannehmbaren Konsequenz der Gleichrangigkeit aller Lebewesen: „Es gäbe keinen

Grund mehr, den einzelnen Menschen höher zu achten als irgendein anderes Lebewesen sonst“ (ebd.). Als Modell hierfür wird die Ethik Albert Schweitzers genannt. Dieser Vorwurf trifft allerdings nur die egalitaristische, nicht die (mehrheitlich vertretene) gradualistische Variante des Biozentrismus. Gradualistische Varianten des Biozentrismus, wie sie etwa Robert Attfield vertritt, werden nicht erwähnt. Korff insistiert darauf, daß die menschliche Sonderstellung nicht aufgegeben werden dürfe. Richtig ist, daß der personale Ansatz und ein egalitaristischer Biozentrismus unvereinbar sind. Insofern wird auch der Streit zwischen Anthropozentrik und Bio- oder, weiter gefaßt, Physiozentrik bereits in der Einführung vorentschieden; denn Vertreter einer biozentrischen Position (etwa Paul Taylor) sind der Auffassung, daß es (im Rahmen eines „biocentric outlook on nature“) keinen guten Grund gibt, von einer Sonderstellung des Menschen auszugehen. Bei dem Hinweis auf die „zunehmende Zahl von Autoren“ (I, S. 13), die eine aufgeklärte Anthropozentrik vertreten, werden genannt: Höhn, Auer, Höffe, Irrgang und Ricken. Dies ist bei allem gebotenen Respekt für die genannten Autoren nur ein Ausschnitt aus dem Spektrum der Umweltethik. Mit gleichem Recht hätte man auf die „zunehmende Zahl von Autoren“ verweisen können, die eine nicht-anthropozentrische Sichtweise favorisieren: Taylor, Attfield, Rolston, Callicott, Westra, von der Pfordten, Meyer-Abich, Gorke u. a. Ein solches wechselseitiges „name-dropping“ löst natürlich keine Begründungsfragen.

Eigenwillig ist auch, daß der von Marcus Vogt stammende Begriff der Retinität (Gesamtnetzung) als „zentraler Imperativ“ und als „Kernstück einer umfassenden anwendungsorientierten Umweltethik“ (I, S. 15) verstanden wird. Der Begriff der Retinität bezieht sich auf eine ökosystemare, d. h. eine Denkweise, die unerwünschte Nebenwirkungen, nicht-lineare Effekte und Interdependenzen berücksichtigt. Man könnte den Retinitätsbegriff als eine Art Kognitionsnorm verstehen. Von Korff wird „Retinitätsarbeit“ definiert als „umweltverträgliche Vernetzung aller zivilisatorischen Tätigkeiten und Erzeugnisse mit der all dies tragenden Natur“ (I, S. 15). Dadurch nähert sich der Retinitätsbegriff dem an, was man als Umweltverträglichkeit oder Nachhaltigkeit bezeichnet. (Ein Artikel „Nachhaltigkeit“ findet sich nicht.) Der Retinitätsbegriff wird handlungsbezogen gedeutet und normativ aufgewertet. Ähnliches gilt für den Begriff der Optimierung, der mit Hinweis auf die Notwendigkeit „ethischer Kompromisse“ als ethisches Leitprinzip eingeführt

wird (I, S. 16). Allerdings bleibt unverständlich, warum das Lexikon keinen Artikel „Optimierung“ enthält. Hier ist anzumerken, daß eine Abgrenzung zum ökonomischen Begriff der Optimalität sinnvoll gewesen wäre.

Die Vorgehensweise der Herausgeber, fundamentale ethische Dissense zu entscheiden und dezidiert Position zu beziehen (Menschenwürdeansatz, aufgeklärte Anthropozentrik), ist ambivalent zu beurteilen. Einerseits gewinnen die Herausgeber dadurch Grundsätze, die eine gewisse „Linie“ und eine entsprechende Einheitlichkeit des Lexikons gewährleisten, die sich bis in die Literaturangaben hinein verfolgen läßt. Andererseits wird das Lexikon wahrscheinlich von all denen als einseitig oder gar als tendenziös abgelehnt werden, die sich dieser Linie nicht zugehörig fühlen. Sofern man sich der Tendenz dieses Lexikons ständig bewußt bleibt, kann man es durchaus nutzen.

Die einzelnen Artikel des Lexikons sind, soweit der Rezensent dies kompetent beurteilen kann, in der überwiegenden Zahl der Fälle von fachkundigen Autorinnen und Autoren verfaßt worden. Als besonders gelungen können die Artikel „Biodiversität/Sachstand“ (Nieder & Ibsch & Barthlott), „Bioethikkonvention“ (Honnefelder & Fuchs), „Natur“ (Schäfer), „Naturschutz“ (Haber), „Person/Ethisch“ (Wildfeuer), „Umweltökonomie“ (Hampicke) und „Verantwortung/Philosophisch“ (Vossenkuhl) gelten. Einige Fehler sind zu beanstanden. Im Artikel „Biozentrik“ (Irrgang & Bammerlin) wird der Utilitarist und Pathozentriker Peter Singer als Vertreter einer biozentrischen Position bezeichnet. Singer hat niemals behauptet, was den Autoren dieses Artikels mit Recht als Spezifikum der Biozentrik erscheint: nämlich daß etwas schützenswert ist, sofern ihm Leben zukommt. Ähnlich merkwürdig ist die Einordnung des kantianischen Tierrechtlers Tom Regans in die Nähe des Utilitarismus. Regan hat den Utilitarismus als Basis einer Tierethik immer zurückgewiesen. In anderen Artikel vermißt man Entscheidendes. So enthält bspw. der Artikel „Agrarkultur“ (Reisch) keinen Bezug zur neueren Debatte um eine „agricultural ethics“. Der Artikel „Umweltethik“ (Höhn) enthält keinerlei Hinweise auf die englischsprachige „Environmental Ethics“, die ja lange Zeit die Diskussion beherrscht hat. Autoren wie Leopold, Taylor, Rolston, Stone, Callicott, Naess, Midgley, Johnson, Holland, Sterba, Katz werden nicht behandelt. Einige wenige Artikel wie „Ehe/Ethisch“ oder „Ehescheidung/Ethisch“ (Gruber) gehören eher einem anderen Schrifttum an und wirken in einem wissenschaftlichen Lexikon deplaziert.

Konrad Ott (Greifswald)

Richard Rorty, *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen, mit einem Kommentar von Albrecht Wellmer. Aus dem Amerikanischen von Christa Krüger und Jürgen Blasius, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, 87 S., ISBN 3-518-12149-9.*

In den zwei Essays dieses kleinen Buches hat Richard Rorty sein philosophisches Programm vorgelegt und zugleich versucht einige praktische Konsequenzen daraus zu ziehen. Das Programm scheint – im Vergleich zu der bisherigen Philosophie Rortys – auf einen neuen Ansatz hinzudeuten, wenn er auch in den Analysen im Bereich der praktischen Philosophie immer mehr dazu neigt, zu seiner früheren Philosophie zurückzukehren.

Der erste Aufsatz (*Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*) beschäftigt sich mit der Frage „Was ist Philosophie?“. Der Aufsatz kann als eine Rechtfertigung der Philosophie gelesen werden. Vor allem im 20. Jahrhundert ist die Philosophie mit ständigen Rückfragen und skeptischen Zweifeln begleitet worden; so dass sie immer wieder ihre eigene Existenz rechtfertigen musste.<sup>1</sup> Rorty hat selbst früher von einer Kritik der Philosophie gesprochen, ist aber jetzt bereit die Philosophie zu verteidigen. Die Philosophie hat im Laufe ihrer Geschichte so viele Bedeutungen und Funktionen innegehabt, dass man unbedingt von einer Abgrenzung ausgehen muss. Es reicht, so meint Rorty, wenn wir uns auf die letzten hundert Jahre und auf die abendländische Universitätsphilosophie konzentrieren (11). Aber selbst in diesem Zeitraum können nicht alle Teilnehmer des philosophischen Diskurses als *Philosophen* bezeichnet werden. Rorty schließt vor allem die sogenannten „Techniker“ und „Philologen“ aus. Die Techniker sehen in der Philosophie eine bloße Denkübung, eine Möglichkeit für die Brillanz des Denkvermögens, die Philologen hingegen reduzieren die Philosophie auf Textinterpretationen. Beide verfehlen das Wesen der Philosophie dadurch, dass sie versuchen die Reflexivität der Philosophie einzugrenzen. „Die Philologen fragen selten, ob und warum diese Texte kanonisch bleiben sollen, und die Techniker fragen genauso selten, ob die neuen Probleme vielleicht Pseudoprobleme sein könnten“ (13). Techniker und Philologen haben beide die Frage „Was ist Philosophie?“ zu verdrängen versucht.

