

BUCHBESPRECHUNGEN

Klaus Döring, Hellmut Flashar, George B. Kerferd, Carolin Oser-Grote, Hans-Joachim Waschkies, *Grundriss der Geschichte der Philosophie (begründet von Friedrich Ueberweg), völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin, hrsg. von Hellmut Flashar, Schwabe Verlag, Basel 1998, XIV + 540 Seiten, ISBN 3-7965-1036-1.*

Zum Band im ganzen

Für wissenschaftlich interessierte Laien, Studenten und sogar in einschlägiger Forschung selbst engagierte Interpreten ist es ein unschätzbarer Gewinn, wenn ein bislang undurchdringliches Dickicht von Denkern, Philosophien, Schulen, Strömungen und daran anknüpfenden Traditionslinien so wohlgeordnet, zuverlässig und materialgesättigt in Übersicht geboten wird, wie es im vorliegenden Band des neuen Grundrisses der Geschichte der Philosophie der Fall ist; und zwar der Fall für eine der reichhaltigsten und geistig divergentesten Epochen der Denkgeschichte. Sie reicht von der klassischen griechischen Philosophie von ihrem Beginn (ca. 450) mit der Sophistik, der Medizin und mit Sokrates und deren Erben bis hin zum Übergang (um 300) in die großen Schulen der Hellenistischen Philosophie. Bereichert wird die Übersicht noch um eine langvermißte, kompetente Darstellung der griechischen Mathematik von Euklid bis Diophant. Eine Vielfalt und fast ungläubliche Differenziertheit des Denkens, der Wissenschaften, Gedankenfiguren und Methoden, die dem ersten und zweiten Blick auf die Antike schon deshalb oft im Halbbewußten bleibt, weil sie zu gleicher Zeit von den übermächtigen Klassikern der Philosophie, Platon und Aristoteles, bis zur Unsichtbarkeit in den Schatten gestellt wird; doch nun, dank des ‚Neuen Ueberweg‘, der die Darstellung der genannten Klassiker und ihrer Schulen auf andere Bände ausgliedert, endlich konkurrenzlos der Aufmerksamkeit dargeboten wird. Dem Herausgeber Hellmut Flashar, selbst einer der besten Kenner der Materien, ist es gelungen, für jedes Gebiet gute Sachkenner, meistens sogar maßgebliche Gelehrte zu gewinnen, wie – außer ihm selbst in Zusammenarbeit mit einigen seiner Münchner Schüler – den berühmten Manchester Classics-Professor George B. Kerferd

für die Sophistik, den Bamberger Gräzisten Klaus Döring für Sokrates und die Sokratiker, den Kieler Wissenschaftshistoriker Hans-Joachim Waschkies für die Mathematik und die Konstanzer Klassische Philologin Carolin Oser-Grote für die Medizin.

Jedes der vier Kapitel teilt sich in einen allgemein der ganzen Strömung oder Wissenschaft gewidmeten Paragraphen, dann die Einzelbehandlung jeder wichtigeren Denkerpersönlichkeit oder medizinischen Schrift (im Fall des *Corpus Hippocraticum*), die wiederum unterteilt sein kann in Abschnitte über zugehörige Schulvertreter, und schließlich drittens eine ausführliche Bibliographie, die sämtliche gängigen Textausgaben und – nach Strömungen, Personen und verschiedenen sachlichen Gesichtspunkten unterteilt, in diesen Rubriken aber jeweils nach Erscheinungsdatum (bis etwa 1996) geordnet – reichlich Sekundärliteratur verzeichnet. Das bietet, zusammen mit dem Inhaltsverzeichnis, dem Sachregister und dem Personenregister des ganzen Bandes und nicht zu vergessen einem kleinen Glossar griechischer Termini, diesen hochkomplizierten Stoff übersichtlich und leserfreundlich dar. Man findet jeden Namen und jede Veröffentlichung schnell auf, erkennt sofort die neueste Literatur oder Textausgabe zum jeweiligen Thema und kann Querverweise auf verwandte Sachverhalte in den verschiedenen Blöcken leicht nachgehen. Das Ganze wird so zu einem künftig gewiß nur schwer entbehrlichen Instrument sei es der profund informierenden Orientierung oder sogar des gelehrten Eindringens in die umfaßten Gebiete der Philosophiegeschichte.

Sophistik (von H. Flashar und G. B. Kerferd)

Nach einem ersten Paragraphen, der „Entstehung und Wesen“ der Sophistik beschreibt und wenigstens eine *formale* gemeinsame Charakteristik aller Sophisten als „professionelle, bezahlte Lehrer“ zu rechtfertigen versucht (S. 4), ferner die wichtigsten Zeugnisse, Überlieferungs- und Forschungsgeschichte sowie die Nachwirkung knapp, aber kompetent vorstellt und bewertet, gibt der zweite einen sehr gelungen, ja inspiriert zu nennenden systematischen Überblick über die Hauptthemen, Spielarten und gegenseitige Verflechtung des sophistischen Denkens. Trotz der Komplexität

und Diversität der Stränge kommt so doch der Eindruck einer im Grunde gleichartig orientierten geistigen Strömung oder wenigstens eines Bündels von nicht unverwandten Ansichten über die Welt auf, und der Leser erhält eine Art Koordinatensystem sophistischer Denkrichtungen, in das die anschließend ausgebreitete Vielfalt von Personal und überlieferten Schriftfragmenten, Zeugnissen und Zitaten leichter eingeordnet werden kann. Grundlegend ist der Bildungsgedanke und die Idee, daß durch Erziehung und Belehrung jeder einzelne Mensch einen verbesserten Zustand seines Lebens – auch *aretê* genannt – erreichen könne; Voraussetzung dafür ist nicht mehr der Adel der Geburt, sondern sind natürliche Anlagen und die mehr oder weniger einheitliche Natur des Menschen. Diese Natur (*physis*) bildet als stabile Ausgangsgröße den Gegenpol zum neuerdings in seiner Varietät und Disponibilität entdeckten *nomos* (Gesetz, Sitte, Konvention), eine Entgegensetzung, die die Sophistik nach allen Richtungen hin thematisiert hat. In ihrem Zuge wurden auch fast alle neuzeitlich oder gar modern anmutenden politisch-sozialen Theoreme von verschiedenen Sophisten bereits erdacht und durchgespielt (16): Der Ursprung des Staates aus der Gegenseitigkeit von Respekt und Gerechtigkeitssinn, aber auch als Bollwerk gegen oder Werkzeug für die Interessen des Stärkeren, verschiedene Kulturentstehungslehren, sei es als Entwicklung zum Besseren oder als Verfallsgeschichte, ferner der Sozialvertrag aufgrund von Konvention oder Sanktionsdrohung und die Idee der natürlichen und politischen Gleichheit der Menschen (*isonomia*). Zentral für das Ausbildungs- und praktisch-soziale Gestaltungsprogramm der Sophisten ist das Medium der *Sprache* (19). Richtiger Ausdruck, wirkungsbewußte Rhetorik, grammatische Wissenschaft und Literaturkritik, Argumentationstechniken und Dialektik sind zuerst von der Sophistik systematisch entwickelt, gepflegt und im Wettstreit vorgeführt worden. Entsprechend der Gesamtausrichtung auf eine bessere Gestaltung der menschlichen Zustände ist bei den theoretischen Grundauffassungen mit einer Akzeptanz der phänomenalen Welt und ihrer unhintergehbaren Pluralität der Dinge – in bewußter Absetzung gegen den Eleatismus – zu rechnen, ausgedrückt z.B. im Homo-Mensura-Satz des Protagoras und zusätzlich gewappnet mit einem „skeptischen Agnostizismus“ (23) bezüglich allem, was nicht in der phänomenalen Welt sich ausweisen kann oder ihr zugrundeliegen soll. Die Konsequenzen einer solchen antimetaphysischen Einstellung *avant la lettre* für das Mythen- und Religionsverständnis der Sophisten liegen auf der

Hand. Auch auf diesem Gebiet kommt es zu unerhört kühnen neuartigen Gedankenführungen, wie der These von der Vergötterung des Nützlichen durch die früheren Menschen (Prodikos) oder der Idee einer zielgerichteten Erfindung der Götter als Garanten moralischer Regelungen und Gesetze (im Kritias oder Euripides zugeschriebenen Sisyphos-Fragment).

Die Einzeldarstellung der Sophisten gibt jedem bekannteren Namen (Protagoras, Gorgias, Thrasymachos, Prodikos, Hippias, Antiphon, Kritias, Kallikles) einen eigenen Paragraphen mit (im maximalen Fall) Biographie, Liste der überlieferten Schriftentitel, Beschreibung von Werk und Lehre (wo sinnvoll, unterteilt in sachliche Abschnitte) und schließlich Bericht über Nachwirkung und Schüler. Ein Paragraph über „Kleinere Sophisten“ (wie z.B. Xenias oder Polykrates) und einer über sämtliche von der Forschung aus anderen Schriftstellern, Corpora, Handschriften und Papyri isolierten, mutmaßlichen „anonymen Schriften sophistischen Charakters“ nebst einer umfassenden Bibliographie runden das Bild ab. Besonders erfreulich ist, daß unter den Schülern des Gorgias und den kleineren Sophisten endlich Namen in den Kanon Eingang finden, die man früher übersehen oder in ihrer Rolle als Sophisten unterschätzt hat, wie z.B. Alkidamas, Isokrates (leider viel zu kurz), Lykophron und Polos als Schüler des Gorgias; sowie die eristischen Brüder Euthydemos und Dionysodoros, die in Platons Dialog ‚Euthydemos‘ auftreten und historische Gestalten sind, der nicht uninteressante, dichtende Sophist und Rhetor Euenos aus Paros und der als sophistische Figur im Hintergrund bedeutende Musiker Damon als ‚kleinere Sophisten‘. Daß hier auch ‚Wissenschaftler‘ eingeschlossen wurden, die beim besten Willen nicht der Sophistik zugerechnet werden können, wie z.B. der Mediziner Herodikos von Selymbria und der Biograph und Homerforscher Stesimbrotos, kann den Gewinn, der durch die jetzt gewährleistete Vollständigkeit des Bildes von der Sophistik entsteht, kaum beeinträchtigen.

In bezug auf die Behandlung der einzelnen Sophisten können nur einige der neuen Einsichten, die Kerferds und Flashars Darstellung vermitteln, erwähnt werden. Der für die gesamte Sophistik symptomatische Homo-Mensura-Satz des Protagoras erfährt eine ausführliche, alle bisherigen Positionen der Forschung würdigende Neudeutung. Seine tragenden Elemente: „Mensch“ – „*hôs*“ („wie“ oder „daß“ oder am ehesten beides zugleich) – „seiend“ – „*chrêmata*“ (Dinge im weitesten Sinn) – „Maß“ erhalten zunächst getrennte Vorklärungen.

gen, um auf dieser Basis und unter Einbeziehung vieler Zeugnisse (neben Sextus und Platon, bes. auch ein seltener ins Treffen geführtes Zeugnis des Demokrit [DK 68B156]) den Satz insgesamt als Ausdruck eines „komplexen Realismus“ (36) zu interpretieren, der zugleich einen strikten „Phänomenalismus“ (37) der Wirklichkeit impliziert. Er bedeute nämlich, „dass alle Dinge [mit Demokrit ausgedrückt] ‚sowohl die eine als auch die andere Beschaffenheit‘ [wie sie für jemand in Erscheinung tritt] aufweisen. Das hiesse, dass für Protagoras *to on* keine Einheit, sondern ganz im Gegenteil eine Vielheit wäre [...]. Solch eine Vielheit könnte nur aus aktuellen oder potentiellen Phänomenen bestehen. ‚Was keinem Menschen scheint, das ist auch nicht: [Sextus DK 80A14] So lehnt der protagoreische Phänomenalismus alles ab, was nicht zur Sphäre menschlicher Erfahrung gehört“ (36 f.). Außerdem ergebe sich daraus und aus anderen Zeugnissen, daß nach Protagoras „alle Urteile (auch, aber nicht nur im Bereich der Sinneswahrnehmung) als gleichermaßen ‚wirklich‘ bezeichnet, manche aber als ‚besser‘ verstanden“ werden müßten. Wenn man zusätzlich auch Diogenes Laertios' Zeugnis über die menschliche Seele heranziehe, wonach sie für Protagoras „nichts als Wahrnehmungen“ sei, ergebe sich: so wie „die physischen Objekte in einer Bündelung von Eigenschaften bestehen, so besteht offenbar die Seele nur aus ihren Wahrnehmungen, ohne darüber hinaus im eigentlichen Sinne autonom zu sein“ (39). Die Autoren behandeln im Anschluß auch „Götterlehre“, Anthropologie und Politik, sowie „Sprachlehre“ des Protagoras. Leider gehen sie darüber hinaus nirgends auf gewisse *ethische* Grundauffassungen des Protagoras ein, wie sie im längsten wörtlichen Zitat zum Ausdruck kommen, das von Protagoras überliefert ist (DK 80B9: über Perikles' Reaktion auf den Tod seiner Söhne). Dort wird zumindest durch die Begriffswahl deutlich, daß Protagoras einige Züge des rationalen Hedonismus (Prinzip der „Ausgeglichenheit“ und „Schmerzfreiheit“), wie er von Demokrit, Epikur u. a. bekannt ist, vorweggenommen haben muß.

Ausgezeichnet ist die längst fällige, frühere Fehler von Diels und anderen aufgrund eines neugefundenen Papyrusstücks (POxy. 3647 = Anfang von DK 87B44 Fr. B Col. 2) aus der „*Alêtheia*“ berichtende Würdigung des Sophisten Antiphon als eine der typischsten und wichtigsten Figuren im Konzert der Sophistik: „Heimischen Sitten bringen wir Respekt und Ehrerbietung entgegen; *denen der in der Ferne wohnenden* Menschen dagegen zollen wir weder Respekt noch Ehre; darin benehmen wir uns gegenseitig wie Barbaren, wo wir doch von Na-

tur aus alle in allem gleich beschaffen sind, sowohl Barbaren wie Griechen“ – einigermaßen eherne Worte, die die gleiche Natur aller Menschen gegen die wechselseitig sich herabwürdigenden Perspektiven der Konvention und Geschichte ausspielen und so, wie auch in den übrigen, uns faßbaren Schriftfragmenten, die Natur als sich gleichbleibendes Richtmaß gegen alle Arten des wechselhaften, sich immer wieder selbst widersprechenden Nomos und der künstlichen Umdeutung aufrichten (vgl. bes. 76–78). Der antiphontische Grundgedanke der „*homonoia*“ – eines weiteren für Antiphon bezeugten Schrifttitels – zeigt deshalb eine Verbindung zwischen dem Natürlichen und dem Politischen auf, weil eine jede politische Einträchtigkeit unter Bürgern oder gar allen Menschen jeweils nur auf Basis einer „Eintracht mit sich selbst“ (79) möglich ist, die von der natürlichen Verfassung vorgegeben wird.