Nach diesen Abgrenzungen kommt Rorty zu ei-

<sup>1</sup> Vgl. Axel Honneth, „Wozu Philosophie? Antworten des 20. Jahrhunderts in der Diskussion“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999) 480.

ner Bestimmung der philosophischen Grundfrage überhaupt. In der Philosophie gehe es seiner Meinung nach hauptsächlich darum, das Verhältnis zwischen der Schönheit und der Erhabenheit zu thematisieren. „Meine Antwort auf die Frage ‚Was ist Philosophie?‘ in der geänderten Formulierung: ‚Was unterscheidet seit etwa hundert Jahren die Philosophen von anderen abendländischen Intellektuellen?‘ lautet also jetzt: ‚ihre kenntnisreiche und explizite Diskussion der Spannung zwischen dem Schönen und Erhabenen“ (18). Diese Begriffe tauchten schon in Rortys früheren Schriften auf (auch in seinem Buch, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*), bekommen aber erst jetzt eine prägnante Bedeutung. Unter dem Begriff „Schönheit“ versteht Rorty den Versuch, eine Harmonie herzustellen. Als Beispiele gibt er Spiele, Kommunikationsformen und Dialoge an. Die „Erhabenheit“ kann in *einer* Hinsicht als Negation der „Schönheit“ aufgefasst werden: An ihr ist immer etwas Unheimliches, was durch keinen diskursiven Zusammenhang erklärt werden kann. Rorty selbst bezeichnet die beiden Pole auch als „Argumentation“ und „Ekstase“; man könnte sie aber auch als „Diskursivität“ und „Absolutheit“ verstehen. Es taucht langsam die Vermutung auf, dass beide Begriffe eigentlich die Erbschaft von Rechtfertigung und Wahrheit antreten sollten.

Über das Verhältnis dieser beiden Begriffe hat Rorty mit Habermas eine langjährige Diskussion geführt.<sup>2</sup> In dieser Diskussion hat er immer wieder die Meinung vertreten, dass man – nachdem die Metaphysik durch eine pragmatisch umgedeutete linguistische Wende abgelöst wurde – sinnvoller Weise nur noch von Rechtfertigungen sprechen kann. Die Wahrheit hingegen ist ein Überbleibsel der alten metaphysischen Tradition, in ihr werden unterschiedliche Ideen der Metaphysik aufbewahrt: die Unbedingtheit, der Universalismus, die an sich seiende Welt, die Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen. Die Philosophie kann sich nur noch mit Kommunikationsprozessen, mit Übereinkünften etc. befassen, aber nicht mehr mit Unbedingtheit oder mit Universalismus.<sup>3</sup> Die Kommunikation findet immer in einem gewissen Kontext statt, der selbst wiederum durch die Kommunikation definiert wird. Alle bestimmten Kontexte können aufgehoben werden, aber der Kontext als *solcher* kann nicht transzendiert werden.<sup>4</sup> Habermas hingegen behauptet, dass in allen kommunikativen Handlungen ein universeller Geltungsanspruch angelegt ist. Er meint, dass die Wahrheit – auch nach der pragmatisch radikalisierten linguistischen Wende – weiterhin eine Berechtigung hat. Das begründet er durch die These,

dass zwischen Wahrheit und Rechtfertigung eine interne Beziehung bestehen muss.<sup>5</sup> Die Herausarbeitung dieser Beziehung führt zu einer neuen Auffassung der Wahrheit; sie ist in der Lebenswelt verankert und vermittelt zugleich zwischen Handlungsgewissheit und gerechtfertigter Behauptbarkeit. Die Lebenswelt kann nicht allein durch gerechtfertigte Behauptbarkeiten definiert werden, bei jeder Handlung sind wir nämlich auf Gewissheiten angewiesen, die wir als selbstverständliche akzeptieren.<sup>6</sup> Die Wahrheit spielt eine vermittelnde Rolle: diskursiv gerechtfertigte Behauptungen werden *durch* die Wahrheit zu Handlungsgewissheiten, und umgekehrt, die Problematisierung der Handlungsgewissheit führt (durch die Erschütterung der Wahrheit) zu Diskursen. Eine Vermittlung kann aber nur dadurch zustande kommen, dass in den Diskurspraktiken eine gewisse Idealisierung angelegt ist, die in allen Kulturen vorhanden sein muss. Dadurch wird die Wahrheit mit einem universalen Geltungsanspruch ausgestattet. Durch diesen Beitrag hat Habermas gezeigt, dass der Begriff Wahrheit auch in einer pragmatisch angelegten Theorie seine Berechtigung hat.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang die Diskussion mit Hilary Putnam. Vgl. Barry Allen, Putnam und Rorty über Objektivität und Wahrheit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 989–1005 und Hans-Herbert Kögler, Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty (Stuttgart 1991) Kap. VIII.

<sup>3</sup> Richard Rorty, Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 976.

<sup>4</sup> „Die einzige Transzendenz von Kontext, die für mich Sinn macht, ist die Transzendenz eines bestimmten Kontexts des Hier-und-jetzt mit Bezug auf einen bestimmten Kontext des Da-und-dann. Diese Art von Transzendenz des Kontexts findet statt, wenn ich sage: ‚Ich bin darauf vorbereitet, diese Überzeugung nicht nur von Leuten zu verteidigen, die diese Voraussetzung mit mir teilen, sondern auch vor einer Menge von anderen Leuten [...]‘.“ Ebd., 984.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze (Frankfurt am Main 2000) 247.

<sup>6</sup> Diese Beziehung hat Christina Lafont ausführlich dargestellt. Vgl. Spannungen im Wahrheitsbegriff, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 1007–1023.

<sup>7</sup> Albrecht Wellmer hat in einem scharfsinnigen

Hat Rorty diese Kritik akzeptiert? Einiges scheint darauf hinzudeuten: er ist jetzt bereit die Wahrheit (in der Form der Erhabenheit) neben der Rechtfertigung (in der Form der Schönheit) als gleichberechtigtes Phänomen zu akzeptieren. Aber er scheint auf die Vermittlung beider zu verzichten. Er sagt es zwar nicht explizit, aber man gewinnt den Eindruck, dass er an dieser Stelle eine skeptische Meinung vertritt. Es gab zwar einige „große Philosophen“, die eine Vermittlung angestrebt haben,<sup>8</sup> aber im Prinzip scheint ihm das unmöglich zu sein. An die Stelle eines Vermittlungsversuches tritt bei Rorty eine metaphysische Position, die aus der Beobachterperspektive ihren Blick auf die zeitgenössischen philosophischen Auseinandersetzungen wirft.

In seinem zweiten Aufsatz (*Die Intellektuellen und die Armen*) beschäftigt sich Rorty mit einigen praktischen Konsequenzen seiner theoretischen Philosophie. Im Allgemeinen müssen wir festhalten, dass die theoretische Philosophie bei Rorty nicht die Aufgabe übernehmen kann, die Einrichtung einer liberalen Demokratie zu begründen. Demokratie hat immer einen Vorrang gegenüber der Philosophie. „Wer den [...] Pragmatismus vertritt [...], wird einräumen, dass die liberale Demokratie zwar womöglich der philosophischen Artikulation bedarf, nicht aber der philosophischen Untermauerung.“<sup>9</sup> Diese These wird manchmal auch in der folgenden Form ausgedrückt: Die Philosophie kann nicht *über* der Politik stehen und eine politische Position gegenüber einer anderen bevorzugen.<sup>10</sup> Rorty leitet die Grundtypen der politischen Einstellung durch eine Transformation der Schönheit und der Erhabenheit ab. Diejenigen Philosophen, die die Schönheit bevorzugen, neigen zu einer Umordnung der schon bestehenden menschlichen Beziehungen und Institutionen. Die Befürworter des Erhabenen hingegen streben einen Zustand an, über den sie nichts sagen können, weil er ganz neue Bedingungen bedarf (33). Wir können uns nicht für eine der beiden Positionen entscheiden, weil uns kein (weiterer) Metastandpunkt zur Verfügung steht. Es bleibt nur eine praktische Klugheit zurück (die aber zugleich einer Bildung bedarf), die Unterscheidung und Entscheidungen herbeiführen kann.<sup>11</sup>

Mit dieser Transformation gibt sich aber Rorty noch nicht zufrieden, er bezieht die Typen der politischen Grundeinstellungen auch auf die amerikanische Linke. Auf der einen Seite stehen die Liberalen (die Vertreter der Schönheit) und auf der anderen die Radikalen (die Vertreter der Erhaben-

heit). Nach dieser Transformation gibt Rorty die Symmetrie der beiden Einstellungen auf. „Ich

---

Kommentar die wichtigsten Widersprüche in Rortys Konzept herauszuarbeiten versucht. Er behauptet, dass Rorty die Gegenüberstellung von Schönen und Erhabenem in zwei unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht. In der *ersten* Bedeutung meint die Unterscheidung eine Differenzierung zwischen Relativismus und Absolutismus. „Vielleicht sollte man besser sagen, sie entspreche der Unterscheidung zwischen einer Philosophie der Kontingenz und einer Philosophie des Absoluten“ (44). In der *zweiten* Bedeutung wird zwischen rationaler Argumentation und inspirierter Evokation unterschieden. Je nachdem welche Bedeutung man vor Augen hat, ergeben sich unterschiedliche Einordnungen der verschiedenen Philosophen. In der ersten Unterscheidung stehen die Metaphysiker auf der Seite der Erhabenheit und die Kritiker der metaphysischen Tradition (wie Nietzsche, der frühe Heidegger und Derrida) werden zu den Schönheitsphilosophen gerechnet. In der *zweiten* Bedeutung wird das Rational-Schöne von Kant, Descartes und Habermas vertreten, und auf der Seite der Erhabenheitsphilosophen stehen Nietzsche, der späte Heidegger und Derrida. Wie könnte dann Rorty selbst eingeordnet werden? Wenn man die erste Unterscheidung vor Augen hat, ist Rorty ein Schönheitsphilosoph, wenn man die zweite, ist er ein Erhabenheitsphilosoph (52). Diese These scheint überraschend zu sein, wenn man vor Augen hat, dass Rorty gar keine Partei ergreifen wollte.

<sup>8</sup> Als die bedeutendsten Philosophen betrachtet Rorty diejenigen, die versucht haben die Beziehung von Schönheit und Erhabenheit darzustellen. Das hat Platon in der Beziehung von *Dianoia* und *Noesis* und Kant in der Beziehung von *Verstand* und *Vernunft* versucht. Nach einem Überblick der zeitgenössischen Diskussionen kommt Rorty zu dem Schluss: „Weil ich meine, dass dieser Streit endlos weitergehen wird und soll, und weil ich meine, dass für beide Seiten gleich viel spricht, sage ich voraus, dass es in der Kultur immer einen Platz für die Platon- und Kantleser geben wird – für die Leute, die sich mühen, das Schöne und das Erhabene im selben intellektuellen Universum unterzubringen“ (39).

<sup>9</sup> Richard Rorty, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität?* (Stuttgart 1988) 87.

<sup>10</sup> Richard Rorty, *Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?*, 1986.

<sup>11</sup> Diese Fähigkeit haben Alexander Kluge und



möchte mich hier für den Liberalismus stark machen, nicht für den Radikalismus, und plädiere dafür, schrittweise gesetzliche Reformen anzustreben, anstatt zu versuchen, von so Allgemeinem wie der ‚Konsumgesellschaft‘, dem ‚Spätkapitalismus‘ [...] ein quasi-philosophisches Verständnis zu gewinnen“ (67).<sup>12</sup> Die Politik der Radikalen hat dazu geführt, dass Kulturkampf und Identitätspolitik zu den zentralen politischen Kategorien geworden sind. Die Frage nach dem Leiden und nach der Unterdrückung ist immer mehr verdrängt worden. „Die Linke muss sich selbst aus dem Sumpf des Multikulturalismus und der Identitätspolitik herausziehen und sich wieder in den Hauptstrom des amerikanischen politischen Lebens eingliedern“ (86). Der Weg dazu führt nicht – wie Rorty zuweilen suggeriert – durch eine neue ökonomische Analyse, sondern durch die Thematisierung der Grundformen der Unterdrückung.<sup>13</sup> Durch diesen Ansatz kehrt Rorty zu einer Politik der Schönheit zurück. Das bezahlt er aber durch den Verdacht, dass die Philosophie vielleicht doch eine Anleitung zu einer richtigen Politik geben kann.

János Weiss (Pécs)

Heinz Röttges, *Das Problem der Wissenschaftlichkeit der Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, XXV + 739 S., ISBN 3-8260-1634-3.

Heinz Röttges schreibt bemerkenswerte Bücher. Er gehört z.B. zu den ganz Wenigen, die die konstitutive Rolle der philosophischen Skepsis für die Hegelsche Philosophie bemerkt und ernstgenommen haben. Auch das Thema des nun vorliegenden Werks – das Verhältnis von Esoterik und Exoterik in und für die Philosophie – ist bestechend. Leitendes Problem ist, was es für Philosophie bedeutet, wenn Philosophien im Namen allgemeiner Wahrheit es schon besser wissen als die Vielen, und was es für Philosophie bedeutet, daran festzuhalten, daß über philosophische Wahrheit nicht abgestimmt werden kann und ergo die Meinung der Vielen kein rechtes Kriterium solcherart Wahrheit sein kann. Die Virulenz dieses Problems in der Geschichte dürfte offenkundig sein. Bereits ein Seitenblick auf das in Praxis und Theorie spannungsgeladene Verhältnis von Intellektuellen und Arbeiterbewegung genügt, um das Problem des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besitztum von Wahrheit aufregend finden zu können, von allen christlichen Dramen um den Status des

Priesterwissens ganz zu schweigen. Und eben dieses Problem bezieht Röttges auf die Philosophie: „Eine Vermittlung des Grabens zwischen dem esoterischen Wissen des weisen Einzelnen und der Dummheit und Schlechtigkeit als dem exoterischen Wesen der Meisten bzw. der Vielen [...] scheint geradezu das peccatum originale der Philosophie schon da, wo sie als Weisheit auftritt, darzustellen.“ (7, vgl. 21) Wohlgemerkt: Röttges betreibt keine Wissenssoziologie, sondern fragt nach der Bedeutung dieses Problems für die Philosophie selbst.

Schon nach außen hin ist das Buch bemerkenswert. In geradezu anachronistischer Weise umfänglich bleibt sich Röttges doch mindestens in einer Hinsicht treu: 735 S. Text kommen aus mit 2 S. und 4 Zeilen Literaturangaben einschl. aller Quellen. Das verhindert nicht angenehme Überraschungen: Alfred Lorenzers *Konzil der Buchhalter* (Ffm. 1981), ansonsten in der Philosophie nicht einmal zu einem Geheimtip von Insidern erwachsen, schafft den Sprung in diese erlesene Auswahl. Ob die lapidare Kürze der Bibliographie ein Affront ist gegen die Unkultur, sich hinter Autoritäten zu verstecken, oder ob es eine Verbeugung ist vor der aufklärerischen Maxime des Selbstdenkens – von Hegel der Eitelkeit geziehen –, ist von außen nicht entscheidbar: nicht jedes Bemerkenswerte spricht bereits für sich.

Die zahlreichen Bedeutungsnuancen von Exoterik und Esoterik kreisen elliptisch um zwei Schwerpunkte: das Offenkundige/ das Offenbare/ das Sichtbare vs. das Verborgene/ das Geheime/ das Unsichtbare einerseits und das all-gemein Gültige/ das Wahre vs. das Gemeine/ das Falsche/ das Selbstmißverstehen andererseits. Das Problem ist dann leicht ausgesprochen: Philosophien mögen sich nicht damit abfinden, einfach das Offen-

---

Oskar Negt in verschiedenen Werken als „Unterscheidungsvermögen“ bezeichnet und charakterisiert.

<sup>12</sup> Die Möglichkeit einer radikalen Kritik hat Rorty auch früher zurückgewiesen, vgl. Solidarität und Objektivität, in: ders., *Solidarität oder Objektivität?*, 27 und *Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?*, 982.

<sup>13</sup> Diese Grundformen sind Sadismus und Selbstsucht; sie sind die Ursachen der Grausamkeit und des unnötigen Leidens. „Grob verallgemeinernd kann man sagen, der Sadismus sei das Laster der Armen und die Selbstsucht das Laster der Reichen“ (75).

kundige mit dem Wahren zu identifizieren. Das beginnt bereits bei den Vorsokratikern und bleibt „Charakteristikum der gesamten weiteren Philosophiegeschichte“: der entschiedene Bruch mit dem alltäglichen Weltverständnis ist nicht bereits als solches „ein sich Zurückziehen in eine esoterische Geheimlehre“, sondern der Anspruch, ein wahrhaft Allgemeingültiges hervorzuheben, an dem gemessen das vermeintlich exoterische Verständnis „quasi in sich selbst eingesperrt bleibt“, mithin „unmittelbar esoterisch ist“ (11). Diese scheinbare Banalität nimmt die Wesensgestalt einer handfesten Aporie (38) an, deren Verlaufsform alles andere als banale Ausdrücke findet. Ernsthaftige Zwischenfrage: Was wäre das Problem gewesen, hier nicht nur selbst zu denken, sondern auch auf Blumenbergs *Lachen der Thrakerin* zu verweisen? Das kann ja nicht gänzlich überflüssige Verdopplung sein, denn dann hätte Röttges' Buch nicht erscheinen zu brauchen, weil es jenes schon gab.