Kritische Anmerkungen

Wenn Kerferd/Flashar auf der Suche nach einer allgemeinen Charakteristik, die auf sämtliche Sophisten zutrifft, nur zu der formalen gelangen, daß sie alle „professionelle, bezahlte Lehrer“ (4) gewesen seien, so ist das aus mehreren Gründen unzureichend. Denn erstens müssen sie selbst gleich im nächsten Satz zwischen „eigentlichen“ und uneigentlichen Sophisten im Sinne ihrer Definition unterscheiden (z. B. die Politiker Kallikles und Kritias); zweitens aber kann von einem „sicheren Entscheidungskriterium für die Zugehörigkeit eines Denkers zur Sophistik“ schon deshalb nicht die Rede sein, weil es schließlich auch professionelle Musiklehrer, Grammatiklehrer oder Mathematiklehrer gegeben haben wird. Solche werden auch nicht dadurch zu Sophisten, daß man sie unter der Rubrik „Kleinere Sophisten“ im entsprechenden ‚Grundriss‘ mit behandelt. Eine inhaltliche Charakterisierung wäre deshalb doch angebracht gewesen, und am angemessensten, auch zu den nachfolgenden Darstellungen der Verf. passendsten erscheint den Rez. die vierte im § 1 angeführte nach Werner Jaeger, daß sie nämlich „Lehrer des Ideals der Arete, d. h. der moralischen Vervollkommnung und einer gelungenen Lebensführung, vor allem aber der politischen Arete und des Erfolges in der Politik“ waren (4). Denn erstens entspricht dies genau der *Selbstdefinition* der Sophisten nach Platon (s. Gorg. 519c) und zweitens eröffnet es genügend Spielraum für größte Diversität, weil sehr unterschiedliche Meinungen darüber möglich sind, worin eine gelungene Lebensführung oder die moralische

Vollkommenheit für den Menschen bestehen sollen. Doch vertrat jeder Sophist in dieser Frage eine dezidierte Auffassung und Lehre, die er anderen als einzig hinreichende Bedingung für ‚Erfolg im Leben‘ beibringen wollte.

Ein Versehen auf S. 6 könnte Laien verwirren: Dort wird gesagt, daß außer den beiden Reden des Gorgias keine Werke von Sophisten vollständig überliefert seien; „auch die anonymen ‚Dissoi Logoi‘ und Gorgias’ Version des Traktates ‚Über das Nichtseiende‘“ seien nur problematische Zusammenfassungen. Es muß aber heißen: auch die beiden Versionen von Gorgias’ Traktat. Denn Gorgias hat diesen Traktat ursprünglich verfaßt und auch als einziger einen Traktat dieses Titels, von dem jene zwei überlieferten Versionen bloße Berichte sind.

So sehr die umsichtige, vieles berücksichtigende Interpretation des Homo-Mensura-Satzes zu loben ist, so gibt es doch einige Unklarheiten in der Argumentation zu diesem Ziel und der Darlegung der einschlägigen Deutungsalternativen. Kerferd/Flaschar unterscheiden (S. 35 f.) zwischen einer klassischen phänomenalistischen Deutung, nach der nur die unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen Erscheinungen für die sie Wahrnehmenden existieren; zweitens einer nach ihrer Einschätzung heute zunehmend verbreiteten eigenschafts-relativistischen Deutung, nach der zwar ein „allgemeingültiges“ „äußeres Objekt“ existiert, dessen diverse phänomenale Eigenschaften allerdings miteinander in Widerspruch stünden, ohne daß sie einen objektiven Rückhalt in der Sache besäßen; und drittens die Deutung, die oben als „komplexer Realismus“ schon vorgestellt wurde. Vor allem die zweite und dritte Alternative enthalten erhebliche Unklarheiten. So wird der zweiten als Gewährsmann Guthrie zugeordnet, der sich eindeutig (Guthrie, *The Sophists* 1969, S. 186) für die klassische Auffassung ausspricht. Das zur Unterstützung der zweiten Alternative ins Feld geführte Zeugnis des Didymos leistet nicht, was vorher gefordert wird: Wenn nach Didymos’ zusammenfassender Charakterisierung der protagoreischen Lehre „das Sein für die seienden Dinge in der Erscheinung liegt“ (S. 35), dann gibt es eben kein „allgemeingültiges“ Objekt außer den Erscheinungen; außerdem umfaßt das anschließende Protagoraszitat bei Didymos (wenn es eines ist) nicht, wie unterstellt wird, die Aussage, daß von zwei gegensätzlichen Erscheinungsweisen (z. B. dem Sitzen oder nicht-Sitzen eines Menschen) *prinzipiell* „unklar“ bleibe, ob eine und ggf. welche dem Objekt der Betrachtung

wirklich zukommt, sondern nur, daß dies für jemanden unklar ist, der „nicht da ist“, während für einen Anwesenden gerade klar ist („erscheint“), daß der Betreffende sitzt. Unklar ist hieran vor allem, was Didymos mit seinem merkwürdigen Zitat eigentlich hat belegen wollen; am wahrscheinlichsten doch wohl die These, die er selbst vorher zusammenfassend genannt hat und die für Protagoras die klassische Deutung bestätigen würde. Weiterhin ist undeutlich, wie das Gegenargument der Autoren (Aristoteles werde durch die zweite Deutung ins Unrecht gesetzt, weil er Protagoras für die Verletzung des Satzes vom Widerspruch kritisiere, jedoch bei dieser Deutung gar kein Widerspruch auftrete, weil jeder von etwas anderem spreche) sich zu eben der zweiten Deutung verhält: Denn wenn es ein „allgemeingültiges“ Objekt für gegensätzliche phänomenale Eigenschaften gibt, dann gibt es auch einen Widerspruch, wenn man mit Blick darauf die Eigenschaften behauptet; oder aber es handelt sich nur um so etwas wie phänomenale Anwendungen, die gar nichts mit dem betreffenden Objekt zu tun haben – dann aber sind diese Anwendungen nicht als ‚Seiendes‘ zu bezeichnen, was Protagoras doch in jedem Falle getan hat und was auch deshalb gewährleistet sein muß, damit das Gegenargument überhaupt einen Ort hat; gibt es andererseits aber kein solches Objekt außerdem, sondern sind die phänomenalen Eigenschaften jeweils das ganze Seiende, um das es in einer Behauptung geht, dann trifft in Wirklichkeit nicht mehr die zweite, sondern am ehesten die klassische Deutungsalternative zu. Denn auch die dritte Deutungsalternative des „komplexen Realismus“ scheint, wenn das aus Aristoteles gewonnene Gegenargument gegen die zweite schlagend sein soll, in Schwierigkeiten zu geraten. Wenn nämlich jedes Ding aus einer „Vielheit“ von gegenteiligen Beschaffenheiten besteht, von denen einige dem einen und die gegensätzlichen einem anderen erscheinen, dann gibt es auch hier keine Möglichkeit des Widerspruchs mit Bezug auf dasselbe. Doch ist es besser, dem aus der aristotelischen Kritik an Protagoras gewonnenen Gegenargument nicht so viel Bedeutung beizumessen. Denn die Idee eines *selben* Dinges, das all seinen Eigenschaften *zugrundeliegen* muß, hat eben erst Aristoteles mit seinem Substanzbegriff in einigermaßen nachvollziehbarer Weise aufgebracht. Mit der dritten Deutung ist aber noch eine weitere Schwierigkeit verbunden: Wenn nämlich ein Ding nach Auffassung des „komplexen Realismus“ nichts anderes ist als ein Aggregat gegensätzlicher, wenn auch objektiv bestehender Eigenschaften, dann behauptet diese Ansicht genau betrachtet gar nichts anderes als ein ebenso kom-

plexer „Phänomenalismus“ – wie Kerferd/Flashar auch zuzugeben scheinen (37). Und dieser wäre wiederum nichts anderes, als eine besondere Lesart der klassischen Deutung des Protagoras; denn wenn die „Vielheit“, die ein jedes *on* nach dieser Deutung sein soll, eine Vielheit ist, die „nur aus aktuellen oder potentiellen Phänomenen“ bestehen kann (36), dann ist ein jedes *on* nichts anderes als ein Bündel von Phänomenen. Denn was ein „potentielles Phänomen“ anderes sein könnte, solange es noch kein Phänomen ist, ist schwer auszumachen und wird von den Autoren im dunkeln gelassen; kontraproduktiv im Sinne der Protagoreischen Ansichten wäre es, darin eine Eigenschaft der Sache *an sich*, ohne daß sie erschiene, erkennen zu wollen. Denn eine solche Eigenschaft könnte dann wiederum dem einen so und einem anderen gegenteilig erscheinen. Besser ist es, eben gar keinen Unterschied zu machen zwischen dem, was ein Ding oder seine Eigenschaft, und dem, was Phänomen ist. Das aber entspräche der klassischen Deutung. Wenn dies nun so ist und die klassische Deutung letztlich alle unterschiedenen Alternativen wieder einholt, dann muß auch noch einmal über das Verhältnis des *metron*, in dem und für das ein Ding zur Erscheinung kommt, zu dem Inhalt dieser Erscheinung nachgedacht werden (vgl. 34). Denn diese beiden lassen sich innerhalb eines phänomenalistisch zu lesenden, komplexen Realismus der geschilderten Art auf keine Weise mehr auseinanderhalten, wie die Autoren es S. 34 zu fordern scheinen.

Sokrates und die Sokratiker (von K. Döring)

Klaus Döring hat für jede behandelte Person über Biographie, Schriftenverzeichnis, Werkbeschreibung (falls möglich), Darstellung der Lehre und Nachwirkung (letzteres bes. von Sokrates, Xenophon, den Megarikern und Kynikern) hinaus auch ein Verzeichnis mit kurzer Bewertung der wichtigsten sie betreffenden *Quellen* (literarische und, wenn bekannt, antike Bildnisse) zusammengestellt und den übrigen Abschnitten vorangesetzt. Das erleichtert die Prüfung der Texte und eigenständige Fortsetzung des Studiums erheblich. Sehr dankenswert ist ferner, daß auch den oft vernachlässigten Sokratikern Xenophon, Aischines, Aristipp und Phaidon (zusammen mit Menedemos) die nötige Aufmerksamkeit zuteil wird. Die betreffenden Paragraphen geben Lesern, die nicht viel herumsuchen wollen oder nicht ein so relativ umfangreiches Werk wie das Xenophons überblicken können, gute Orientierung über die jeweiligen

philosophischen Lehren. Die eigene langjährige Forschungsarbeit kondensiert der Verf. zu einer wertvollen Synopse und überall lehrenden Einzeldarstellung der weitverzweigten Stammbäume der Megariker (ausgehend vom Sokratesschüler Eukleides), und der Kyniker (ausgehend von Antisthenes, der jedoch selbst noch nicht ein Kyniker heißen kann [267]). – Eine beeindruckende, für Leser aller Grade der Gelehrsamkeit noch Aufschluß bietende Leistung. Eine vergleichbar vollständige und jede zugehörige Gestalt in ihren wichtigsten uns greifbaren Thesen und Beiträgen würdigende Darstellung dieser beiden komplexen Schulen existierte bislang nicht.

Im notorisch schwierigen und umstrittenen Fall des historischen Sokrates wird außerdem noch der kontroverse Forschungsstand dargelegt (141 f.) und in einer methodischen Vorbemerkung (155 f.) die eigene Methode der Auswertung gerechtfertigt: Die sehr unterschiedlichen Sokratesschüler, zwar sämtlich „individuelle Reflexe der philosophischen Wirksamkeit des gemeinsamen Lehrers“, könnten in gewissen gemeinsamen Grundzügen doch einen Rückschluß auf Sokrates' eigene philosophische Anschauungen (155) rechtfertigen; als eine Art Probierstein diene dabei die Platonische ‚Apologie des Sokrates‘, weil in ihr, anders als in den Dialogen Platons, eine stark erkenntniskeptische Position des Sokrates markiert werde, die bei allen anderen philosophischen Sokratesschülern, trotz ihrer lückenhaften Überlieferung, in dieser oder jener Form ebenfalls greifbar sei. Man kann deshalb nach dem Verf. für die ‚Apologie‘ insgesamt annehmen, daß Platon „ein zumindest in den Grundlinien authentisches Bild des historischen Sokrates hat zeichnen wollen“ (156). Demgegenüber treffe das von Aristophanes vermittelte Bild des Sokrates eher die allgemeine Figur des zeitgenössischen Intellektuellen, während Xenophon und Aristoteles sehr viel später und unter dem Eindruck der grassierenden sokratischen Literatur, bes. Platons, ihre Darstellungen zu Sokrates verfaßt hätten. Dem Leser stellt sich allerdings die Frage, ob es einer so komplizierten Begründung für einen so naheliegenden und erfreulichen Sachverhalt überhaupt bedarf: daß der beste und Sokrates *über sein eigenes Leben* zu einer historisch verbürgten Gelegenheit in den Mund gelegte Text, den wir besitzen, eben auch bei weitem der authentischste sein muß. Wäre er es nicht, so hätte man dennoch kaum eine Chance, dem dort gezeichneten Bild des Sokrates etwas anderes nachhaltig entgegenzusetzen. Dies also ist Döring gerne zuzugeben, wenn auch die beiläufige Abwertung der Aristotelischen Zeugnisse unnötig ist. Wird doch ein so scharf denkender

und gut informierter Autor wie Aristoteles sich sehr genau überlegt haben, was er als Kernbestand sokratischen Lehrens ausgibt und was nicht. Am Ende kann auch Dörings Bild des Sokrates nichts anderes vermitteln, als was er selbst (Andreas Patzer folgend) einen „kritischen Eklektizismus“ aus allen zur Verfügung stehenden Quellen nennt.

Die Biographie des Sokrates (146–155) ist außerordentlich informativ und facettenreich; alle Belege werden sorgfältig in ihrer Verlässlichkeit eingeschätzt und zu einem plausiblen Gesamtbild vereinigt. Die Darstellung seiner philosophischen Kerngedanken (157–166) geht aus vom zentralen Anliegen des Sichkümmerns um die Seele oder das wahre Selbst des Menschen und steuert von da aus zu den markanten Komplexen des sokratischen Tugendwissens, seiner tiefen Religiosität, dem Eros und der daraus geborenen Elenktik des Sokrates und schließlich der paradoxen These, daß das größte Übel für den Menschen nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht tun sei. Da es sich um einen philosophischen Grundriss der jeweiligen Philosophen und nicht um ein die ganze Tradition eines Denkens nachzeichnendes Kompendium handelt, hätte man vielleicht die Nachwirkung des Sokrates (166–178) nicht bis ins 20. Jahrhundert hineinziehen und dafür eher dem ein oder anderen Grundgedanken etwas mehr philosophische Aufmerksamkeit widmen können.

Kritische Anmerkungen

In bezug auf die sokratische These, Tugend sei Wissen, scheint eine Unterscheidung wichtig, die Döring gar nicht erwähnt: daß Wissen nämlich nicht nur danach zu differenzieren ist, *was* man weiß oder nicht weiß, sondern auch, *wie* man es weiß. Das Problem der sokratischen These liegt nicht so sehr in der Frage, ob das Gewußte richtig ist (wie der Verf. zu meinen scheint, wenn er von einer ständigen „Revisionsbedürftigkeit“ und bewußtzuhaltenden Fallibilität dieses Wissens spricht [159 f.]), sondern vielmehr darin, ob und wie es, ohne weitere Elemente zu benötigen, wirklich den ganzen Begriff der Tugend erschöpft und für sich allein im Handeln durchsetzungskräftig sein kann (zur gleichen Problematik vgl. den Teil über Antisthenes, S. 275 f.). Hiermit hat sich bekanntlich Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* auseinandergesetzt, indem er mehrfach auf Sokrates Bezug nimmt (z. B. VI 13. 1144b 17 ff.; VII 3–5. 1145b 22 ff. u. 1147b 13–17) und insgesamt ein zwar differenzierteres, aber weitgehend zustimmendes Urteil fällt. Ohne die genannte Unterscheidung

anzuführen, bleibt die These des Sokrates ziemlich blaß und ihre Wirksamkeit in der gesamten praktischen Philosophie bis zum heutigen Tag unbegreiflich. Daher läßt sich die Aussage des Verf., „ein tiefergehendes Interesse an der Philosophie des Sokrates hatte Aristoteles nicht“ (167) wohl kaum rechtfertigen, widmet der Genannte doch wesentliche Teile einer seiner wichtigsten Pragmatiken der Diskussion und Erläuterung dieses Dreh- und Angelpunktes sokratischen Philosophierens.