Röttges verfolgt jene Problemstellung durch 17 Kapitel: 5 sind der vorplatonischen griechischen Weisheitslehre und Philosophie gewidmet, je eines Platon und Aristoteles und eines dem Stoizismus und Skeptizismus; an ein Kapitel zu Descartes schließen sich die beiden deutlich umfangreichsten Kapitel zu Kant und Hegel an, bevor der Abstieg beginnt mit Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger und Wittgenstein. Das Verhältnis von Exoterik und Esoterik ist dabei nicht nur Gegenstand, sondern fungiert auch als *Movens* der Philosophiegeschichte und/oder(?) als Indikator von Epochenschwellen (3, 11, 121, 153, 181, 199, 338 f., 728, 732, pass.): ein Neuanfang in der Philosophie gehe einher mit der Wendung ins Exoterische einer zuvor ins Esoterische vertiegtene Philosophie, wobei Röttges mit den Vorsokratikern und Nietzsche gleich zwei Gegenbeispiele angibt, die „mit einer radikalen Absage an das exoterische Selbstverständnis“ an die Öffentlichkeit treten (614). Die Stärke des Buches liegt in den ausführlichen und textnahen Interpretationen, die Erhellendes beitragen z.B. zu Gleichnissen bei Platon, über das Verhältnis von apriorisch und transzendental, von Apriorizität und Gegenstandsbezogenheit, zum problematischen Verhältnis von Einbildungskraft und Kategorien bei Kant, zum Erfahrungsbegriff bei Hegel oder zu dessen Auseinandersetzung mit der Aufklärung (von Röttges gleich schamlos ausgenutzt zu einer Kritik an Revolutionen überhaupt). Den Faden zum Generalthema zu halten ist manchmal mühsam, aber lohnend. Hervorragend ist das Buch, wo es in lakonischer Kürze ausspricht, was offen zu Tage liegt und dennoch gelegentlich in

der Rezeptionsgeschichte „eingesperrt“ ist; etwa die Bemerkungen zur Hegelschen Methode (561) oder der simple Sachverhalt, daß die Einschränkung aller Erkenntnis auf Erscheinungen nicht Resultat, sondern Voraussetzung von Kants KrV ist (246).

Lange Passagen sind stark und solide gebaut, so daß es sinnvoll ist, sich an ihnen zu reiben; man wird auf gute Weise belehrt und lernt ggf. an einigen Punkten, warum andere anderer Meinung sein können als man selber und was davon abhängt. Gerade wenn es mit Hegel (407 f., 421) darum geht, Letztbegründungsstrategien zu unterlaufen (vgl. auch das Aristoteles-Kapitel), bleibt fraglich, ob nicht die Pointe von Descartes zu vor-schnell erledigt wurde. Röttges liest das *cogito sum* als einen solchen letzten Grund – als einen Satz, der übrig bleibt, nachdem man an allen anderen gezweifelt hat. Aber die Struktur scheint weitaus uneindeutiger zu sein: jenes *cogito sum* ist gar nicht in striktem Sinne auszusortieren, sondern begleitet der Möglichkeit nach alle anderen cogitationes wie ein Schatten: *indem* ich zweifelte, daß X, konnte ich nicht zweifeln, daß ich es bin, der dort zweifelt. Oder, um weitere Beispiele für mögliche andere Akzentsetzungen – und damit für andere Bedeutungsnuancen des Verhältnisses von Exoterik und Esoterik – zu nennen: mir scheint, daß Röttges Kant zu viel Kredit einräumt und daß er in bezug auf Hegel immer noch zu wenig junghegelianische Hypothesen abgebaut hat:

Das Kant-Kapitel ist getragen von der Überzeugung, daß Kants Redeweise von der *Notwendigkeit* der Metaphysik seinen Grund hat in der Verfaßtheit *der Vernunft*. Kant selber sagt das gelegentlich so, und im Prinzip *ist* der Aufweis der antinomischen Struktur der Vernunft die These von der Notwendigkeit irgendeiner Metaphysik. Bei Kant gibt es allerdings wesentlich auch Gegenbewegungen, der gemäß *der Mensch* zwangsläufig über das Verstandeswissen hinaus getrieben wird – und das heißt: es ist nicht so, daß Verstandeswissen immer schon über sich hinaus *ist*. Bezeichnenderweise ist der „Regressus zur Welt [...] *aufgegeben*“ (332, Anm. 13). Der Aufweis der antinomischen Struktur ist nicht bereits als solche eine Position zur Beschaffenheit der Vernunft, sondern gleichsam nur der negative Teil, dem ein positiver (notwendig) folgen muß (337 vs. 551). Während Hegel zur Exoterik bringen muß, was bereits alltäglich, bei jedem Satz, der uns aus dem Munde geht, geschieht, gibt Kant öffentliche Empfehlungen, was wir tun *sollen*, nämlich Grenzen nicht zu überschreiten. Woher Kant weiß, was wir tun sollen,

bleibt dann Richterwissen: allem Streit darum be-reits vor-geordnet, getarnt als neutraler Ort.

Das Hegel-Kapitel bricht immer wieder ein un-ter der Last der fraglosen Überzeugung der escha-ologischer Struktur der Hegelschen Philosophie resp. der „letztlich ontotheologischen Prämisse, daß alles Endliche dies ist, sich selbst aufzuheben“ (571). Dann aber wäre, gegen Hegel, das Absolute nicht „ganz gegenwärtig“, sondern müßte noch, als Ziel der Bewegung des Wissens, hergestellt werden. Die Interpretationsunterschiede sind fein: zwar wird das Dialektische von Hegel zu einem, mit anderen *simultanen*, Moment des Logischen herabgesetzt, aber gerade nicht zu einem „Durch-gangsstadium und Mittel des Spekulativen“ (565); die „Übereinstimmung des Denkens mit sich“ ist keine Gegenfigur zum, sondern *ist* ein Wider-spruchsverhältnis.

Im Unterschied zu solch streitbaren Passagen ist das Marx-Kapitel mißlungen. Bekanntlich hatte Marx ein gespaltenes Verhältnis zur Philo-sophie; er unkte, daß Wahrheit rein theoretisch nicht zu haben sei, sondern eine Frage der Praxis, und er unterstellte der Philosophie, bleibt sie bloße Philosophie, ein apologetisches Verhältnis zur bestehenden Wirklichkeit, die aber doch zu verändern sei. Röttges ist nicht fähig, dies anders zu lesen denn als „krude Frage nach dem prakti-schen Nutzen für den Menschen“ (581); nach Marx sei jeder Streit um Begrifflichkeiten und In-terpretationsunterschiede gleichsam Balztanz von Impotenten. Dessen Lösung sei: Politik machen statt Philosophie treiben. Nicht daß Röttges Marx so liest (bereits 78, Anm. 29), ist das Problem; schließlich teilt er diese Interpretation mit vielen Marxisten, und, bloß das, *könnte* man einfach an-derer Meinung sein. Das alle Gelassenheit Rau-bende ist, daß Röttges Marx (Engels taucht erst gar nicht auf) völlig hemmungslos, ohne jegliche *epoche*, so liest; der Text ist durch keinerlei Irrita-tionen getrübt und ist eben deshalb erst gar nicht in der Lage, einen spezifisch Marxschen Beitrag zum Thema zu sehen. Schon auf der Oberfläche ist der Text grell. Nur ein Beispiel: dort, wo Marx sich nicht daran hält, was Röttges von ihm erwartet, wird ein Selbstwiderspruch bei Marx diagnosti-ziert: das *Kapital* sei „pikanterweise [!] eine struk-turelle Analyse“ (591, Anm. 24). Zuletzt mutiert Röttges gar zum Hl. Retter der Arbeiterbewegung und verteidigt „die wirklichen Bedürfnisse des Proletariats“ (um die er also weiß) gegen „das Ei-geninteresse des Intellektuellen“ (591). Zweifellos ist das Theorie-Praxis-Verhältnis das „Kreuz der Geschichte des Marxismus“ (Tosel); aber genauso zweifellos ist dieses Verhältnis bei Marx und im

Marxismus durchgehend *prekär*, und nur in ex-trem kruden Konzeptionen löst es sich hem-mungslos auf in die Frage nach dem Nutzen der Theorie für die Praxis. Das theoretische Dilemma *von Marxisten* liegt darin, einen „Aktionismus der absoluten Praxis“ (585) *qua Theorie verhindern* zu wollen, aber dennoch und gerade deshalb einer „*lenkenden und vorausdenkenden Theorie*“ (585) nicht das Wort reden zu wollen – bei Strafe einer Apologie des Besitztums von Wahrheit.