Wer an den durchwegs gut benutzbaren und das ganze Personal überblickenden Darlegungen zur megarischen Schule partout etwas aussetzen möchte, kann gelegentlich logische Undurchsichtigkeiten feststellen. Wenn Eukleides „Beweise nicht in ihren Prämissen, sondern im Schlußsatz angreift“ (211), dann liegt die Bedeutung einer solchen Methode wohl nicht so im dunkeln, wie der Verf. meint; denn über die Wahrheit von Prämissen kann man endlos verschiedener Meinung sein, aber ein Logiker wie Eukleides stellt höchste Ansprüche an die Form und Gültigkeit der gewählten Schlußweisen und sucht hier nach versteckten Fehlern. Ferner ist die Erklärung der Methode zur Quadratur des Kreises nach Bryson allein durch ein (noch dazu nicht den ganzen Zusammenhang berücksichtigendes) Zitat von Kurt von Fritz nur schwer verständlich (214). Bei den Einwänden des Eubulides gegen die syllogistischen Konversionsregeln des Aristoteles (217) fragt man sich, wieso nach Döring z. B. ein Satz wie ‚einige Krankheitserreger sind keine Lebewesen‘ eine „kategorische“ Aussage sein soll; und man vermißt wenigstens eine Vermutung darüber, was Eubulides gegen die partikuläre Umkehrung von Allaussagen eingewandt haben könnte. In dieser Hinsicht gilt ganz generell, daß der Verf. zu wenige (oder gar keine) Beispiele für die jeweils in Rede stehenden logischen Operationen anführt. Denn bildet man z. B. die Allaussage ‚alle Engel sind denkende Wesen‘, so sieht man schnell, was bei einer Umkehrung in ‚einige denkende Wesen sind Engel‘ einzuwenden wäre: sie impliziert, daß es Engel gibt. Auch im Kapitel über Diodor findet man solche Kleinigkeiten: die komplizierten Erklärungen (224 f.) zur Unterscheidung von ‚die Oberhand gewinnender‘ (*kat' epikrateian* – nicht, wie Verf. übersetzt: „überwiegender“) und ‚reiner‘ (*kat' eilikrineian* – nicht „totaler“) Bewegung versäumen es, das intrikate Problem zu benennen, das diese Unterscheidung nach Diodor offenbar zwingend macht, nämlich das Problem eines *Anfangs* der Bewegung, die als sukzessive Realität niemals auf einen Schlag eintreten kann, aber dann doch

irgendwann eine neuartige Wirklichkeit darstellt. Bei den Konditionalen von Diodor und Philon vermißt man wieder die Beispiele, sowie einen Hinweis darauf, daß die Philonische Auffassung des Konditionals exakt der materialen Implikation der heutigen Standardlogik entspricht (vgl. S. 226).

Nicht ohne bezeichnende Folgen bleibt im Kapitel über Antisthenes (272 ff.) die schon bemerkte Geringschätzung des Aristoteles: Man kann Texte aus der ‚Metaphysik‘ nun einmal nicht wie Sätze von einem doxographischen Autor zitieren, ohne den Zusammenhang zu berücksichtigen, in dem sie stehen. In Dörings Erläuterungen zum antisthenischen Prinzip „es ist unmöglich zu widersprechen“ (273 f.) wird die Erklärung, die Aristoteles in Met. V, 29 mit Bezug auf Antisthenes gibt, nicht vollständig genug nachvollzogen. Der zentrale Satz lautet: „Der *logos* eines jeden Dinges ist auf gewisse Weise *einer*, nämlich der des wesentlichen Seins, jedoch auf andere Weise *viele*, da ein Ding und dieses Ding in einem Zustand auf bestimmte Weise identisch sind, wie z. B. Sokrates und der gebildete Sokrates. Ein falscher *logos* aber gilt von keinem Ding schlechthin. Deshalb glaubte Antisthenes einfältigerweise, daß nichts ausgesagt werden könne außer durch den ihm zugehörigen *logos* – eins zu eins – woraus sich ergab, daß es unmöglich ist zu widersprechen und zudem keinerlei falsche Aussage möglich ist“ (1024b 29–34). Betrachtet man diese Erklärung in ihrem ganzen Zusammenhang, so erkennt man leicht, daß Antisthenes nicht in der Lage ist, einen *logos*, in dem zwei verschiedene Dinge erwähnt werden (Subjekt und Prädikat, wie in „Sokrates ist gebildet“ also erstens „Sokrates“ und zweitens „gebildet“) als *logos* über *ein* Ding („Sokrates“) zu begreifen, das *dasselbe* ist, wie auch in seinem ‚Was‘ erfaßt wird (nämlich dieser bestimmte Mensch ohne weitere Qualifikation). Daher kann man, wenn überhaupt, nur den je „zugehörigen“ *logos* von etwas aussagen und nichts anderes, diesem Widersprechendes über dasselbe Ding, und man kann ferner, da ein falscher *logos* kein Ding hat, auf das er insgesamt *zutrifft*, also auch niemals etwas Falsches sagen. Dörings wenig plausible Anstrengungen zur Erklärung des besagten Prinzips bei Antisthenes sind, wenn man den ganzen Zusammenhang bei Aristoteles beachtet (und nicht nur ab „Antisthenes“ liest), unnötig und führen zu unrichtigen Schlußfolgerungen. Denn es ist nicht der Fall, „dass Antisthenes mit seiner These von der Unmöglichkeit des Widerspruchs nicht, wie üblicherweise angenommen, eine positive Theorie vortragen, sondern eine von ihm für falsch erachtete These

widerlegen wollte, nämlich die Theorie, dass es einen ‚zugehörigen Logos‘, d. h. einen Logos, der das Wesen der Dinge anzeigt, gebe und dieser sich ermitteln lasse“ (273). Vielmehr war Antisthenes positiv der Ansicht, das einzige, was sich über ein Ding sagen lasse, sei eben das Wort oder, wenn es komplex ist, der betreffende ‚längere‘ logische Ausdruck, der ihm eins zu eins entspricht (vgl. hierzu schon K. von Fritz: Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik, in ders.: Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1, Stuttgart / Bad-Cannstatt 1978, S. 119–145, den Döring zwar im Literaturverzeichnis führt, aber nicht heranzieht). Den betreffenden *logos* muß man ja nicht eine Definition nennen (weil die immer etwas von etwas, also zwei Dinge für eines sagen muß), sondern eben den ‚zugehörigen *logos*‘. Aristoteles würde doch nicht sagen, daß nach Antisthenes nur ein ‚zugehöriger *logos*‘ möglich ist, wenn dieser hätte zeigen wollen, daß es ihn nicht gibt. Die erklärte Ansicht des Antisthenes, daß der je ‚zugehörige *logos*‘ das einzige sei, was sich von dem ihm genau entsprechenden Ding aussagen lasse, führt auch zu seiner (bei Döring schon vorher [272 f.] behandelten) Schwierigkeit mit Definitionen, die das ‚Was‘ eines und nur eines Dinges ausdrücken sollen. Die damit zusammenhängende Problematik erörtert Aristoteles in Met. H 3 im Anschluß an die Frage, wie die „Synthesis“ oder vereinigende Form sich zu den Bestandteilen einer Substanz verhalte. Die Definition nämlich, obwohl sie nur *ein* Ding in seinem Was explizieren darf, muß doch zum einen die synthetisierende Form des Ganzen und zum anderen eine Materie, die sie vereinigt, nennen, was für Leute wie Antisthenes den Schein erzeugt, daß hier doch nicht nur eines, sondern mehreres durch einen ihm entsprechenden „langen *logos*“ erfaßt werde. So kommt es nach Aristoteles dazu, „daß die Aporie der Leute um Antisthenes und ähnlich Ungebildeter – daß man nämlich das Was einer Sache nicht definieren kann – eine gewisse Gelegenheit (*kairos*) bekommt: denn die Definition sei ein „langer *logos*“; zwar könne man, wie beschaffen etwas ist, angeben, etwa beim Silber, daß es wie Zinn sei, aber nicht *was* es ist“ (1043b 23–26). Döring zitiert diesen Satz ohne die Anknüpfung an den „*kairos*“, nämlich das Problem der Synthesis, und erklärt deshalb fälschlich, nach Antisthenes solle mit solchen „langen Reden“ nur „kaschiert werden“, „dass das Definieren nicht möglich sei“; denn für Antisthenes handele es sich hierbei nur um eine „Anhäufung von Worten“, nicht aber um eine Definition. Um dem Zitat diese Pointe abzugewinnen, fügt Döring sogar das sinntragende Wörtchen „nur“ in den aristotelischen Text ein („denn die De-

definition sei nur eine ‚lange Rede‘), das dort aber gar nicht zu finden ist. Vielmehr ist das Problem nach Antisthenes darin zu sehen, daß jegliche Definition eine synthetische Struktur aus mehreren Teilen bilden muß, um doch nur *eine* Sache zu erfassen. Das aber gehe eben nicht an.

Mathematische Schriftsteller (von H.-J. Waschkies)

Die beiden letzten Kapitel des Grundrisses widmen sich der verdienstvollen, jedoch leider nicht ganz befriedigend durchgeführten Aufgabe einer, wie es im Vorwort des Herausgebers heißt, Integration der „philosophisch relevanten Aspekte der Fachwissenschaften“, konkret der antiken Mathematik und Medizin, in den ‚Ueberweg‘ (XIII). Für die antike Mathematik konnte hierfür einer der auf diesem Gebiet zur Zeit führenden deutschsprachigen Wissenschaftshistoriker, Hans-Joachim Waschkies, gewonnen werden. Waschkies unterteilt sein Kapitel in einen einführenden Abschnitt, in dem er auch kritisch Aufklärung über die Quellen und den derzeitigen Forschungsstand gibt, sowie in sechs weitere Paragraphen, in denen der Verf. die wichtigsten Mathematiker der griechischen Antike, namentlich Euklid, Archimedes, Apollonios, Pappos und zuletzt Diophant, in detaillierten Einzeldarstellungen würdigt. Jeder Paragraph ist wiederum unterteilt in Abschnitte mit kurzen historiographischen und/oder biographischen Angaben sowie in die Hauptteile zum Werk und zur Lehre. Den Abschluß bildet eine exzellente Bibliographie.

Ergänzend hinzugezogen werden könnten die ausgezeichneten, von Hans Joachim Krämer verfaßten Seiten 131–134 aus dem dritten Band des ‚Ueberweg‘ zur Antike, die vorwiegend über den bedeutenden Mathematiker und Freund der Philosophie Theaitetos Auskunft geben (zu Theaitetos auch in diesem Kapitel, insb. S. 386 und 389).

Der einleitende Paragraph informiert zunächst über die frühe griechische Mathematik, deren Beginn etwa auf das zweite Viertel des 5. Jh. v. Chr. zu datieren ist, mangels ausreichender Quellenbelege aber lediglich rekonstruiert werden kann. Nachfolgend listet Waschkies die von ihm extrahierten grundlegenden Beweisideen der griechischen Mathematiker auf, zu denen er zuvörderst die Methode des „logisch-deduktiven Beweisens aus Prinzipien“ (367) und hier insbesondere den Beweis durch *reductio ad absurdum* zählt, sodann die spezielleren Beweistechniken mittels der Kongruenz-

und der Strahlensätze aus Euklids ‚Elementen‘ und schließlich die nicht elementargeometrische Konstruktionsmethode des Einschiebens von Strecken durch die Bewegung eines markierten Lineals (vgl. 380 f.).

Im weiteren Verlauf der Einleitung gibt Waschkies Auskunft über die Quellenlage und teilt die verfügbaren Quellen zur Geschichte der griechischen Mathematik in drei Gruppen ein. Die erste besteht aus den tradierten Werken der in den nachfolgenden Paragraphen behandelten Klassiker, die sämtlich erst nach dem 4. Jh. v. Chr. geschrieben wurden und heute zumeist in Ausgaben vorliegen, die um die vorletzte Jahrhundertwende ediert wurden; in die zweite Gruppe faßt Waschkies die Schriften weniger bedeutender spätantiker Mathematiker wie Heron aus Alexandria und Boethius, von Kommentatoren wie Theon aus Smyrna und besonders Proklos sowie von Astronomen wie Ptolemaios zusammen; die letzte Gruppe ist gebildet aus den mathematisch relevanten Stellen philosophischer Schriftsteller, insbesondere von Platon, Aristoteles sowie dessen Kommentatoren. Ganz zu Recht macht der Verf. bei der Beurteilung der Quellenlage auf ein Problem der meisten Editionen naturwissenschaftlich-mathematischer Autoren aufmerksam, nämlich darauf, daß sie über das genaue Aussehen der Abbildungen, die den Sätzen in den Handschriften beigegeben sind, keine Auskunft geben und diese sogar ändern oder ersetzen. Dem Verf. ist daher in seiner Forderung, die Abbildungen „nach denselben kritischen Massstäben“ wie den Text zu edieren (369), vorbehaltlos zuzustimmen. Abschließend weist Waschkies noch auf eine Gefahr hin, der die Interpreten antiker mathematischer Texte nur allzuleicht erliegen, nämlich der Gefahr, deren Aussagen in die Sprache der modernen symbolischen Algebra zu übertragen. Auch hier kann dem Verf. nur in seinem – vielleicht etwas allzu häufig wiederholten – Gefahrenhinweis vor einer solchen „anachronistischen Transformation“ (370, vgl. 386, 398, 413 u. ö.) beipflichtet werden; freilich muß Waschkies auch selbst stellenweise (explizit und implizit) dieser Tendenz zur Algebraisierung allein schon aus darstellungsökonomischen Gründen nachgeben. Die Gefahr dieser Tendenz besteht nämlich nicht nur darin, daß Aussagen über geometrische Sachverhalte in mitunter nurmehr triviale Beziehungen zwischen algebraischen Symbolen oder reellen Zahlen übersetzt werden, sondern auch in Überinterpretationen. Eine solche Überinterpretation geschah in großem Stil mit der These der sogenannten geometrischen Algebra der Griechen, die im wesentlichen besagt,

daß die griechischen Mathematiker mittels geometrischer Methoden algebraische Formeln bewiesen und (maximal) quadratische Gleichungen gelöst haben. Diese Interpretationsthese war lange Jahre bestimmend für die mathematikhistorische Forschung, bis besonders durch kritische Arbeiten von Szabó und Unguru (teilweise zusammen mit Rowe) eine Neuausrichtung einsetzte, die Waschkies sogar mit einem Paradigmenwechsel in dieser Wissenschaft gleichsetzt (371). Hier hätte sich der mathematikhistorisch interessierte Leser allerdings eine etwas sachhaltigere Argumentation gewünscht, die insbesondere das vom Verf. fast vollständig ausgeklammerte zweite Buch von Euklids ‚Elementen‘ berücksichtigt, auf das sich die These der geometrischen Algebra grundlegend stützt.