Daß die Selbstrelativierung der Philosophie *qua Praxis* nicht ein Auszug aus der Philosophie be-deuten *muß*, sondern eingeklagt wird als Problem der Philosophie selbst – mit relevanten Konse- quenzen für das Verhältnis von Exoterik und Eso-terik –, dagegen sperrt sich Röttges. Bereits der Stachel von Feuerbach, daß *die Philosophie* mit der Nicht-Philosophie zu beginnen habe, wird nicht einmal erwähnt. Und folgerichtig kann er auch mit Kierkegaard nichts anfangen: daß man in die Philosophie nur durch einen Sprung hinein-kommen könnte, das wird *als Problem* erst gar nicht sichtbar. Die Empörung über das Kierke-gaard-Kapitel überlasse ich denen, die davon mehr verstehen; auch hier ist bereits die Oberflä- che grell: wohl wissend, daß „das originäre Thema Kierkegaards“ die „Untrennbarkeit des geistigen Selbst von der ihm essentiellen Gebrochenheit“ ist (599), kann Röttges in dessen Verfahren, die ei-gene Autorschaft nur in Brechungen zum Erschei-nen kommen zu lassen, nichts anderes sehen als eine „romantische Mixtur von Bescheidenheit und Hochmut“ und ein „von Anmaßung nicht freie[!] Versteckspiel“ (593).

Vielleicht hatte ja bereits Hegel gute Gründe, nicht zu unterstellen, daß die „Aporien der Reli-gion [...] den Übergang in die Philosophie *erfor-dern*“ (565). Röttges sieht hier eine Frage „völlig übergangen“ und ist selbst durchgehend, entge-gen der Hegelschen Rede vom „Entspringen“ (438), orientiert am Modell eines *notwendigen* Übergangs vom Alltagswissen in die Philosophie und dem Wunsch, das Allgemeine eineindeutig, rein theoretisch ohne jeden Sprung, bestimmen zu können. Wäre dem so, dann wäre die gelegentlich konstaterbare Gemeinheit der Vielen bloß ein fal-sches Wissen, was von den Wenigen exorziert werden könnte. Wieder einmal sollen wir bloß an-ders interpretieren – was man auch anders sehen kann.

Volker Schürmann (Bremen)

Dieter Teichert, *Personen und Identitäten (= Quellen und Studien zur Philosophie, hrsg. v. J. Mittelstraß, G. Patzig, W. Wieland, Bd. 48), Walter de Gruyter, Berlin/New York 2000, 344 S., ISBN 3-11-016405-1*

Plutarch schildert eine Szene des Komödiendichters Epicharm, in der ein Mann sich weigert, seine Schulden zu begleichen unter dem Hinweis, so wie jedes Ding sich ständig wandle, sei auch er nicht mehr jener, der das Geld entgegengenommen habe. Der Gläubiger versetzt dem Schuldner daraufhin einen Schlag und kontert dessen Protest: Er sei ebenfalls nun ein anderer als jener, der geschlagen habe. Fragen nach Identität und Person haben in der Geschichte der Philosophie immer wieder Probleme von praktischer Relevanz aufgeworfen. Geht es in der skizzierten Komödienszene wie später bei John Locke um Fragen der Verantwortung und der Zurechnung von Handlungen und Handlungsfolgen, so geht es in der heutigen Diskussion zumeist um die Zuerkennung des Personstatus an Menschen, denen aktuell bestimmte personale Eigenschaften nicht zukommen. Dieter Teichert konstatiert für die aktuelle Diskussion, die vor allem in der analytischen Philosophie geführt wird, daß die Debatte um die personale Identität zwar versucht, Identitätskriterien zu benennen, dabei aber dem Personbegriff nicht die erforderliche hermeneutische Sorgfalt zukommen läßt. Zudem finde der Zusammenhang von Identität und Individuation nicht die gebotene Beachtung. Das Ziel der als Habilitationsschrift an der Universität Konstanz vorgelegten Untersuchung ist es daher, durch einen philosophiehistorischen Rückgriff die Defizite der aktuellen Diskussion zu kompensieren. Dieser Rückgriff geschieht in drei Schritten. Teichert beginnt mit einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung zum Personbegriff in der griechischen Antike (I), fährt fort mit einer wort- und begriffsgeschichtlichen Betrachtung zur stoischen Philosophie, frühchristlichen und mittelalterlichen Theologie und Philosophie am Leitfaden des Terminus *persona* (II), um sich sodann Locke und seinen Kritikern Leibniz, Butler, Reid und Hume zuzuwenden (III). In Gestalt eines Exkurses behandelt er den Personbegriff Kants und widmet schließlich einen vierten und einen fünften Teil der aktuellen Diskussion. Dies geschieht in einer ausführlichen Würdigung des Ansatzes von Derek Parfit (IV), einer knappen Darstellung der Vorschläge von Nicholas Rescher, Harry Frankfurt und Daniel Dennett sowie einer kurzen eigenen Stellungnahme (V).

I. Vf. geht im ersten Teil begriffsgeschichtlich vor, da die klassische griechische Sprache kein Äquivalent des Personbegriffs kennt. Ungeachtet des fehlenden Terminus hat das griechische Denken aber nach Vfs. Auffassung die Thematik der Personalität sehr wohl behandelt. Die Leitfrage, ob die Griechen einen Personbegriff hatten, beantwortet Vf. daher mit einem klaren Ja. Für die vorklassische Zeit begründet er seine These in Abgrenzung von Bruno Snells Auffassung, die Menschen der archaischen Zeit hätten weder über ein Konzept des eine Ganzheit bildenden menschlichen Körpers noch über einen Begriff der Entscheidung verfügt. Die Handlungsweisen der homerischen Protagonisten dienen ihm als Indizien dafür, daß der Körper als ganzer und nicht seine Teile von den Handelnden als Handlungssubjekt angesehen werden. Obschon es keine Ausdrücke für „Entscheidung“, „Wahl“ oder „Wille“ gebe, werde von der Alternative zwischen Handeln und Unterlassen und von unterschiedlichen Handlungsoptionen ausgegangen und die Begründbarkeit der Entscheidung vorausgesetzt. Personen würden maßgeblich als Wesen gekennzeichnet, die Wissen bilden, fähig sind zu überlegen, zu entscheiden und zu handeln und eine komplexe psychische Struktur zeigen.

Eine Grundlage für die Analyse solcher Entscheidungen entwickelt allerdings erst die Philosophie. Platons Modell einer dreigeteilten Seele bietet die Folie für die Erklärung intrapersonaler Konflikte, Spannungen zwischen idiosynkratischen Zügen des Menschen und seiner Vernunftnatur. Die Darstellung des aristotelischen Ansatzes gliedert Vf. in eine Vorstellung einiger Grundbegriffe wie Substanz und Akzidenz, eine Erläuterung des Zusammenhangs von Individuation und Identifizierung, eine logische Analyse des Identitätsbegriffs sowie eine separate Darstellung der relevanten Aspekte der Psychologie und Naturphilosophie einerseits und der Ethik andererseits. Ohne die einzelnen Interpretationsansätze hinsichtlich der aristotelischen Angabe eines Unterscheidungskriteriums von Einzeldingen bzw. Einzelwesen ausführlich darzustellen, erläutert er, warum alle Kandidaten (Materie, Form und Resultat von Materie und Form) unbefriedigende Antworten darstellen. Auch die Annahme individueller Formen scheine Aristoteles nicht überzeugt zu haben. Hinsichtlich des Identitätsbegriffs hält Vf. fest, daß Aristoteles nicht scharf zwischen intransitivem Ähnlichkeitsbegriff und transitivem Identitätsbegriff unterscheide. Identität und Selbigkeit fasse er gemeinsam mit Ähnlichkeit und Gleichheit als Unterbegriff von Einheit auf. Bietet die

Darstellung der Grundbegriffe und des Zusammenhangs von Individuation, Identifizierung und Identität einen Aufriß der metaphysischen Herangehensweise an das Individuationsproblem, so erfährt dies durch die Erörterung der biologischen Schriften eine wichtige Ergänzung. Vf. bemüht sich jeweils um eine Skizze der Konzeption und Zielsetzung des jeweiligen Werks. Die Naturforschung, so sein Fazit, sage nicht alles über den Menschen, aber sie sage Grundlegendes. Sie „sieht den Menschen mitsamt seinen kognitiven Fähigkeiten als ein Element des Kontinuums der Naturdinge“ (58). Ungeachtet *Parva naturalia* VII, 2 (468a 23 ff.) schließt Vf. sich E. Hartman darin an, daß Aristoteles keine Spaltungsszenarien behandelt habe. Zwar zieht er aus der Einsicht in die Bedeutung der naturphilosophischen Schriften die Konsequenz, diese im Blick auf die biologischen Rahmenbedingungen personaler Existenz gerade gegen dualistische Konzepte stark zu machen, er verzichtet aber auf Detailbetrachtungen und insbesondere auch auf Untersuchungen zu Individualität, Identität und Lebenseinheit in diesem Kontext. Wesentliche Bestimmungen des Menschen indes kann erst die praktische Philosophie vornehmen. Der Mensch erscheint als Subjekt, das sein Handeln durch Gründe ausweisen kann. Das Gute bestehe für Aristoteles in der vortrefflichen Aktivität der ihm eigentümlichen Seelenkräfte.

Aus der Perspektive der neuzeitlichen Philosophie weist Aristoteles und mit ihm die gesamte griechische Philosophie der Person jedoch einige gravierende Defizite auf. Weder gebe es eine mit einem expliziten Personbegriff verknüpfte Würdebeschreibung noch werde die personale Existenz vornehmlich von der Fähigkeit zur Selbstreflexion her betrachtet. Darüber hinaus unterscheidet Aristoteles und die griechische Philosophie nicht zwischen Ich-Perspektive, Du-Perspektive und Beobachterperspektive. Probleme, wie sie sich in der oben referierten Szene des Epicharm oder in dem gleichfalls durch Plutarch überlieferten Rätsel von der Identität des Theseus-Schiffs zeigen, habe Aristoteles nicht als solche anerkannt: „Der Sortal-Essentialismus des Aristoteles bedarf keiner speziellen Berücksichtigung des Identitätsbegriffs. Die allgemeinen Individuationsverfahren von Gegenständen scheinen auch für Personen hinreichend. Die Identifizierung einzelner Personen wird nicht als ein Problem der theoretischen Überlegungen angesehen.“ (88)

II. Mit dem zweiten Teil reichert Vf. die begriffsgeschichtliche Vorgehensweise um das wortgeschichtliche Instrumentarium an. Neben dem lateinischen Terminus *persona* (Maske, Rolle) er-

wähnt er die Herleitung aus dem etruskischen Ausdruck ‚persu‘, ohne dessen unsichere Deutungen auszuführen. Die Koordination gesellschaftlicher Rollen werde in Ciceros Lehre von den vier *personae* in *De officiis* thematisiert. Die zweite *persona* betreffe spezielle Charaktereigenschaften und sei nur Individualität in einem schwachen Sinn, das dem einzelnen Eigene dürfe nicht als Einzigkeit oder Unverwechselbarkeit gedeutet werden. Neben der Verwendung von ‚persona‘ innerhalb von Grammatik und Rhetorik erfährt seine Verwendung in der Rechtslehre nur eine knappe Abhandlung. Diese Verwendung knüpfe an die Rhetorik an und erfolge nicht technisch. Demgegenüber mißt Vf. ‚persona‘ als theologischem Begriff eine herausragende Bedeutung für die Vorgeschichte des neuzeitlichen Personbegriffs zu. Unter diesem Stichwort behandelt er daher die gesamte spätantike und mittelalterliche Zeit, erläutert frühchristliche Dogmengeschichte, Trinitätstheologie und Anthropologie Augustins, die Trinitätstheologie des Boethius sowie dessen Definition von *persona* als vernunftfähige Natur einer individuellen Substanz. Vf. hebt den herausgehobenen Status der Wesen hervor, denen das Personsein zugesprochen werde. Hierin wie auch in der Orientierung des Personbegriffs an der Gotteslehre seien die Autoren des Mittelalters der boethianischen Denkweise verpflichtet. Die unterschiedlichen Ansätze so verschiedener Autoren wie Gilbert von Poitiers, Abaelard, Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin werden auf insgesamt nur acht Seiten behandelt. Daß dabei nicht nur Handbuchwissen zusammengetragen wird, verdankt sich der gut durchdachten Wahl der Leitbegriffe: „Eine Klärung des Problems personaler Identität kommt ohne deutliche Konzepte von Identität, Individualität und Einheitlichkeit/Gantheit nicht aus.“ (117) Insbesondere mit Blick auf Gilbert und Abaelard kann Vf. dabei, wie schon bei der begriffsgeschichtlichen Auswertung des boethianischen Werks an Jorge J. E. Gracia (Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages, 1988) anknüpfen. Erst Thomas von Aquin ziehe eine klare Grenze zwischen dem trinitätstheologischen und dem anthropologischen Personbegriff. Der Freiheitsbegriff und das Kriterium der Handlungsfähigkeit würden leitend. Trotz zahlreicher interessanter Ansätze (z. B. Konzept der Inkommunikabilität, Distanzierungen vom Substanzbegriff bei Richard von St. Viktor) werde eine „aus heutiger Perspektive überzeugende systematische Lösung der Probleme des Verhältnisses von Individuierung und Identität mit Blick auf die Person“ (127) nicht gefunden.

Denn trotz aller theologischer Problemzuspitzung und terminologischer Differenzierung bleibe der „begriffliche Rahmen der Aristotelischen Substanzmetaphysik“ (126) bindend.

III. Für den historischen Sprung von Thomas von Aquin zu John Locke gibt Vf. eine Reihe von Motiven an. Zum einen sieht er, von einigen Ausnahmen wie Suarez abgesehen, keine maßgeblichen Beiträge aus der Zwischenzeit, die den Zusammenhang von Personalität, Individualität und Identität systematisch weiterentwickeln. Sodann ist es Locke, der den substanztheoretischen Problemansatz suspendiert und damit nach Vfs. Überzeugung das entscheidende Problemlösungshindernis beseitigt. Schließlich werden Lockes Überlegungen zum maßgeblichen Bezugspunkt der zeitgenössischen angelsächsischen Philosophie, die auch für Vfs. Perspektive auf die Problematik leitend ist.

In seiner Darlegung der Lockeschen Position macht Vf. zunächst die Übereinstimmungen mit der aristotelischen Tradition deutlich: Das Identitätskonzept setzt Individuation voraus und diese wiederum wird mit Hilfe des Konzepts der Inkommunikabilität beschrieben. Bei der Unterscheidung der Identität von Materieteilchen und Organismen mache Locke Anleihen beim aristotelischen Formbegriff. Jedoch wird für das Lockesche Modell personaler Identität die Gleichsetzung von Personalität und Bewußtsein sowie die reflexive Komponente des Bewußtseins entscheidend: „Das Ich oder Selbst wird konstituiert durch die bewußten und reflexiven Denkprozesse, ohne von Locke mit einer es tragenden materiellen oder immateriellen Substanz identifiziert zu werden.“ (137) Obschon Locke in diesem Zusammenhang nicht eindeutig sei, schließt sich Vf. der Auffassung an, nach der Locke bei der Fassung des Personbegriffs auf die Substanztheorie verzichtet zugunsten einer Relationstheorie. Er verlagere damit den Akzent von einer abstrakten ontologischen Terminologiediskussion hin zu erfahrungsnahen Phänomenen. Lockes Attraktivität für heutige Leser erkläre sich daraus, daß Locke zwar vornehmlich theologische Probleme mit seiner Erörterung des Personbegriffs lösen wolle – nämlich die Zurechenbarkeit von Handlungen beim jüngsten Gericht – seine Konzeption aber unabhängig von theologischen Thesen lesbar sei. Vf. führt aus, daß die Bestimmung der Erinnerung als Kriterium der Identität nicht nur in der Zeit nach Locke, sondern auch bei heutigen Lesern auf Kritik stoße und daß zudem in jedem Falle – und hierin folgt er Leibniz – der Lockesche Erinnerungsbegriff unzureichend entfaltet sei. Anders als Butler und Reid vermuten,

spreche dies aber nicht für eine grundsätzliche Untauglichkeit der Konzeption.

Der den dritten Teil abschließende Exkurs zu Kant soll nicht in umfassender Weise die kantische Philosophie der Person für die Debatte um die personale Identität fruchtbar machen. Er dient eher als ein Platzhalter. Vf. zeigt, daß die divergierenden Perspektiven der theoretischen und der praktischen Philosophie quer zu den Fragestellungen der Locke-Humeschen Tradition liegen. Sollen die theoretischen Probleme der Identität der Person durch das Konzept der transzendentalen Apperzeption hinreichend gelöst sein (das „Ich denke“ begleitet potentiell alle meine Vorstellungen), so kommt es in praktischer Perspektive darauf an, daß sich der Handelnde in allen seinen Handlungen als Subjekt des Moralgesetzes begreift und diese mit dem Moralgesetz in Übereinstimmung bringt. Auf der Hand zu liegen scheint indes die Identität der Person für die Dauer der Handlung. Den eigenen Anspruch an diesen Exkurs und wohl auch die Quellenbasis der kantischen Texte überschreitet Vf. indes, wenn er erklärt, nur dank ihrer Vernünftigkeit, ihrer Erkenntnishandlungen, würden Wesen zu Personen und daraus folgert, „nicht-vernünftige Menschen, wie etwa Demente oder Kleinkinder“ (204) seien keine Personen. Hier wird ein großer Philosoph als Quelle für ein Autoritätsargument herangezogen, u.z. im Rahmen einer Fragestellung, die nicht die seine war. Und natürlich stellt sich die Frage nach der diachronen Identität des Kindes mit dem Erwachsenen, dem Vernünftigkeit zugesprochen werden kann. Angesichts der Brisanz der Problemstellung verwundert es, daß Vf. die Arbeit von Korsgaard zum Verhältnis von Parfit und Kant zwar aufführt (197), aber nicht diskutiert.