Die Reihe der Einzeldarstellungen beginnt, seiner überragenden Bedeutung entsprechend, mit Euklid. Sein Hauptwerk, die ‚Elemente‘, die vermutlich nicht, wie die neuere Forschung ergeben hat, um 300 v. Chr., sondern erst gegen Ende des 3. Jh. entstanden sind (367, 372), stellen bereits das vierte mathematische Sammelwerk dieses Titels dar, sind jedoch das einzige, das auf uns gekommen ist (367), und waren nicht nur zwei Jahrtausende lang das Lehrbuch der elementaren Geometrie und Arithmetik schlechthin, sondern Euklids Methode, die Wissenschaft der Geometrie exakt aus einer bestimmten Anzahl von Definitionen, Postulaten und Axiomen aufzubauen und für die Sätze dieser Wissenschaft strenge Beweise zu führen, galt auch für andere Wissenschaften – nicht zuletzt für die Philosophie – als vorbildlich. Waschkies beginnt seine Erörterung dieses Grundwerkes abendländischen Denkens mit den fundamentalen unbewiesenen Sätzen aus dem Anfang des ersten Buches und weist darauf hin, daß die Überschriften der von Euklid in drei Blöcken angeordneten unbewiesenen Sätze, nämlich „Definitionen“ (*horoi*), „Postulate“ (*aitēmata*) und „Allgemeine Vorstellungen“ (*koinai ennoiai*) (bzw. „Axiome“ (*axiōmata*)), sämtlich nicht von Euklid selbst stammen, sondern spätantiken Ursprungs sind (377). Die den sachlichen Anfang bildende Definitionsliste enthält mehr oder weniger präzise Beschreibungen der meisten in Buch I verwendeten mathematischen Grundbegriffe wie ‚Punkt‘, ‚gerade Linie‘, ‚Winkel‘ oder ‚Kreis‘: Waschkies greift exemplarisch die Definition 23 (Parallelität) heraus und stellt klar, daß der Begriff ‚*euthia*‘ nicht mit ‚Gerade‘ übersetzt werden sollte, da man darunter heute etwas infinit Ausgedehntes versteht, sondern besser mit ‚Strecke‘; andernfalls würde mit einem solchen Verständnis die Definition in der Euklidischen Form

nicht nur sinnlos werden, sondern es widerspräche auch sowohl der Auffassung Euklids, der es ausdrücklich vermerkt, wenn eine gerade Linie unendlich sein soll, als auch generell der Auffassung griechischer Mathematiker, die es „nach Möglichkeit vermieden haben, von aktual-unendlichen Objekten zu sprechen“ (375, vgl. 413). In diesem Zusammenhang unterläuft Waschkies eine kleine Unachtsamkeit, denn die „euklidische Geometrie von heute“ (375) entspricht nicht der ebenen Geometrie der ‚Elemente‘, sondern ist diejenige Geometrie, in der das Parallelenpostulat (oder eines seiner Äquivalente) gilt (und zwar unabhängig von ihrer Dimension). Den Definitionen folgt eine Liste von fünf Postulaten, die höchstwahrscheinlich nicht vor der Zeit des Aristoteles in die Geometrie eingeführt wurden (381). Die ersten drei fordern, daß je zwei Punkte durch eine Strecke verbunden werden können, daß sich jede Strecke kontinuierlich gerade verlängern läßt und daß man um jeden Punkt einen Kreis mit gegebenem Radius zeichnen kann. Beim fünften Postulat, das vermutlich eine originäre Leistung Euklids darstellt, handelt es sich um das prominente Parallelenpostulat. Wie Waschkies ausführt, werden durch die ersten drei Forderungen (bei einer mechanischen Interpretation) die in den ‚Elementen‘ und daher in der Elementargeometrie erlaubten Konstruktionsmittel auf den Zirkel und auf das (unmarkierte) Lineal eingeschränkt (376, vgl. 380 f.). Die letzte Liste der Allgemeinen Vorstellungen enthält eine (je nach Ausgabe schwankende Anzahl) von Aussagen, wie z. B.: „Das Ganze ist größer als sein Teil“. Die Darstellung der Grundlagen abschließend beschreibt der Verf. noch die von Proklos u. a. analysierte formale Beweisstruktur der aus den Prinzipien gefolgerten Sätze in den ‚Elementen‘: Nach der Aufgabenstellung (*protasis*) folgt die Darstellung des speziell Gegebenen (*ekthesis*) sowie die Angabe des speziell Geforderten (*diorismos*), sodann die Konstruktion (*kataskeuē*) der Objekte, darauf der Beweis (*apodeixis*) und die Schlußzusammenfassung (*symperasma*) (377, vgl. 374).

Nach dieser Einführung in die mathematischen Grundlagen beschreibt Waschkies das Werk ausführlich in der gesamten Abfolge seiner Bücher (abgesehen von Buch II) und diskutiert dessen Schlüsselsätze, wobei er stets sein besonderes Augenmerk auf die bestmögliche Freilegung der verschiedenen historischen Schichten dieses Sammelwerkes richtet. Beispielhaft ist einer der Hauptsätze der ebenen Geometrie, nämlich Satz 32 des ersten Buches zu nennen, nach welchem sich alle Innenwinkel in einem Dreieck zu 180 summieren. Für diesen Satz skizziert der Verf. sowohl eine mögli-

che voreuklidische Beweisführung mittels Symmetriebetrachtung als auch Euklids Beweis, in dem dieser von der in den vorhergehenden Sätzen entwickelten Parallelentheorie Gebrauch macht. Waschkies informiert in diesem Zusammenhang darüber, daß der Begriff ‚parallēlos‘ erst seit der Zeit des Aristoteles nachweisbar ist und verweist im übrigen für eine Diskussion zur Parallelentheorie im Corpus Aristotelicum sowie für einen Bericht zu den bereits in der Antike begonnenen – und doch auch philosophisch nicht uninteressanten – Versuchen, das Parallelentheorem zu beweisen und es also aus der Liste der Postulate auszuschließen, lediglich auf spezielle Literatur (378, vgl. 374).

Die beiden folgenden Paragraphen fallen vergleichsweise kurz aus, da die Schriften von Archimedes und besonders von Apollonios zur „höheren Mathematik der Griechen“ gehören (395, 402). Denn beide befassen sich einerseits mit der Theorie der Kegelschnitte und lassen andererseits auch nicht-elementare Konstruktionen zu, d.h. solche, die nicht allein mit Zirkel und (unmarkiertem) Lineal ausführbar sind. Deren Schriften sind daher philosophiegeschichtlich weniger interessant als die ‚Elemente‘, da die griechischen Philosophen, wie schon Proklos bemerkte, vorwiegend auf die Prinzipien und allenfalls noch auf elementare Folgerungen aus ihnen eingehen (395). Nach Ansicht des Verf. war daher die Geometrie zur Zeit des Apollonios eine Spezialdisziplin, die unabhängig von der Philosophie betrieben wurde; das sei aber auch schon zu Platons Zeiten der Fall gewesen, „und wahrscheinlich ist es auch nie anders gewesen“ (402). Waschkies' Vermutung hätte durchaus eine ausführlichere Argumentation verdient, zumal in der Literatur auch gegenteilige Thesen über den Einfluß Platons auf die Mathematik oder Aristotelischer Begriffsbildungen auf das Entstehen von Euklids ‚Elementen‘ vertreten wurden. Gleichwohl verzichtet der Verf. nicht auf jene Abschnitte, und es gelingt ihm auch, eine informative mathematikhistorische Linie zu verfolgen, nämlich die der drei klassischen ungelösten Probleme der antiken Mathematik: die Winkeldreiteilung, die Würfelverdopplung und vor allem die Quadratur des Kreises (wobei es Waschkies allerdings versäumt, den Leser darüber aufzuklären, daß das zweite Problem nichts anderes ist als das auf Seite 400 f. und 407 erwähnte ‚delische Problem‘). Alle diese Probleme sind, wie erst die moderne Algebra beweisen konnte, mit elementargeometrischen Mitteln nicht zu lösen.

Hinsichtlich des Quadraturproblems konnte bereits Euklid in Satz 14 des zweiten Buches zeigen,

daß sich jedes beliebig komplexe Vieleck über die Zwischenschritte der Zerlegung in Dreiecke, zu denen dann jeweils ein entsprechendes Rechteck konstruiert werden kann, in ein flächengleiches Quadrat transformieren läßt. Weiter konnte (worauf Waschkies nicht eingeht) Hippokrates von Chios, nach Proklos der Verfasser der ersten ‚Elemente‘ (367), schon früh die Quadratur spezieller krummliniger Figuren, nämlich von sog. ‚Möndchen‘ beweisen, d.h. von Flächen, die entstehen, wenn man von einem Halbkreis ein Kreissegment abzieht. Archimedes konnte ferner zeigen, daß jeder Kreis einem rechtwinkligen Dreieck flächengleich ist, dessen eine Kathete aus dem Radius (r) des Kreises und dessen andere aus seinem Umfang (U) gebildet wird. Damit hat Archimedes das Quadraturproblem darauf reduziert, den Umfang des Kreises zu rektifizieren, d.h. darauf, eine Strecke so zu konstruieren, daß deren Länge gerade dem Kreisumfang gleich ist ($U = 2\pi r$). Wie der Verf. ausführt, ist die Konstruktionsaufgabe aber mit den elementaren Mitteln von Zirkel und Lineal in einer endlichen Anzahl von Schritten nicht zu lösen. Wenn man nämlich die Aufgabenstellung ‚Konstruktion mit Zirkel und Lineal‘ in die Algebra überträgt, so ist die Konstruktion einer Strecke X äquivalent dazu, diejenige Zahl x , die gerade die Streckenlänge von X angibt, aus endlich gegebenen reellen Zahlen allein mittels der rationalen Rechenoperationen (Addition, Subtraktion, Multiplikation und Division) sowie des Quadratwurzelnziehen zu berechnen (Zu diesem Ergebnis gelangt man, wenn man sich überlegt, welche Schnittpunkte von Gerade und Kreisen möglich sind und wie die algebraischen Gleichungssysteme dazu aussehen.). Wie aber Lindemann im 19. Jh. beweisen konnte, ist diese Bedingung für π nicht zu erfüllen (397); π ‚transzendiert‘ daher die algebraischen Methoden, und die Kreisquadratur ist als unmöglich erwiesen. Analoges läßt sich für die beiden anderen Probleme überlegen. Freilich bedeutet das nicht, daß sich die ungelösten Probleme nicht mittels anderer, etwa transzendenter Kurven lösen ließen, wie z.B. mit der archimedischen Spirale oder der Quadratrix.

Pappos, der jüngste der von Waschkies vorgestellten Mathematiker, hat sich mit der Konstruktion nichtelementarer Kurven, ihrer Anwendung auf die klassischen ungelösten Probleme (407) sowie mit der methodologischen Frage befaßt, welche Konstruktionsmittel zur Lösung geometrischer Probleme zulässig sind. Überhaupt ist Pappos' Werk dasjenige der griechischen Mathematik, dem man am ehesten entnehmen kann, wel-

che *Methoden* in der Mathematik angewandt wurden. Einerseits nämlich gab es die Methode der Synthesis neuer Aussagen aus vorausgesetzten Prinzipien und bereits bewiesenen Sätzen. Die synthetische Methode war zwar das Paradigma korrekter Beweisführung in der griechischen Mathematik, konnte allerdings kaum Auskunft darüber geben, wie ein Mathematiker heuristisch vorgehen konnte, um für ein gegebenes Problem eine Lösung zu finden. Eine solche Lösungsheuristik bietet andererseits die Methode der Analysis. Beide Methoden expliziert Pappos im berühmten siebten Buch seiner ‚Collectio‘: Mit der Methode der mathematischen Analysis geht der Mathematiker vom Gesuchten aus und zieht regressiv Schlüsse, bis er zu einer schon bewiesenen Aussage oder zu den Prinzipien gelangt. Von dort aus kann er dann den eigentlichen synthetischen Beweis in Umkehrung der Analyse durch Konstruktion führen (408). Ergänzend wären hier noch Euklids ‚Data‘ zu nennen, in denen u. a. diskutiert wird, welche Beweisschritte Äquivalenzumformungen sind, also solche, die auch bei einer Umkehr von der Analysis zur Synthesis erlaubt sind. Waschkies erklärt in diesem Zusammenhang zum einen, daß jene metatheoretischen Ausführungen von Pappos über eine Zwischenstufe bei Aristoteles an Platons Linienvergleichnis anknüpfen. Zum anderen weist der Verf. auf die große wirkungsgeschichtliche Bedeutung von Pappos' Buch hin, dessen Rezeption durch eine Umdeutung der Analysis und Synthesis in der Neuzeit nicht nur zu einem Paradigmenwechsel in der Mathematik von der synthetischen zur analytischen Geometrie durch Vieta und besonders durch Descartes geführt hat, sondern das auch über Leibniz und Kant, „in dessen kritischer Philosophie dem Begriffspaar ‚analytisch-synthetisch‘ eine wichtige Rolle zukommt, mit vielen Brechungen bis in die Analytische Philosophie der Gegenwart Eingang gefunden hat“ (409). Die interessanten, aber leider allzu dürren Hinweise des Verf. (insbesondere zur Philosophie) haben lediglich Andeutungscharakter und enthalten teilweise nicht einmal Literaturnachweise.

Der letzte Paragraph ist Diophant, dem einzigen reinen Arithmetiker dieser Reihe, gewidmet. Diophant markiert eine Phase des Übergangs zwischen antiker, arabischer und neuzeitlicher Mathematik, indem er die unbestimmte Algebra begründet. Während nämlich in den zahlentheoretischen Abschnitten von Euklids ‚Elementen‘ eine Symbolik noch fast ganz fehlt (421, vgl. 418), hat Diophant systematisch abkürzende Zeichen eingeführt. So vertritt beispielsweise ein Symbol die unbekannt-

Lösungszahlen einer arithmetischen Aufgabe; dieses Symbol ist aber selbst insofern unbestimmt, als es sämtliche Unbekannte einer Rechnung bedeuten kann (416). Mit aller Deutlichkeit hält Waschkies hier fest, daß Diophants ausgefeilte stenographische Abkürzungstechnik primär der Schreibökonomie dient, so daß seine Abkürzungen noch nicht eigentlich als Symbole interpretiert werden dürfen, mit denen im Sinne der modernen Algebra operiert würde (412); gleichwohl gibt es beim ihm auch schon Ansätze zu einer formalen Manipulation der Zeichen (417f.). So wirkt Diophant einerseits auf die rhetorische Algebra der Araber, andererseits aber kann sein Zeichensystem durchaus als Vorstufe der modernen algebraischen Symbolik gelten.

Kritische Anmerkungen

Der gravierendste Mangel des Kapitels ist, daß der Autor das philosophisch Relevanteste, nämlich die Grundprinzipien und -methoden der griechischen Mathematik, viel zu knapp darstellt (375 ff., dazu: 367, 374, 380 f., 399, 408 f.). Auch wäre hier eine gute Gelegenheit gewesen, die mathematiktheoretischen Überlegungen von Platon und besonders von Aristoteles, zu denen es auch, wie die Bibliographie verrät, eine nicht geringe Anzahl von Publikationen (u. a. vom Verf. selbst) gibt, kompakt vorzustellen.

Kein Wort erfährt der Leser beispielsweise darüber, was eigentlich das Elementare an den ‚Elementen‘ ist. Kein Wort auch darüber, warum die ‚Elemente‘ und also die Mathematik von unbeweisbaren Prinzipien anfangen. Wichtig wäre es gleichfalls gewesen zu erfahren, in welcher Weise sich die drei klar voneinander abgesetzten Blöcke der unbewiesenen Sätze (auch wenn deren Titel nicht von Euklid selbst stammen) unterscheiden. Sollen die Definitionen tatsächlich etwas über das Wesen der zugrundegelegten mathematischen Objekte aussagen? Welchen Status haben dagegen die Postulate? Eine Vermutung wäre, daß es sich um Vorschriften handelt, die angeben, wie die basalen geometrischen Figuren, Strecke und Kreis, zu erzeugen sind. Als solche Konstruktionsregeln würden sie dann die Existenz geometrischer Objekte sichern. Dies würde aber nur auf die ersten drei Postulate zutreffen, denn das Parallelenpostulat scheint (wie auch das vorhergehende, das eine vorbereitende Bestimmung gibt) keine Existenzforderung zu sein. Oder wäre das Parallelenpostulat doch so zu verstehen, daß es die Existenz des

Schnittpunktes nichtparalleler Strecken fordert? Dann fehlt aber immer noch ein Postulat, das für den allgemeinen Fall Schnittpunkte von Kurven garantiert (was bereits in Satz 1 des ersten Buches zu einer Beweislücke führt). Die Allgemeinen Vorstellungen schließlich scheinen (abgesehen vielleicht vom Axiom: „was einander deckt, ist einander gleich“) nicht speziell mathematische Aussagen zu sein, sondern für alle quantitativen Wissenschaften zu gelten. Ebenso wenig erklärt Waschkies die von ihm zweimal lediglich erwähnte (374 und 377) wichtige Zweiteilung der beweisbaren Sätze in Theoreme und Probleme. Nach Proklos, dessen Kommentar zu allen genannten Fragen sehr ergiebig ist, ist ein Theorem ein Lehrsatz über bestimmte Eigenschaften gegebener Objekte (wie z. B. der Satz über die Innenwinkelsumme im Dreieck), während es sich bei einem Problem darum handelt, ein mathematisches Objekt mit gewissen Eigenschaften überhaupt erst zu produzieren (wie z. B. bei der Aufgabe, ein gleichseitiges Dreieck zu konstruieren [Buch I, Satz 1]).

Weiterhin ist hinsichtlich der von Waschkies auf Seite 367 aufgezählten grundlegenden Beweisideen der griechischen Mathematik grundsätzlich zu fragen, ob die Bezeichnung ‚logisch-deduktiv‘ wirklich die eigentümlich mathematische Beweismethode treffend charakterisiert, oder ob sie nicht eher ‚synthetisch-axiomatisch‘ zu nennen wäre, zumal das Grundprinzip der von ihm hervorgehobenen *reductio ad absurdum* ein bloß logisches Prinzip, nämlich der Satz vom Widerspruch, ist (der übrigens auch nicht in die Axiomenliste der ‚Elemente‘ aufgenommen wurde). Mit der Betonung des deduktiv Logischen scheint zusammenzuhängen, daß der Verf. zu den grundlegenden Beweisideen keineswegs die Idee der Konstruktion selbst (sondern lediglich die nicht-elementare Einschiebemethode) zählt, durch die mathematische Objekte überhaupt erst *hervorgebracht* werden (eine Idee freilich, die diskutiert werden müßte und die z. B. Platon im Gegensatz zu Euklid ablehnen würde). Entsprechend schreibt der Verf. auch, daß die Konstruktionsschritte eines Beweises zwar die „faktisch unverzichtbare heuristische Basis bilden“, daß aber deren „logisch-deduktive Begründung“ erst den eigentlichen Beweis ausmache (377). Allenfalls kann das aber für die Beweise von Lehrsätzen, nicht aber für diejenigen der geometrischen Aufgaben gelten. Es fragt sich daher, ob ein solches Hervorbringen bloß als logische Deduktion verstanden werden kann oder ob der Verf. hier nicht – trotz aller Sympathie, die er der ‚Anschaulichkeit‘ von Mathematik entgegenzubringen scheint (369, vgl. 413, 419f.) – die nicht bloß an-

schaulich-heuristische, sondern fundamental-systematische Rolle der Konstruktion für den mathematischen Beweis als ganzen unterschätzt.

Für philosophische Leser etwas unerfreulich ist, daß der Verf. an der einzigen Stelle des umfangreichen Paragraphen über Diophant, an der er im Zusammenhang mit der Frage nach einem erweiterten Zahlbegriff, der nicht nur die natürlichen Zahlen abdeckt, einen Bezug zur Philosophie herstellt, Aristoteles en passant erstens einen „erkenntnistheoretischen Irrtum“ unterstellt (414), weil er in seiner „Definition“ der Zeit aus der ‚Physik‘ (IV 11, 219b1 f.) ihr Wesen letztlich mit dem der Uhr verwechsle, und ihm zweitens auch – aufgrund der aus jener Definition folgenden Diskretisierung der Zeit – noch einen Selbstwiderspruch zu einer anderen Stelle der ‚Physik‘ (VI 1, 231b18–232a22) vorwirft, an der Aristoteles für die Kontinuität aller Größen, mithin auch der Zeit argumentiert (direkt nebeneinandergestellt sind die beiden Charaktere der Zeit als Zahlmoment und als Kontinuierliches übrigens nur knapp eine Seite nach der inkriminierten Definition [IV 11, 220a24ff.]). Es erscheint allerdings kaum glaublich, daß Aristoteles in der besagten, zugegebenermaßen problematischen und oft diskutierten Umgrenzung dessen, was Zeit ist, das Wesen der Uhr, oder besser gesagt, das Wesen des Zeitmessens, worin immer die Seele des Menschen involviert ist und das im Messen bestimmter Zeitspannen besteht und als Resultat einen diskreten Wert dieses Zeitstücks liefert, mit dem Wesen von Zeit überhaupt verwechselt und obendrein sogar inkonsistent ist. Viel eher ist doch anzunehmen, daß Aristoteles hier nur einen bestimmten Aspekt von Zeit hervorheben will und daß zum vollgefaßten Wesen der Zeit zumindest noch gehört, daß sie ein Kontinuum ist.

Insgesamt beurteilt enthält dieses Kapitel des Grundrisses eine langvermißte, ausführliche, teilweise in mathematische Tiefen gehende und kenntnisreiche Darstellung der griechischen Mathematik, die keinen mathematikhistorisch interessierten Leser enttäuschen wird, in der aber auch leider das philosophisch Relevante entschieden zu kurz kommt, so daß am Ende, trotz aller Gelehrtheit, im dunkeln bleibt, wieso das Mathematische die Philosophie beunruhigt.

Medizinische Schriften (von C. Oser-Grote)

Die Auswahl von nur 8 Schriften aus den insgesamt ca. 60 des Corpus Hippocraticum, die Carolin Oser-Grote getroffen hat, ist mindestens unorthodox zu nennen und bleibt insgesamt ohne ein-

leuchtende Rechtfertigung für ihr allzu knappes Maß. Der Herausgeber vermerkt im Vorwort, daß eine Beschränkung auf philosophisch relevante Schriften ohne Einbeziehung der hellenistischen Medizin vorgesehen war (XIV), während nunmehr gewiß einige hellenistische oder gar noch spätere medizinische Schriften aufgenommen wurden (z. B. *De medico*, *De decante habitu* und die *Præcepta*), und einige der philosophisch wichtigsten und ältesten, wie ‚*De morbo sacro*‘, ‚*De aeris, acquis, locis*‘ und das ‚*Prognostikon*‘ gänzlich fehlen. Unter den fehlenden sind auch alle Schriften, für die nach Oser-Grotes allgemeiner Charakterisierung des *Corpus* (457) Hippokrates selbst bei den meisten Gelehrten als möglicher Autor gilt, wohingegen die einzige (*De flatibus*), für die Oser-Grote später (469) selbst mit einigen anderen diese Autorschaft für wahrscheinlich hält, in der allgemeinen Aufzählung nicht erwähnt wird. Auch daß im Abschnitt B. („Schriften zur ärztlichen Standesethik“) des §28, der die hippokratischen Schriften allgemein charakterisiert, plötzlich der ‚Hippokratische Eid‘ sowohl griechisch wie deutsch komplett zitiert wird, ist zwar eine wertvolle Handreichung für den interessierten Leser, wirkt aber unter mehreren Aspekten unmotiviert; denn erstens werden sonst so gut wie keine Texte zitiert, zweitens fehlt eine deutliche Spezifikation anderer hippokratischer Schriften als Pendant zu denen über „Standesethik“; drittens sind die anschließend behandelten Einzelschriften umgekehrt keineswegs alle als Schriften über medizinische oder ärztliche Ethik aufzufassen. Hier bleibt also doch der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit und Zusammenwürfelung oder aber ursprünglich verschiedener, nicht genügend miteinander harmonisierter Konzeptionen zurück. Ein zusätzlicher Auswahlgesichtspunkt (den sich der Leser selbst aus dem in Abschnitt B. Geschriebenen zusammenreimen muß) könnte gewesen sein, daß alle 5 älteren Schriften, die behandelt werden (*De vetera medicina*, *De natura hominis*, *De flatibus*, *De carnibus* und *De victu*), *philosophiegeschichtliche* Rückbezüge auf vorsokratische oder sophistische Philosopheme aufweisen und die Verf. an einer Stelle von den „fünf philosophiegeschichtlich besonders wichtigen Traktaten“ spricht (460), die sie außer den späteren „deontologischen Traktaten“ zu behandeln gedenkt. Doch ist es sicherlich nicht sinnvoll, sich in einem großangelegten philosophiegeschichtlichen Grundriss wie dem vorliegenden auf das von sich her schon philosophiegeschichtlich Ausgerichtete zu beschränken, das ja keineswegs mit dem philosophisch Relevanten verwechselt werden darf. Hier hätte der Herausgeber auf einen

etwas breiteren und zugleich tiefer sehenden philosophischen Focus in Auswahl und Besprechung hinwirken sollen. Die Verf. gibt für jede behandelte Schrift eine knappe Schilderung des Inhalts nebst vermutlicher Datierung und Autorschaft, sodann eine Darstellung der „Lehre“. Letztere beschränkt sich zumeist auf die vorhandenen und von der Literatur kontrovers diskutierten thematischen Bezüge zu früheren Autoren. In ‚*De vetera medicina*‘ sind dies vor allem die dortigen Thesen zu diversen Kulturentstehungslehren; in ‚*De natura hominis*‘ die Kritik monistischer Erklärungen des Makro- und Mikrokosmos und natürlich die Vier-Säfte-Lehre im Anschluß an Empedokles; in ‚*De flatibus*‘ die Beziehung zur Luft-Lehre des Diogenes von Apollonia; in ‚*De carnibus*‘ die Entstehung des Menschen aus feuchten, sich umhütenden Ätherenklaven in der Erde mit Bezug auf Archelaos und andere; in ‚*De victu*‘ der allgemeine Fluß und Austausch der Dinge, in dem alles wird und vergeht, mit diskutierten Bezügen zu Heraklit und Anaxagoras. Alles in allem eine philosophisch wie philosophiegeschichtlich eher magere Ausbeute, weil hierdurch die Hippokratischen Schriften als Rückfall in mehr oder weniger vorsokratische Denkweisen erscheinen, statt daß ihr neuartiger wissenschaftlich-methodischer Anspruch mit Begriffen wie Natur versus Konvention, Vererbung und Umwelteinfluß, dynamischem Gleichgewicht und kausaler Notwendigkeit, Prognose und Diagnose etc. deutlich herausgearbeitet würde.

Aus den geschilderten, angesichts der beeindruckenden Gesamtleistungen allerdings mehr oder weniger geringfügig wirkenden Einbußen in einem grundlegenden und künftig sicher unersetzlichen philosophiehistorischen Standardwerk könnte man u. a. die Lehre ziehen, daß es wichtig ist, philosophische Werke, auch wenn sie auf Griechisch verfaßt sind, nicht nur unter primär philologischen und historiographischen Gesichtspunkten auszuwerten, sondern auch auf *philosophische* Weise und mit Blick auf genuin *philosophische* Fragestellungen und Gedankenlinien zu betrachten.

Thomas Buchheim und Patrick Unruh
(München)

Questions on the De anima of Aristotle by Magister Adam Burley and Dominus Walter Burley, edited by Edward A. Synan (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 55), E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1997, LXIII u. 179 S., ISBN 90 04 10655 3.

Walter Burley, Tractatus de universalibus – Traktat über die Universalien. Lateinisch-Deutsch. Zweite, verbesserte neuere Edition, hg., übers. und mit einem Nachwort versehen von Hans-Ulrich Wöhler (= Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Klasse, Bd. 75, Heft 5), Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, in Kommission bei S. Hirzel, Stuttgart – Leipzig 1999, 84 S., ISBN 3-7776-0958-7.

Walter Burley, Quaestiones super librum Posteriorum, edited by Mary Catherine Sommers (= Studies and Texts, Bd. 136), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2000, X u. 214 S., ISBN 0-88844-136-3.

Von Walter Burley (1275/76 – ca. 1345), dem englischen, an den Universitäten von Oxford und Paris zu beträchtlichem Ruhm gekommenen Logiker und Naturphilosophen, der nach seiner Universitätskarriere zudem als Kommentator der Aristotelischen Ethik und Politik hervortrat, sind noch viele Schriften bis heute nicht im Druck erschienen. Die meisten anderen liegen nur in textkritisch unbefriedigenden Inkunabeln und Frühdrucken vor. Durch drei in den letzten Jahren erschienene Editionen wird diese Bilanz erheblich verbessert.

Den Anfang machte Edward A. Synan, der 1997 – in dem Jahr, als die hier zu besprechende Edition erschien – 79jährig starb. Ihm sind viele Ersteditionen mittelalterlicher philosophischer Texte zu verdanken. Die erstmals publizierten Quästionen zu Aristoteles' Schrift über die Seele stammen aus einem umfangreichen Codex (Cambridge, Gonville & Caius College, ms. 668*/645), der im ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts geschrieben wurde und Werke enthält, die damals erst frisch an der Universität von Oxford entstanden waren; Synan selbst hat davon früher schon einige herausgegeben.¹ Aus den im Manuskript verstreuten Angaben läßt sich erschließen, daß zwei wohl miteinander verwandte Burleys – von denen der eine, Adam, schon den Rang eines Magisters hatte und vermutlich den anderen, Walter, bei seinem Magisterstudium protegierte – sich in Oxford in die Aufgabe geteilt hatten, Dispute zu bestimmten Problemen von *De anima* zusammenzufassen und zu entscheiden. Adam

ist für 13² Quästionen zu Buch I und II, Walter für sieben³ Quästionen zu Buch III verantwortlich, wobei Adam sich kurz faßt und jede Quästio nach einem leicht zu überblickenden Schema gestaltet, während Walter sich mehrfach in umfangreichen Teildiskussionen ergeht und so bei nur halber Quästionenzahl doch auf einen größeren Textumfang kommt (81 gegenüber 75 Seiten).

In einer ausführlichen Einleitung bietet Synan Informationen zur Handschrift und zu den beiden Autoren und faßt das Werk teils in Analysen einzelner Quästionen, teils mehr summarisch zusammen. Der lateinische Text ist in kurze, mit Num-

¹ Darunter ist auch eine weitere Quästionensammlung von Adam Burley: Four Questions by Adam Burley on the *Liber sex principiorum*, ed. by E. A. Synan, in: *Mediaeval Studies* 32 (1970) 60–90.

² Der Text, den Synan als q. 12 zählt, besteht aus zwei miteinander verwobenen Quästionen, denen jeweils eigene Argumentenreihen zugeordnet sind. Man müßte also genauer von 14 Quästionen, gegliedert in 13 Kapitel, oder von 13 Quästionen, unter denen eine Doppel-Quästio ist, sprechen.

³ Die Abgrenzung einer siebten von der sechsten Quästio hat Burley deutlich markiert, indem er der siebten einen überleitenden, auf eine „spätere“ Stelle von *De anima* verweisenden Abschnitt voranstellt (153, §6.26). Synan aber zählt die siebte Frage nicht als solche, sondern als Nebenabhandlung innerhalb der sechsten. Dafür gibt er zwei Gründe an (lxi–lxii und 125, Anm. 1), die aber nicht überzeugen. Die siebte Quästio behandelt die Unterscheidung zwischen einem „spekulativen“ und einem „praktischen“ Vernunftvermögen. Dieses Thema hat keinerlei Zusammenhang mit dem der sechsten Quästio, ob der Wille frei sei oder nicht; q. 7 läßt sich ohne jeden Rückgriff auf q. 6 verstehen (Synan dagegen behauptet 125, Anm. 1, beide Quästionen seien „intimately“ miteinander verbunden). Q. 7 gehört zwar zum selben Kapitel von *De anima* wie qq. 4–6, nämlich zu cap. III 9 (so Synans erstes Argument, lxii), aber zu einem Kapitel kann es ja beliebig viele Quästionen geben; Synan zählt schließlich auch qq. 4–6 nicht als eine einzige Quästio. Ferner wird q. 7 zwar nicht wie qq. 1–6 mit „Quaeritur, utrum ...“, sondern mit „Dubitatio est, an ...“ eingeleitet (so Synans zweites Argument, ebd.), aber die „dubitatio“ folgt dann exakt dem gleichen Aufbau wie zuvor die „quaestiones“. Kurz: Alle inhaltlichen und formalen Kriterien dafür, daß mit § „6.26“ zu einer neuen Quästio übergeleitet wird, sind erfüllt, und nichts spricht dagegen.

mern versehene Absätze gegliedert; in Fußnoten zeigt Synan Fehler oder andere Besonderheiten der handschriftlichen Vorlage an, verifiziert die von den Burleys herangezogenen Quellentexte und gibt hier und da auch Quellen an, auf die im Text nicht ausdrücklich verwiesen wird. Es folgen, jeweils für Adam und Walter getrennt, ein Quellen- und ein Begriffsindex sowie die Bibliographie.