IV. Hinführend unterscheidet Vf. innerhalb der aktuellen Debatte um den Personbegriff zwischen einer materialistisch-physikalistischen, einer realistischen, einer funktionalistischen, einer eliminativen, einer essentialistischen, einer transzendentalistischen, einer normativistischen, einer deskriptivistischen, einer konventionalistischen und einer konstruktivistischen Auffassung. Maßgeblich für die Strukturierung der „Theorielandchaft“ sei die Alternative von Materialismus und Immaterialismus sowie von Reduktionismus und Anti-Reduktionismus. Hintergrund der Debatte sei die Verwissenschaftlichung innerhalb und außerhalb des philosophischen Diskurses und in deren Folge das Zurücktreten immaterialistischer Substanztheorien u.z. gleichermaßen der monistischen wie der dualistischen. Auch transzendentalphilosophische Ansätze müßten, so Vf., in diesem

Zusammenhang an Boden verlieren. Weitgehend habe sich die Auffassung durchgesetzt, bei den für Personen charakteristischen mentalen und psychischen Eigenschaften handele es sich um materielle Eigenschaften. Dabei ist der Materialismus mit dem Reduktionismus viele Verbindungen eingegangen: „Wenn Personen als Wesen betrachtet werden, die durch eine bestimmte Anzahl von Entitäten einer anderen Art oder durch deren Verbindung konstituiert werden, dann liegt ein Reduktionismus hinsichtlich des Personbegriffs vor.“ (210) Vf. erreicht so eine Eingrenzung des Theorienspektrums, ohne dies an der Fülle der Einzelargumente ausweisen zu müssen. Er argumentiert im folgenden für die These, daß sich die Schwierigkeiten mit dem Person-Begriff nicht durch den common-sense-Hinweis auf die Gleichsetzung von Personen mit Menschen beheben lassen. Die Begriffe „Person“ und „Mensch“ haben weder die gleiche Intension noch die gleiche Extension. Derek Parfitts Konzeption stehe eindeutig in der Tradition Lockes: „[T]o be a person, a being must be self-conscious, aware of its identity and its continued existence over time.“ [Reasons and Persons, 202, zit. 227, FN 443] Hatten sich Locke und Hume die Frage nach der Einheit des Bewußtseins sowohl als Verbindung synchroner wie diachroner Zustände vorgelegt, so konzentriert sich Parfitt auf die Diachronie. Seine Absicht ist dabei moralphilosophisch. Während Locke die Substanztheorie lediglich zur Lösung der Personproblematik suspendiert, erklärt Parfitt definitiv, daß es keine stabilen, unveränderlichen Träger oder Besitzer von Zuständen gebe. Eine derartige verborgene Tatsache jenseits psychischer Zustände („deep further fact“) existiere nicht. Der Reduktionismus führt Parfitt zu einem A-Personalismus: Die Fixierung auf die eigene Person und das eigene Leben werde abgeschwächt und so werde eine Annäherung an andere befördert. Parfitt lege ein Modell zugrunde, in dem das Bewußtsein oder der psychische Gehalt in zählbare Einheiten gegliedert sei. Er könne so in gradierbarer Weise von schwachen bzw. starken psychologischen Verbindungen oder – im Falle der Überlappung von Ketten starker Verbindungen – von psychologischer Kontinuität sprechen. Die direkte Verbindung von mindestens zwei Bewußtseinseinheiten oder auch die psychologische Kontinuität mache die Relation R aus, durch die die diachrone Existenz der Person bestimmt sei. Obschon Parfitt dadurch sein Konzept gegen die Leibnizsche Kritik am Lockeschen Erinnerungskriterium immunisiert, formuliert Vf. acht Einwände (vgl. 236 ff.). Die Kritik geht davon aus, daß die Minimalbedingungen für das Vorliegen

der Relation R der Parfittschen Definition des Personbegriffs nicht gerecht werden können. Für die diskrete Betrachtung der Bewußtseinseinheiten gebe es keinen Ausweis, eine unterschiedliche Gewichtung von psychischen Gehalten im Hinblick auf die Feststellung von Kontinuität werde durch sie verhindert. Der Begriff des Psychischen bleibe in problematischer Weise unterbestimmt, die Relevanz nicht-bewußter Inhalte ungeklärt. Die Forderungen an die Relation R seien so schwach, daß auch in problematischen Fällen wie Patienten mit Korsakoff-Syndrom der Personbegriff zugesprochen werden müsste. Die diskrete Betrachtung der Bewußtseinszustände könne die Komplexität insbesondere von intentionalen Zuständen wie Erinnern, Erwarten, Planen, Beabsichtigen nicht adäquat erfassen. „Der zentrale Punkt, der den Schwächen des Parfitt-Modells zugrunde liegt, ist die fehlende Vermittlung der Individuationsproblematik mit der Identitätsproblematik.“ (240)

Wie schon im Falle Lockes so ist die Erinnerung bzw. die psychische Kontinuität als Kriterium der personalen Identität gegen den Zirkularitätswand immun, weil Erinnerungsfähigkeit zwar ein Merkmal des Personseins sei, dieses aber nicht voraussetzt. Gleichwohl ersetze Parfitt den orthodoxen Erinnerungsbegriff durch das weitere Konzept der Quasi-Erinnerung. Dabei bleibt offen, ob die erinnerte Erfahrung die Erfahrung des Subjekts der Erinnerung ist. Vf. macht gegen das Konzept der Quasi-Erinnerung geltend, daß in den dieses plausibilisierenden Gedankenexperimenten der Gehirnübertragungen bzw. –kopien sowohl der Begriff der Person als auch derjenige der Erinnerung erhebliche Wandlungen vollziehen würden. Den Verdopplungsszenarien Parfitts will Vf. die Spitze nehmen, indem er zwar einräumt, daß über die weitgehende qualitative Übereinstimmung von klonierten Lebewesen hinaus auch qualitativ identische Entitäten logisch möglich seien, eine Unterscheidbarkeit durch narrative Prädikate aber gleichwohl möglich bleibe. Parfitt wähle hier eine andere, gleichfalls mögliche Strategie, indem er an den Verdopplungsszenarien die Unerheblichkeit des Identitätsbegriffs ausweist. Vf. hält dies für vertretbar, zieht aber Parfitts Konzept der psychischen Kontinuität als nicht hinreichend expliziert und differenziert in Zweifel. Vfs. Kritik an der Unterbestimmtheit des Personbegriffs bei Parfitt mündet in die Suche nach aktuellen Alternativmodellen.

V. Bei dieser Suche verzichtet Vf. auf die Prüfung neuerer Substanztheorien der Person und ihrer Identität. In ihnen sieht er nur eine Notlösung, die durch die Parfittschen Schwierigkeiten nicht

erzwingen ist. Er unterscheidet in der neueren Debatte um den Personbegriff zwischen Minimalisten und Anti-Minimalisten. Während die Minimalisten – zu ihnen rechnet er Harry Frankfurt – Personalität mit Hilfe einer eng begrenzte Liste von Grundbegriffen definieren, können Anti-Minimalisten mit einer offenen und ggf. sogar unabschließbaren Liste arbeiten. Geht der Minimalbegriff von einer epistemischen (Personen als wissenserwerbende und –verarbeitende Wesen) und einer ethischen Dimension (Personen als handelnde Wesen, deren Handeln durch sie selbst und durch andere unter eine moralische Differenz gestellt wird) aus, eröffnet die Erweiterung der Begriffsbestimmung eine zusätzliche psychologische Dimension: Personen haben Affekte, Stimmungen und körpergebundene Bedürfnisse. Als Prototyp des Anti-Minimalismus führt Vf. den Vorschlag von Nicholas Rescher vor. Um die Begriffe Rationalität und Handlungsfähigkeit gruppiert dieser sieben Bedingungen, die er als notwendig und gemeinsam hinreichend ansieht. Den Ausschlag für die Qualifikation Reschers als Anti-Minimalist gibt das Erfordernis der Affektivität. Vf. führt aus, daß die Einordnung der Bedingungen als hinreichende Bedingungen zur Verwendung des Personbegriffs als Phasensortale führt. Der Vorteil der klaren Kriterien werde allerdings mit dem Konflikt mit starken Intuitionen erkaufte. Für Harry Frankfurt zeichne Personen ihr freier Wille aus. Entscheidend ist dabei, daß Personen Wünsche zweiter Stufe haben können: den Wunsch nämlich, die Handlung *x* zu wünschen. Das eigene Verhalten wird so zum Gegenstand von Reflexion und Bewertung. Besonderes Interesse bringt Vf. dem Vorschlag von Daniel Dennett entgegen. Dessen Liste notwendiger Merkmale zeichnet sich gegenüber den Vorschlägen von Frankfurt und Rescher durch die Beschreibung von Abhängigkeitsbeziehungen aus: Während die Bedingungen Rationalität, Intentionalität und Gegenstand bestimmter Einstellungen zu sein wechselseitig abhängig sind, bauen die Fähigkeit zur Erwidern dieser Einstellungen, die sprachliche Kommunikation und das Selbstbewußtsein als jeweils zusätzliche Stufen auf diese Trias auf; sie qualifizieren intentionale Systeme als intentionale Systeme zweiter Stufe. Während intentionale Systeme sicher in der Tierwelt angenommen werden könnten, ist die Frage der Auffindung nichtmenschlicher intentionaler Systeme für Dennett eine empirische Frage. Vf. favorisiert diesen Vorschlag, schließt sich allerdings der Kritik von C. Rovane an, daß auch die drei zusätzlichen Bedingungen interdependent seien, mithin nicht erst das Selbstbewußtsein bzw.

die reflexive Rationalität das distinktive Moment der Person ausmache, sondern bereits die Erwidern der moralischen Einstellung.