Daß dieses komplexe Opus nun überhaupt im Druck vorliegt und daß die Ausgabe ihrer Anlage nach professionell gemacht ist, verdient große Anerkennung. Doch hat die Edition auch gravierende Mängel; die Herausgeber, Jan A. Aertsen und seine Mitarbeiter, haben wohl allzu große Nachsicht geübt, als sie das Werk so in den Druck gaben. Es sei bei allem Respekt vor Synans Verdiensten doch gesagt: Der lateinische Text enthält zahllose, oft groteske Fehler (1), die Gliederung der Quästionen wird im Druck entstellt (2), die Quellennachweise, obgleich in der Regel nützlich, sind doch bisweilen auch falsch oder halbherzig durchgeführt (3), und die Inhaltsübersicht in der Einleitung zeugt von einer häufig recht ungenauen Lektüre des Textes, so daß der Leser ihr nicht vertrauen kann (4).

(1) Ob die Fehler des edierten Textes bereits vom mittelalterlichen Schreiber stammen oder ob Synan die Abschrift falsch entziffert hat, kann ich im Einzelfall nicht beurteilen, da ich die Handschrift nicht kenne; ich vermute an vielen Stellen Lesefehler von Synan, doch auch Überlieferungsfehler müßte ein Herausgeber ja nach Möglichkeit korrigieren. Die Seele hat laut Synans Text nicht etwa ein über das materielle und körperliche Sein erhabenes Sein (*esse elevatum*), sondern ein darüber „elementiertes“ Sein (*esse elementatum*: 13, § 2.16), was auch immer das heißen soll. Der Stoff und das aus Stoff und Form Zusammengesetzte fallen nach Aristoteles, wie Adam referiert, unter die Gattung „Substanz“, unvermittelt heißt es dann aber, sie seien nicht in dieser Gattung. Hier hat Synan das entscheidende Prädikatsnomen ausgelassen: Adam präzisiert, Stoff und Gattung seien in der Gattung „Substanz“ keine Differenzen, also nicht das, was die einzelnen Vertreter der Gattung als je besondere charakterisiert. Statt in den Buchstaben „de“, die laut Synan in der Handschrift stehen, die Abkürzung für „differentiae“ zu erkennen, hat Synan sie, wie er in einer Anmerkung erklärt, als ein fehlerhaftes und vom Schreiber expungiertes „de“ verworfen (18, § 3.8). Bei Walter stolpert der Leser über ein hanebüchenes Beispiel für einen bestimmten Typ von Erkenntnis: „Physiker, also von Physikern“ (81, § 1.24: „Cognitio intuitiva est cognitio rei secundum quod praesens; exemplum de hac cognitione sit ‚physicus, ergo physicorum‘

quod inconveniens est quaerere ubi habemus aliquid dignius ratione.“) Wenn man sich die üblichen mittelalterlichen Abkürzungen vorstellt und sie anders auflöst, kann man hier jedoch einen recht vernünftigen Verweis auf Aristoteles finden: „Cognitio intuitiva est cognitio rei, secundum quod praesens est. De hac cognitione dicit Philosophus, octavo Physicorum (*Phys.* VIII 3, 254a 30–33), quod inconveniens est quaerere, ubi habemus aliquid dignius ratione.“

(2) Synan hebt die bei jeder Quästio eingangs aufgestellten Argumente für die jeweilige These dadurch hervor, daß er überschriftartig römische Ziffern darübersetzt. Das ist insofern sinnvoll, als diese Argumente regelmäßig am Ende einer Quästio widerlegt oder entkräftet werden, und die Gegenargumente können durch Aufnahme der früheren Zählung („Ad I“ usw.) leicht nach ihrer Zielrichtung geordnet werden. Mißlich ist jedoch, daß Synan auf weitere gliedernde Überschriften verzichtet. So bleibt die Grundstruktur der Quästionen – Argumente für die These, Argumente für die Antithese („Ad oppositum“), Antwort auf die Frage („Responsio“) mit ggf. weiteren Diskussionen, Widerlegung der Argumente für die These – im Druck unmarkiert, nur eine sekundäre Gliederungsebene, die Folge der Einzelargumente, wird kenntlich gemacht, und dies auch nicht durchgehend für alle Argumentenreihen. – Zudem bringt Synan den Leser mehrmals in Verwirrung, indem er die Argumente einander falsch zuordnet. Es mag zwar angehen, von den sechs Argumenten, die Walter in q. 6 für die These anführt, die ersten vier unter „I“ zusammenzufassen (147, § 6.1 – 6.4), weil Burley diese Argumente auch en bloc beantwortet (152, § 6.23). Aber Synan läßt diese Antwort fälschlich schon mit § 6.18 beginnen. Dem ersten Argument zufolge (§ 6.1) führte die Annahme von Willensfreiheit dazu, Gott die Möglichkeit zuzusprechen, nicht nur Gutes, sondern auch Schlechtes zu wollen. Das Argument jedoch, mit dem Burley sich in § 6.18 auseinandersetzt, besagt nur, jene Annahme führe dazu, jeder Wille (also auch derjenige Gottes) könne seine Bewegung oder Richtung ändern (*variare motum*). Das ist ein Einwand gegen die unmittelbar zuvor (§ 6.17) dargelegte Lehre, wonach Gott frei ist, aber seine Bewegung eben nicht zu ändern vermag. Nachdem dieser Einwand abgewiesen wurde,⁴ ist ein weiterer Zweifel zu klä-

⁴ Zu diesem Zweck referiert Burley eine dichotomische Dihairesis des Begriffs „Entgegensetzung“. Auch diese Begriffsteilung verschleierte Synan, indem er zwei Abschnitte aufeinander folgen läßt,

ren, der die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit betrifft (§ 6.21) – nach Burleys ausdrücklicher Ankündigung (148, § 6.8) ist dies der zweite Teil seiner „responsio“, und sachlich schließt sich dieser Teil zwanglos an die voranstehenden Ausführungen an. Dann legt Burley drittens eine Unterscheidung zwischen „Freiheit“ und „freiem Urteil“ dar (*libertas / liberum arbitrium*: 152, § 6.22), die ebenfalls erhellend für zuvor Gesagtes (§ 6.20) ist. Erst hiernach geht er zur Beantwortung der einzelnen eingangs aufgeführten Argumente über. – Bei q. 4 markiert und zählt Synan sinnvollerweise sowohl die Argumente für die These (I–V) als auch die Argumente „ad oppositum“ (I*–IX*). Bei der Identifizierung der jeweiligen Antworten darauf gerät er jedoch völlig durcheinander, so daß nun angeblich nicht nur einzelne Argumente an mehreren Stellen, sondern einmal sogar je ein Argument aus den beiden Reihen gemeinsam beantwortet werden sollen. Der Leser möge prüfen, ob Walters Darlegung durch die folgenden Zuordnungen nicht klar zu gliedern ist, so daß der Vorwurf, Burley lasse in seinem Text eine „confusing organization“ walten, auf den Herausgeber zurückzufälle (li, vgl. liii). Zum Kontext: Die „responsio“ dieser Quästio ist zweiteilig. Zuerst referiert Burley eine „ehrwürdige Meinung“ (§ 4.19: *opinio solemn*is) darüber, wie die Frage zu entscheiden wäre: Der „spekulative“ Intellekt – die theoretische Vernunft – habe Vorrang vor dem Willen, dieser aber habe Vorrang vor dem „praktischen“ Intellekt. Dann jedoch erfolgt die Kritik an dieser Meinung und Burley gibt seine eigene „responsio“: Der Wille habe schlechthin den Vorrang vor dem Intellekt. Diese Entscheidung entspricht der These, die mit fünf Argumenten am Anfang der Quästio stand.⁵ Synans Analyse ist wie folgt zu korrigieren:

130, § 4.25: Hier handelt es sich nicht um Walters Antwort „ad I“, sondern um das Referat, wie der „*opinio solemn*is“ zufolge – also nach der Position, die Walter dann widerlegt – „ad I“ zu antworten wäre.

130, § 4.26 – 4.28: Hier handelt es sich nicht um Antworten „ad II“ und „ad III*“, sondern um Burleys erste drei Argumente gegen die „*opinio solemn*is“; insbesondere richtet sich § 4.26 gegen § 4.24 (das „*ultimum membrum*“ jener ehrwürdigen Meinung).

131, § 4.29 – 4.30: Dies ist kein Argument „ad I“, sondern Burleys viertes Argument gegen die „*opinio solemn*is“.

131 f., § 4.31 – 4.33: Die Überschrift „ad 4.19“ kommt hier zu spät, denn es handelt sich nur noch

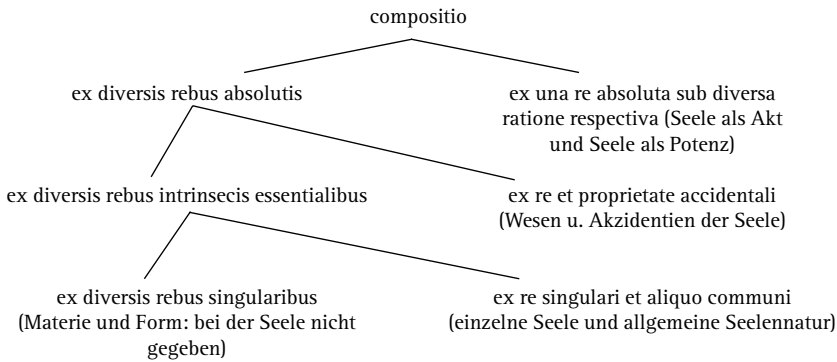
um die letzten drei von Burleys sieben Argumenten gegen die „*opinio solemn*is“.

132, § 4.34 – 4.35: Dies ist keine Antwort „ad I“, sondern die zweite und damit die von Burley selbst vertretene „responsio“ auf die Hauptfrage, gestützt durch zwei Argumente. Unmittelbar anschließend widerlegt Burley, wie Synan richtig angibt, die ganze Reihe der Argumente, die für die Antithese angeführt worden waren. Da Burley selbst hingegen die These vertritt, unternimmt er es keineswegs, die fünf Argumente, die eingangs zu ihren Gunsten sprechen sollten, zu widerlegen. Nur ein passant ergibt sich in der Diskussion (§ 4.26), daß Argument II so nicht zu halten ist.

(3) Adam zitiert im ersten Argument seiner zweiten Quästio (10, § 2.1) Averroes, und zwar ausdrücklich aus dem neunten Abschnitt des siebten Buches des Kommentars zur *Metaphysik*, wo das Zitat auch zu verifizieren ist. Synan aber verweist in der Anmerkung zur Stelle auf Averroes' *De anima*-Kommentar, und zwar auf einen Passus, der zwar ebenfalls ein neuer Abschnitt ist (nämlich im zweiten Buch des Kommentars zu *De anima*), der mit Adams Text aber nicht das geringste zu tun hat. – Walter erwähnt im Verlauf seiner dritten Quästio die Abhandlung *De plurificatione intellectus* von Ägidius Romanus (111, § 3.19). Synan notiert hierzu, daß die folgenden Abschnitte der Quästio vielfach auf jenen Traktat zurückgehen. Aber die oft wörtlichen Zitate sind im Text nicht markiert, die Angaben der Entsprechungen in der Anmerkung sind unvollständig und z.T. falsch, und daß Burley auch bereits in den früheren Ab-

von denen laut den Anfangsworten der erste einer „ersten“, der zweite einer „zweiten“ Bedeutung von Entgegensetzung gewidmet sein soll. Verwirrenderweise handelt es sich dabei um die „erste“ Bedeutung auf der ersten Einteilungsebene und um die „zweite“ Bedeutung auf der zweiten Ebene: Synan faßt in § 6.19 die Bedeutungen Nr. 1 (*opposita in genere moris*), Nr. 2 (*opposita in genere naturae*) und Nr. 2.1 (*sub ratione incomplexi*) zusammen, § 6.20 gilt der Bedeutung Nr. 2.2 (*sub ratione complexi*) und den beiden Typen, die dieser Gegensatz auf einer dritten Einteilungsebene aufweist (Nr. 2.2.1: *complexiones, super quas non cadit nisi voluntas vitiosa* – Nr. 2.2.2: *complexiones, super quas cadit voluntas absque omni vitio*).

⁵ In seiner Einleitung bemerkt Synan richtig, daß Burley in § 4.34 seine eigene Entscheidung der Frage kundtut (liv). Doch stimmt dies nicht damit zusammen, daß Burley, wie es zuvor hieß, die „*opinio solemn*is“ übernommen habe (liii).



schnitten der Quästio auf Ägidius zurückgriff, hat Synan nicht bemerkt.⁶

(4) Ein Beispiel für Synans ungenaues Referieren wurde schon in Anm. 5 genannt. Hier ein weiteres: Adams erste Frage lautet, ob die Seele etwas Einfaches oder zusammengesetzt sei. Um eine differenzierte Antwort darauf vorzubereiten, unterscheidet er vier Typen von Zusammensetzung (5 f., § 1.21 – 1.24). Synan behauptet in seiner Einleitung, es gebe demnach zwei Haupttypen von Zusammensetzung, von denen jeder wiederum zweifach unterteilt sei (xxii). Seine Ausführungen über diese vier Typen sind jedoch unstimmig. Im Text findet der Leser denn auch eine andere Einteilung: Adam nimmt eine dichotomische Dihairesis in drei Schritten vor. Zunächst kann etwas aus absolut verschiedenen Dingen zusammengesetzt sein oder aber aus ein und derselben Sache, die nur in verschiedenen Hinsichten und Beziehungen betrachtet wird. Wenn etwas aus absolut verschiedenen Dingen zusammengesetzt ist, dann aus Dingen, die zusammen sein Wesen ausmachen, oder aus der Sache selbst und bestimmten ihr eigentümlichen Eigenschaften. Wenn etwas schließlich aus absolut verschiedenen, sein Wesen ausmachenden Dingen zusammengesetzt ist, dann aus mehreren einzelnen Dingen – und dies ist der einzige Typ von Zusammensetzung, der laut Adam nicht der Seele zukommt – oder aus der einen einzelnen Sache und etwas Allgemeinem (siehe das obenstehende Schema).

Wer sich durch die genannten editorischen Mängel und Lese-Erschwernisse nicht abschrecken läßt, wird durch die beiden Burleys in ein überaus agiles Diskutieren hineingezogen. Da im Inhaltsverzeichnis des Bandes die beiden Quästionenreihen nur in toto genannt, nicht nach den einzelnen Abhandlungen aufgeschlüsselt werden, sei hier der Versuch gemacht, durch (gelegentlich paraphrasierende) Übersetzungen der Einzelitel in dem einen

oder anderen Leser Interesse für dieses Buch zu wecken.

Adam Burley

Q. 1: Ist die Seele etwas Einfaches oder zusammengesetzt?

Q. 2: Ist das vernünftige Erkennen eine der Seele eigentümliche Handlung, oder ist es auch eine Handlung des ganzen, aus Seele und Körper zusammengesetzten Wesens?

Q. 3: Ist die Seele an sich eine Art unter der Gattung „Substanz“ oder nur der Grundbestandteil einer Art?

Q. 4: Ist das Vermögen einer Seele identisch mit ihrem Wesen?

Q. 5: Sind die Vermögen der Seele unmittelbarer Ausfluß ihres Wesens?

Q. 6: Sind die Vermögen der Seele anhand ihrer Gegenstände zu unterscheiden?

Q. 7: Ist der Wahrnehmungssinn eine aktive oder eine passive Fähigkeit, d. h. eine Fähigkeit, etwas zu tun, oder eine Fähigkeit, eine Einwirkung zu erfahren?

Q. 8: Ist dasjenige Wahrnehmbare, das unter mehreren Sinne gemeinsam fällt, an sich wahrnehmbar?

Q. 9: Bewirkt das, was akzidentell – ohne direkten Bezug auf einen Wahrnehmungssinn – wahrnehmbar ist, ein Erkenntnisbild im Wahrnehmungssinn?

Q. 10: Ist die Farbe der primäre Gegenstand des Gesichtssinns?

Q. 11: Kann die Farbe in einem finsternen Medium

⁶ Beispiele: Zu § 3.24 fehlt der Hinweis auf Ägidius, S. 24a, Z. 425; in § 3.23 wird von Ägidius nicht S. 24, Z. 424 ff. zitiert, sondern S. 23b, Z. 405–410; schon die ersten Argumente der Quästio (§ 3.1, 3.2) haben ihre Entsprechung bei Ägidius (S. 15b, Z. 30–35; S. 17b, Z. 135). Der herangezogene Text ist Egidio Romano, *De plurificatione intellectus possibilis*, hg. von H. Bullotta Barracco, Rom 1957.

ihr Erkenntnisbild verbreiten, oder muß dazu das Medium erleuchtet sein?

Qq. 12/13: Ist der Klang eine Qualifikation der Luft oder des klingenden Körpers? Und vervielfältigt sich der Klang im Medium real oder bloß für den Wahrnehmenden?

Q. 14: Ist der Berührungssinn formal ein einziger?

Walter Burley

Q. 1: Ist der „mögliche“ Intellekt, d.h. das Vermögen, durch das wir etwas vernünftig erfassen, ein einziges Vermögen der Seele?

Q. 2: Ist bei der Seele des Menschen der „tätige“ Intellekt, d.h. das Vermögen, das uns etwas vernünftig kenntlich macht, als etwas ihr Innerliches anzusehen, so wie eine akzidentelle Bestimmung oder auf eine andere Weise?

Q. 3: Ist der „tätige“ Intellekt bei allen numerisch derselbe?

Q. 4: Ist der Wille ein edleres Vermögen als die Vernunft?

Q. 5: Wird der Willensakt durch den Willen hervorgebracht, d.h. ist der Wille ein aktives Vermögen?

Q. 6: Ist der Wille frei?

Q. 7: Sind die theoretische und die praktische, auf eine Tätigkeit zielende Vernunft unterschiedliche Vermögen der Seele?

* * *

Inwiefern bezeichnen wir mit Begriffen, die sich den fünf von Porphyrios zusammengestellten Typen von Allgemeinbegriffen zuordnen lassen, etwas Reales? Sind Gattungen, Arten, spezifische Differenzen, typische Eigenschaften (*propria*) und Akzidentien etwas in irgendeiner Form Existierendes, oder sind es lediglich Ordnungsbegriffe für die einzelnen Dinge? Mit dieser Frage hat sich Walter Burley während fast seiner gesamten Schriftsteller-tätigkeit, nämlich von etwa 1300 bis in die 1330er Jahre, immer wieder beschäftigt, und er ist dabei stets grundsätzlich der Intuition gefolgt, wir bezeichnen mit jenen Begriffen nicht einfach nur Einzelnes, sondern Allgemeines, das dem Einzelnen auf eine näher zu bestimmende Weise zugehöre. Wichtige Zeugnisse dafür sind eine Quästionenreihe zu Porphyrios' *Isagoge*, die Burley vermutlich im ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts verfaßte, der Anfang des Physik-Kommentars aus den 1320er Jahren und der Kommentar zur *Ars vetus* aus dem Jahr 1337.⁷ Zudem verfaßte er eine eigene Abhandlung über dieses Thema: den *Tractatus de universalibus* oder, wie er manchmal auch genannt wird, *de universalibus realibus*. Damit dürfte er eine Ankündigung wahrgemacht haben, die im *Ars-*

vetus-Kommentar von 1337 zu lesen ist.⁸ Soweit heute bekannt, ist der Traktat in 31 bis 33 Handschriften überliefert,⁹ und mehrmals wurde er in Inkunabeln und Frühdrucken, zusammen mit dem schon genannten *Ars-vetus*-Kommentar, herausgegeben.¹⁰ Eine moderne Edition, die dem Rezensenten nicht zugänglich war, erstellte M. E. Shriver 1958 als Typoskript (M.A. Diss., St. Bonaventure Univ.), gestützt auf zwei Handschriften und den Druck von 1497. Mehrere Aspekte machen das Werk interessant. Das Universalien-Thema war in der Spätscholastik immer noch ein zentrales der Ontologie, Burley war als Gegenpart Ockhams und anderer „Nominalisten“ berühmt und einflußreich, und für einen „Realisten“ beendete er den Traktat auf eine überraschende Weise: Eine allem bisher

⁷ Walter Burley, *Quaestiones super Porphyrium*, q. 7: „Utrum universale habeat esse extra animam“, q. 8: „Utrum universale sit alia res ab individuo“ (noch unedierte, vgl. Wöhlers Nachwort zum *Tractatus*, 71–73, und unten, 390, Fn. 32); In *Phisicam Aristotelis expositio et quaestiones* (= ND von *Super octo libros Phisicorum*, Venedig 1501), Hildesheim – New York 1972, fol. 8ra–9vb; *Super artem veterem* (= ND von *Super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, Venedig 1497), Frankfurt a.M. 1967, bes. fol. d2rb–vb.

⁸ *Super artem veterem*, Ausg. 1497 (siehe Fn. 7), im Kategorien-Kommentar, fol. d2vb unten.

⁹ Wöhler zählt nur 24 davon auf (6 f.). Hinzu kommen Hss. in Fribourg (C. Lohr, *Aristotelica Helvetica*, Freiburg/Schweiz 1994, 207), Mailand (P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, Bd. VI, London – Leiden u. a. 1992, 62b), Oxford (? H. O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars tertia, codices ... canonicanos complectens*, Oxford 1854, Sp. 451), Padua (G. Abate & G. Luisetto, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, Vicenza 1975, Bd. I, 336a), Poznań (R. Sharpe, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland Before 1540*, Louvain 1997, 713), Prag (2x: M. Markowski, *Repertorium commentariorum medii aevi latinorum in Isagogen Porphyrii ...*, in: *Studia Mediewistyczne* 29, 1992, 116, nr. VIII 1 f.), Turin (? P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, Bd. II, London – Leiden 1967, 182b) und im Vatikan (cod. Patetta 355, fol. 53–58, geschrieben 1464 in Cremona).

¹⁰ Die in Anm. 7 genannte, faksimilierte Ausgabe von Burleys *Super artem veterem* enthält den Traktat eingeschoben in den Kommentar zu Porphyrios' *Isagoge* (zwischen Prolog und Hauptteil): fol. a3vb–b1rb. Es gab bereits zwei frühere Drucke (siehe *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Bd. V, Leipzig 1932, Sp. 673 f., nr. 5770 f.).

Referierten widersprechende Position wird dargelegt, wonach die Universalien kein natürliches, sondern nur ein im Intellekt gegebenes, intentionales Dasein hätten (*esse obiectivum*), und diese Position wird nicht abschließend widerlegt – hat Burley etwa seine frühere Meinung geändert oder sich zumindest in Ungewißheit versetzen lassen? Der Traktat hätte es somit verdient, endlich in einer verlässlichen, die gesamte Überlieferung berücksichtigenden Ausgabe vorgelegt zu werden. Wöhler bringt uns dem einen guten Schritt näher, indem er gegenüber Shriver zwei weitere, also nunmehr vier Handschriften auswertet. Zudem bietet er im Nachwort Informationen zum Diskussionszusammenhang, in dem der Traktat steht, sowie eine Hypothese darüber, wie sich Burleys Überlegungen zum Universalienproblem bis hin zur Darlegung im Traktat entwickelt haben (74). Der Burley-Forschung ist damit ein guter Dienst geleistet, aber ein späterer Herausgeber wird für den Traktat, was die Kollationierung der übrigen Handschriften und die Textorganisation betrifft, doch noch sehr viel zu tun haben (woran Wöhler selbst auch keinen Zweifel läßt: siehe „Zum Text und seiner Überlieferung“, 5–6).

Der lateinische Text enthält jetzt jedenfalls weniger Fehler als der Druck von 1497. Wo der Leser aus sprachlichen oder sachlichen Gründen nicht einverstanden ist, wird er meistens die bessere Lesart im Kritischen Apparat finden. Zuweilen ist dies aber nicht der Fall; gegen den edierten Text und die von Wöhler notierten Lesarten halte ich u. a. folgende Änderungen für notwendig:

16, 2: lies „convertibile cum diffinitione“¹¹ statt „... cum diffinito“.

34, 27: lies „in ratione termini ad quem“¹² statt „in ratione tali, ad quam“.

64, 21: lies „et habet singularia“ statt „ut homo et singularia“ (oder: setze „ut homo“ nach „animam“ in Z. 22).

Auf die ersten beiden Beispiele lohnt es sich näher einzugehen. Das erste stammt aus einem Passus, der charakteristisch für Burleys Umgang mit „nominalistischen“ und/oder „konzeptualistischen“ Argumenten ist. Die diskutierte Position lautet: Das Allgemeine ist dieselbe Sache wie das Einzelne, nur können wir begrifflich eine Sache von ihren Besonderheiten abstrahieren, und dann sprechen wir von einem Allgemeinen (14, 3–7). Dagegen führt Burley Aristoteles an, der in *Metaph.* VII lehrt, eine einzelne Sache könne man nicht definieren, nur eine Art; wie aber wäre das Kriterium „definierbar – nicht definierbar“ zu ver-

stehen, wenn das Definierbare und das Nicht-Definierbare dieselbe Sache sein sollten? Burley referiert drei mögliche Versuche seiner Gegner, diesem Argument auszuweichen, und widerlegt sie. Im ersten Versuch wird die Nicht-Definierbarkeit des Einzelnen präzisiert: Als Einzelnes begriffen sei es nicht definierbar, unter einen allgemeinen Begriff gefaßt aber sehr wohl. Zur Widerlegung dieser Antwort bringt Burley den Grundsatz ins Spiel, das Definierte und die Definition müßten gegeneinander austauschbar sein. Das unter einen allgemeinen Begriff gefaßte Einzelne sei aber nicht mit einer entsprechenden Definition austauschbar, z. B. „der unter einen allgemeinen Begriff gefaßte Sokrates“ nicht mit „sterbliches vernunftbegabtes Lebewesen“ (nicht jedes sterbliche vernunftbegabte Lebewesen ist der unter einen allgemeinen Begriff gefaßte Sokrates). Im zweiten Versuch wird nicht der Begriff, sondern das „nomen“ einer Sache bemüht: Das Einzelne sei zwar nicht definierbar, wohl aber das Nomen, das allem Einzelnen von derselben Art zukommt. Und hier sei der genannte Grundsatz erfüllt: „illud nomen est convertibile cum ...“ – da das Nomen selbst das Definierte sein soll, muß hier „... cum definitione“ stehen und nicht, wie in Wöhlers Textzeugen überliefert, „... cum definito“. Burley läßt diese Auskunft freilich wieder nicht gelten, weil ein Nomen und ein Begriff nach Aristoteles Akzidentien seien; im eigentlichen Sinne könne man aber nur Substanzen, nicht Akzidentien definieren; zudem werde durch eine Definition wie „sterbliches vernunftbegabtes Lebewesen“ das Was einer Substanz, etwa von Sokrates, angegeben, es könne sich also dabei nicht um die Definition eines Akzidents handeln. Aber der Gegner gibt sich noch nicht geschlagen. Burley muß sich, drittens, noch mit einer These auseinandersetzen, derzufolge jener von ihm verwendete Grundsatz zu präzisieren wäre: Das Einzelne wird, so die neue These, definiert, aber was mit der Definition austauschbar ist, ist nicht dieses Definierte selbst, sondern das Nomen, das ihm und allem, was von derselben Art ist, zukommt. Hiergegen erklärt Burley, eine solche Inanspruchnahme der Unterscheidung von Wort und bezeichnetem Gegenstand sei inkonsistent: Verschiedene Sprachlaute

¹¹ Diese Lesart läßt sich in einer Handschrift verifizieren, die Wöhler nicht nennt: Vatikan, cod. Patetta 355 (vgl. Anm. 9), fol. 53rb.

¹² So in zwei Handschriften, die Wöhler nicht benutzt hat: Cambridge, Gonville & Caius College, ms. 139/79, S. 3–11, und Fribourg, Franziskanerkloster, ms. 39, fol. 1–10.

als solche seien niemals gegeneinander austauschbar, wer also an einer Austauschbarkeit festhalte, müsse sie schon auf der Ebene der sprachlich bezeichneten Dinge gelten lassen.

Beim zweiten Beispiel ergeben edierter Text und Übersetzung keinen Sinn.¹³ Es geht um die Abweisung des folgenden Arguments (28, 28 – 30, 8): Hätten zwei Individuen, z.B. Sokrates und Platon, etwas Allgemeines gemeinsam, z.B. die Art Mensch, dann würde ein und dasselbe – jene artbildende Natur namens Mensch – immer dann zugleich ruhen und bewegt sein, wenn eines der Individuen ruht und das andere sich bewegt. Burley will dieses Argument dadurch entkräften, daß er der artbildenden Natur eine andere Einheit und Identität als die in strengem Sinne numerische zuschreibt: Für etwas, dem gar keine strenge numerische Identität zukomme, gelte auch nicht die Alternative, es müsse mit irgendetwas das numerisch Selbe oder ein von ihm numerisch Verschiedenes sein (*tertium datur*). Der fragliche, hier entscheidende Satz lautet in korrekter Terminologie und Interpunktion: „Unde quamvis idem et diversum cuicumque comparata in ratione termini ad quem sint primae differentiae entis – omne enim, quod est, est idem Socrati vel diversum a Socrate –, tamen idem et diversum specificata seu contracta per aliquod determinatum subiectum non sunt immediate differentiae entis: Quamvis idem Socrati et diversum a Socrate dividant ens, tamen idem asinus Socrati et diversus asinus a Socrate non dividunt ens immediate, quia non omne ens est idem asinus Socrati vel diversus asinus a Socrate.“ – „Denn obwohl ‚dasselbe‘ und ‚verschieden‘, wenn welchem Ding auch immer nach Art eines Zielterminus beigelegt, erste Unterschiede des Seienden sind – denn alles, was ist, ist dasselbe wie Sokrates oder verschieden von Sokrates –, so sind doch ‚dasselbe‘ und ‚verschieden‘, wenn durch irgendeinen bestimmten Träger spezifiziert oder eingeschränkt, nicht unmittelbare Unterschiede des Seienden: Obwohl ‚dasselbe wie Sokrates‘ und ‚verschieden von Sokrates‘ eine Einteilung des Seienden ergeben, so ergeben doch ‚derselbe Esel wie Sokrates‘ und ‚ein von Sokrates verschiedener Esel‘ nicht unmittelbar eine Einteilung des Seienden, denn nicht jedes Seiende ist derselbe Esel wie Sokrates oder ein von Sokrates verschiedener Esel.“ Durch einen Zielterminus – d.i. derjenige Terminus, auf den hin die Relationen Identität und Differenz ausgerichtet sind – können „dasselbe“ und „verschieden“ beliebig ergänzt werden, damit sich eine Einteilung des Seienden insgesamt, nicht nur eines Teilbereichs, ergibt; binden wir die Relationsbegriffe aber von vornherein an etwas Bestimmtes, das die Relation

trägt, dann ist durch diesen Träger der Teilbereich des Seienden abgesteckt, aus dem die Relata stammen und für den allein die Einteilung nun gilt. Da es nach Burleys Auffassung durchaus etwas gibt, was nicht streng numerisch Eines ist, bedeutet der Ausdruck „etwas mit X numerisch Gleiches oder von X numerisch Verschiedenes“ eine Einschränkung der Relation, vergleichbar mit „ein mit X gleicher Esel oder von X verschiedener Esel“, und die derart eingeschränkte Alternative gilt nicht z.B. für die artbildende Natur namens Mensch.