Vf. stellt im weiteren klar, daß die Kopplung der Personalität an die Zurechenbarkeit nicht gleichbedeutend mit der Zubilligung entsprechender Schutzansprüche ist: Lebewesen können auch Würde haben, wenn sie keine Personen sind. Die Verbindung von Würde, Schutzanspruch und Personalität sei zwar durch die Begriffsgeschichte nahegelegt, aber nicht überzeugend. Nach Vfs. Überzeugung verpflichtet die Begriffsgeschichte lediglich darauf, als wesentliche Voraussetzungen von Personalität die drei Dimensionen des Wissens, Handelns und Fühlens anzusehen. Im Blick auf diese Dimensionen ergeben sich aus den Listen von Rescher, Frankfurt und Dennett notwendige aber nicht zwingend hinreichende Bedingungen von Personalität; genauere Spezifikationen scheinen nur im Blick auf Teilkonzepte wie das der juristischen Person aussichtsreich.

Da sich aus diesen Ansätzen keine unmittelbaren Konsequenzen für die diachrone Identität ergeben, greift Vf. erneut auf das Konzept der psychischen Kontinuität zurück. Den Umstand, daß hierfür derzeit kein hinreichend differenziertes Konzept in der angelsächsischen analytischen Philosophie formuliert ist, relativiert er mit dem Hinweis, die Zuschreibung diachroner Identität sei in den meisten Fällen sowohl aus der Beobachter- wie der Ich-Perspektive unproblematisch.

VI. Die Darstellung der beiden letzten Teile verdeutlicht, daß Vf. die Problemlösung in einer Ausdifferenzierung und Ergänzung des Parfischen Ansatzes erwartet. Unklar bleibt dabei aber, ob er die Auffassung von Personalität als Phasensortale letztlich vermeiden will. Bei aller Detailkritik an der Lockeschen Tradition begrüßt er an ihr gerade die Verabschiedung aller substanztheoretischen Ansätze. Damit grenzt er die zentralen Momente der antiken und mittelalterlichen Lösungsansätze wie auch die neuzeitlichen und modernen Versuche ihrer Reformulierung aus dem Reigen der systematisch konstruktiven Beiträge aus. Der Hinweis, Locke sei den Phänomenen näher, erscheint als Ausschlußgrund aller konkurrierenden Ansätze und externer Kritik für sich allein noch nicht von durchschlagender Kraft. So ließe sich fragen, ob die Konzentration auf die psychische Kontinuität als alleiniges Kriterium nicht eine kontraintuitive Engführung darstellt. Zumindest bietet die Erzählkunst vom Froschkönig und Schneeweißchen und Rosenrot bis zu Kafkas Verwandlung auch Beispiele bedrohter diachroner personaler Identität, in denen die psychische Kontinuität



nicht in Frage steht. Als leichtfertig erscheint zudem der Hinweis, daß Personalität zwar ein praktischer Begriff sei, für die Zuweisung von Schutzansprüchen aber keine ausschlaggebende Bedeutung zu haben brauche.

Ungeachtet dieser Kritik ist das vorgelegte Werk verdienstvoll. Das beigefügte Literaturverzeichnis bringt einen hervorragenden Überblick über eine nur noch schwer zu überblickende Debatte der zeitgenössischen analytischen Philosophie. Ihre Erörterung in den beiden letzten Buchteilen erschließt eine wesentliche Trasse dieser Debatte. Vor allem aber stellen die drei ersten Teile diese zeitgenössische Debatte in den Rahmen einer zentralen Thematik der Philosophiegeschichte. Vf. verdeutlicht und zeigt an Lockes eigener Einschät-

zung, daß das Problem der Person und ihrer Identität an die Individuationsproblematik der Tradition anknüpft. Diese findet im Rahmen der Darstellung der aristotelischen Position, der mittelalterlichen Ansätze (Gilbert von Poitiers), sowie der Ansätze von Locke und Leibniz die von Vf. selbst geforderte Beachtung. Leider verliert nicht nur Parfit, sondern auch der Vf. selbst die Frage nach der Individualität im Fortgang der Erörterung aus dem Auge. So wird die zeitgenössische Debatte zwar in einen philosophiehistorisch adäquaten Rahmen gestellt, die Konfrontation der Argumente steht aber noch aus. Sie ist aber wegen der praktischen Brisanz unvermeidlich.

Michael Fuchs (Bonn)

## BEI DER REDAKTION BIS ZUM 30. JUNI 2001 EINGEGANGENE BÜCHER

- Althaus, Claudia, *Erfahrung denken*. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 412 S.
- Andersen, Svend, *Einführung in die Ethik*, de Gruyter-Studienbuch, Berlin/New York 2000, 333 S.
- Anoveros, Jesús María García, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, CSIC, Corpus hispanorum de pace segunda serie, 235 S.
- Assmann, Jan, *Herrschaft und Heil*. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, Carl Hanser Verlag, München 2000, 344 S.
- Ballem, Graf, Karl, *Adam Smith*, Otfried Höffe (Hg.), Reihe „Denker“, C. H. Beck, München 2001, 229 S.
- Barash, J. A., *Heidegger und der Historizismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, 284 S.
- Bast, Rainer A., *Problem, Geschichte, Form*, Duncker & Humblot, Berlin/New York 2000, 603 S.
- Becker, Werner, *Das Dilemma der menschlichen Existenz*. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod, W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, 320 S.
- Beites, Pilar, Fernández, *Fenomenología del ser espacial*, Juan Gris, VEGAP, Salamanca 1999, 606 S.
- Belwe, Andreas, *Ungelesene Gesellschaft*, Kant: Warum die Menschen einander, nicht wohl leiden', aber auch nicht voneinander lassen' können, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, 334 S.
- Bertinetto, Alessandro, *L'essenza dell'empiria*, Loffredo Editore, Napoli 2001, 316 S.
- Biblioteca di bibliografia italiana, *Giordano Bruno 1548–1600*. Mostra storico documentaria, Leo S. Olschki (Hg.), 233 S.
- Bloch, Ernst, *Logos der Materie*. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlaß 1923–1949, Cunico, Gerardo (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000, 679 S.
- Böhme, Gernot, *Platons theoretische Philosophie*, Metzler Verlag, Stuttgart 2000, 392 S.
- Bollinger, Andrea/Trenkle, Franziska, *Nietzsche in Basel*. Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 3, Schwabe, Basel 2000, 100 S.
- Breuninger, Renate/Welsen, Peter (Hg.), *Religion und Rationalität*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, 161 S.
- Brieskorn, Norbert & Riedenauer, Markus (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I*. Theologie und Frieden, Bd. 19, W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, 280 S.
- Canziani, Guido/Granada, Miguel A./Zarka, Yves Charles, *Potentia dei*. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII, Verlag Franco Angeli, Milano 2000, 688 S.
- Canziani, Guido/Schröder, Winfried/Socas, Francisco, *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, Franco Angeli 2000, 309 S.
- Comoth, Katharina, *Vom Grunde der Idee*. Konstellationen mit Platon, C. Winter, Heidelberg 2000, 48 S.
- Danz, Christian, *Religion als Freiheitsbewußtsein*. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Byer, O./Härie, W./Müller, H.-Pl. (Hgg.), Bd. 110, de Gruyter, Berlin/New York 2000, 459 S.
- Dörflinger, Bernd, *Das Leben theoretischer Vernunft*. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants, de Gruyter, Berlin/New York 2000, 266 S.
- Duchesneau, François/Lafrance, Guy/Piché, Claude, *Kant actuel*. Hommage à Pierre Laberge, Collection Analytiques – 12, Bellarmin 2000, 303 S.