Wöhlers Quellenapparat und die weiteren Hinweise im Nachwort sind sachdienlich. Nur wenige Ergänzungen und Korrekturen wären zu nennen:

10, 30: cf. Porphyrios, *Isag.*, cap. „De specie“, ed. Busse, 4, 15–20; vers. lat., ed. Minio-Paluello, 9, 10–17.

16, Fn. 13 zu Z. 21: lies „cf. Aristoteles, *An. post.* I 12, 78a 6–13; 24, 85b 4–15; dazu Burley, *In An. post.* I, § 18 (ad *An. post.* I 24, 85a 13 – 86a 30), concl. 21, ed. abbreviata, Venedig 1514, ND Frankfurt a. M. 1966, fol. 43rb“.

16, 22: cf. Aristoteles, *An. post.* I 5.

22, 20: cf. Aristoteles, *De int.* 7, 17a 39 f.

40, Fn. 34 zu Z. 8 f.: lies „cf. Aristoteles, *Metaph.* V 2, 1013b 30 – 1014a 20“.

42, 7–12: cf. Averroes, *In Metaph.* VII, § 31 (ad *Metaph.* VII 9, 1034a 30 – b 7).

81, Anm. 38, Z. 5: die Stelle ist in Burleys Text falsch angegeben; cf. Averroes, *In Metaph.* I, § 31 (ad *Metaph.* I 9, 991a 14–16).

Die dem Text beigegebene Übersetzung ist eine Bearbeitung derjenigen, die Wöhler bereits 1994 herausgegeben hatte.¹⁴ An einigen Stellen ist die Angleichung an die neue Edition unterblieben, der

¹³ 34, 25 – 36, 1: „Et quando dicitur quod natura specifica vel est unum numero in Sorte vel diversum numero accipiendo unum numero stricte, dicendum quod neque sic neque sic verum, quamvis idem et diversum cuicumque comparata in ratione tali, ad quam sunt prime differentie entis. Omne enim quod est, est idem Sorti vel diversum a Sorte, tamen ‚idem‘ et ‚diversum‘ specificata seu contracta per aliquod terminatum subiectum non sunt immediate differentie entis.“ Die Stelle mit der fraglichen Lesart übersetzt Wöhler so (35): „Denn obgleich ‚identisch‘ und ‚verschieden‘ in ihrer Bedeutung als oberste Differenzen des Seienden auf jedes Beliebige zutreffen ...“ – richtig daran ist, daß er statt „verum“ die von ihm in den Kritischen Apparat gesetzte Lesart „unde“ („denn“) übersetzt.

Übersetzer folgt einer vom Editor nunmehr (oft zu Unrecht) verworfenen Lesart (z. B. zu 54, 5 und 62, 12, vgl. auch Anm. 13). Mit Burleys logischer und semantischer Terminologie tut sich der Übersetzer schwer. Wenn Burley etwa davon spricht, man könne Gattungen und Arten „pro rebus singularibus accipere“ (10, 31 f.), dann ist damit nicht der unsinnige Versuch gemeint, sie „als singuläre Dinge zu begreifen“ (so Wöhler, 11), sondern die je nach Kontext durchaus sinnvolle Möglichkeit, darunter die einzelnen Dinge zu verstehen, so wie etwa in der Aussage: „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Sinnenwesen“, unter dem Artbegriff „Mensch“ die einzelnen Menschen verstanden werden können. Durch paraphrasierende Übersetzung wirkt die Position Burleys zuweilen forciert. Das Adverb „realiter“ z. B. heißt „real, wirklich, nicht bloß begrifflich“. Etwas kann ein und dieselbe Sache oder ein und derselbe Sachverhalt sein, durch begriffliche Analyse aber unterschiedlich benannt und beschrieben werden. Ich kann z. B. der Frage nachgehen, ob eine bestimmte Eigenschaft, die ich einer Sache zuschreibe, ein von dieser Sache unterschiedenes Sein hat oder nicht. Die dritte von Burley in seinem Programm aufgeführte Frage lautet (10, 15 f.), „*utrum [sc. universalialia] sint eadem res omnino cum singularibus vel realiter diversa*“. Wöhler übersetzt: „... sind sie [sc. die Universalien] dann real-gegenständlich dasselbe wie das viele Singuläre oder real-gegenständlich davon verschieden?“ Hier liegt das Mißverständnis nahe, ein Baum z. B. bestehe aus zwei verschiedenen „Gegenständen“: erstens dem einzelnen Baum, zweitens der Gattung Baum; vorsichtiger wäre wohl das Wort „Gegenstand“ für den einzelnen Baum zu reservieren (anders als das lateinische „res“). Zudem tritt dem Ausdruck „real-gegenständlich“ am Ende des Textes „geistig-gegenständlich“ an die Seite, womit Wöhler „obiectivum“ übersetzt (60, 25). Doch die Termini „realiter“ und „obiectivum“ bilden kein Paar von Kriterien, wie es bei „real-gegenständlich“ und „geistig-gegenständlich“ scheinen könnte, vielmehr heißen die Paare „realiter – secundum conceptum“ und „esse existere / in effectum – esse obiectivum“. Das erste Begriffspaar dient der Beurteilung eines Unterschieds (desjenigen zwischen Allgemeinem und Einzelnem): Ist es ein realer oder nur ein begrifflicher Unterschied? Demjenigen, was realiter verschieden oder realiter identisch ist, wird aber jedenfalls Wirklichkeit zugesprochen. Das zweite Begriffspaar dient der Beurteilung eines Seins (desjenigen des Allgemeinen): Ist das Allgemeine wirklich, besteht es in den Dingen so, wie sie für sich sind, oder ist das Allgemeine – im Un-

terschied zum Einzelnen – nur die Art und Weise, wie etwas dem Erkenntnisvermögen gegeben ist?

Eine von Wöhler nicht immer erfolgreich eingesetzte Methode, den Text zu erschließen, ist die Gliederung durch Absätze. Wenn Burley eine bestimmte Meinung mit Argumenten angreift oder stützt, dann Gegenargumente referiert und wiederum Einwände gegen diese, so sollte entsprechend die Zuordnung von einzelnen im Druck markierten Textabschnitten zueinander möglich sein. Einen Passus, der als cap. 3 gezählt werden sollte (bei Wöhler bildet er nur den ersten Teil von cap. 3, siehe dazu unten Anm. 17), teilt der Herausgeber in zwölf Abschnitte (14, 3 – 20, 15). Untersucht man die Argumentationsstruktur, ergeben sich jedoch acht Hauptabschnitte: die These (14, 1–11), sechs Einwände gegen sie (14, 11 – 20, 13) und eine Schlußbemerkung (20, 14 f.). Die letzten vier Einwände bestehen lediglich aus je einem Argument, und sie hat Wöhler auch richtig markiert. Die ersten beiden aber versieht Burley mit längeren Diskussionen; Wöhler hat deren Folge nur teilweise deutlich gemacht und vor allem die Abgrenzung der beiden Hauptargumente unterlassen. Dem ersten Argument versucht sich der Gegner dreimal durch Modifizierung seiner Position zu entziehen (siehe oben S. 381). Der erste Versuch wird durch ein Argument zurückgewiesen, der Gegner antwortet darauf, und Burley entkräftet auch diese Antwort (14, 13–27). Den anderen beiden Versuchen werden sogleich je zwei Argumente entgegengehalten (16, 1–26). Beim zweiten Hauptargument gibt es nur noch eine Replik und dazu ein Gegenargument (16, 26 – 18, 6).¹⁵

Die Einteilung des Traktats in sechs Kapitel, die Wöhler vornimmt, entspricht nicht durchgehend der von Burley eingangs (10) angekündigten Quästionenfolge, doch geht die Abweichung nur zum

¹⁴ H.-U. Wöhler (Übers.), *Texte zum Universalienstreit*, Bd. 2: *Hoch- und spätmittelalterliche Scholastik. Lateinische Texte des 13.–15. Jahrhunderts*, Berlin 1994, hier 115–148.

¹⁵ Zugunsten Wöhlers muß man sagen, daß Burley den Übergang von der Diskussion des ersten Arguments, das er gegen die Hauptthese anführt, zum zweiten Argument nicht eben deutlich signalisiert hat: Der Formel „Confirmatur haec ratio ...“ (16, 26) ist nicht gleich anzusehen, daß sie sich nicht auf das unmittelbar vorangehende, untergeordnete Argument, sondern auf das erste Argument gegen die Hauptthese bezieht. Doch stellt sich bald heraus, daß die nunmehr angestrebte Konklusion (18, 2 f.) dieselbe ist wie die des ersten Hauptarguments.

kleineren Teil auf das Konto des Herausgebers, zum größeren auf das des Autors selbst. Jedenfalls aber müßten die Unterschiede sichtbar gemacht und begründet werden: Meint der Herausgeber, Burley sei von seinem Programm dezidiert abgewichen, oder haben sich einige der agenda im Laufe der Darlegungen verschoben oder von selbst erledigt? Im Nachwort geht Wöhler auf solche Fragen nicht ein – auch nicht auf diejenige, ob der Text überhaupt vollständig ist. Wer den überlieferten Text mit Burleys Programm vergleicht, der bemerkt, daß zwei wichtige Ausführungen fehlen:

(1) Das letzte Kapitel ist lückenhaft. Gegen die hier dargelegte Position, die Universalien hätten kein natürliches, sondern nur ein intentionales Sein, nennt Burley vier Einwände. Nur auf drei davon gibt er auch Antworten; den vierten Einwand (64, 7 f.) erkennt der Leser zwar als dasjenige Argument wieder, das Burley am Anfang des Traktats (10, 25–27) für entscheidend erklärt hatte dafür, dieser Position nicht zuzustimmen, doch fehlt hier nun jegliche Diskussion dazu. Das Argument besagt, daß jede Wissenschaft Allgemeines zum Gegenstand habe, und von dem Gegenstand einer Wissenschaft müsse man vorauswissen, daß er existiert. Daß die Diskussion gerade zu diesem Argument unterbleibt, ist deshalb auffällig, weil Burley selbst es in jüngeren Jahren angezweifelt hätte. Es beruht u. a. auf dem Anfangspassus der *Analytica posteriora*. Dort fordert Aristoteles in der Tat, von dem Gegenstand, von dem man durch Konklusion ein Wissen erziele, müsse man vorauswissen, was er ist und daß er ist („quid est et quia est“, von Burley 18, 7 zitiert). Hierzu hatte Burley aber in einer Quästionenreihe, die er vermutlich in den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts verfaßte, angemerkt, das von Aristoteles angesprochene Daß-Wissen sei nicht das Wissen, daß der Gegenstand existiert, sondern das Wissen, daß der Gegenstand ein wißbarer ist: einer, von dem man durch Konklusionen Wissen erzielen kann.¹⁶ Leider verschweigt uns Burley, warum er hierzu seine Meinung geändert hat. – Von den drei tatsächlich aufgeführten Antworten wiederum erhält die dritte noch einen Anhang (ein Folgeproblem wird aufgestellt und gelöst: 64, 23 – 66, 4), keine aber wird widerlegt. Der Traktat endet somit sehr vage: Sollte die nicht-realistische Position gelten dürfen, müßte auch der vierte Einwand beantwortet werden, sollte sie aber nicht gelten dürfen, müßten die Antworten auf die ersten drei Einwände widerlegt werden.

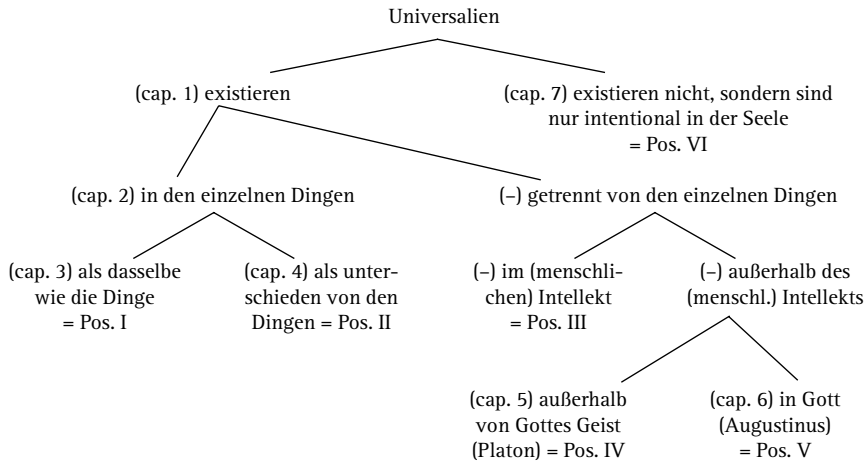
(2) Dem Traktat im ganzen fehlt in der Mitte ein auch sachlich zentrales Kapitel: Das Programm des Werks erfordert zwingend eine Diskussion der These, daß die Universalien getrennt von den einzel-

nen Dingen existierten, und zwar im Intellekt des Menschen, der solche Dinge erkennt; eine solche Diskussion findet sich im Text aber nicht. Das Programm ergibt sich wie folgt: Zu fünf Entweder-Oder-Fragen, die Burley einleitend auflistet, gehören insgesamt zehn mögliche Antworten. Diese sind sechs möglichen Positionen der Universalien-Theoretiker zuzuordnen. Burley läßt drei der möglichen Antworten und damit eine der möglichen Positionen unerörtert. Wenn man das von Wöhler als drittes gezählte Kapitel aufteilt und programmgemäß als cap. 3 (14/15 – 20/21) und cap. 4 (20/21 – 40/41) zählt, wird folgende unvollkommene Entsprechung zwischen Ankündigung und Ausführung deutlich:

1. Existieren die Universalien in der Wirklichkeit (cap. 1) oder nicht (cap. 7; Position VI)?
2. Angenommen, sie existieren, haben sie dann ein von den einzelnen Dingen getrenntes Sein (kein cap.) oder existieren sie in den einzelnen Dingen (cap. 2)?
3. Angenommen, sie existieren in den einzelnen Dingen, sind sie dann real ganz dasselbe wie die einzelnen Dinge (cap. 3; Pos. I) oder davon verschieden (cap. 4; Pos. II)?¹⁷

¹⁶ Burley, *Quaestiones super librum Posteriorum*, hg. von M. C. Sommers (*Studies and Texts*, Bd. 136), Toronto 2000, q. 5 (recte: Einschub vor q. 6), 85, 93–101: „Sciendum, quod ista praecognitio, quia est, non est loquendo de esse existere – quia de subiecto non existente potest haberi scientia –, sed esse, quod debet praecognosci de subiecto, est esse scibile. Nam antequam cognoscatur, quod passio insit subiecto, oportet praecognoscere, quod subiectum sit unum tale, de quo possit passio concludi per demonstrationem; et sic debet praecognosci, quod subiectum sit unum scibile sic, quod aliud possit de eo sciri. Unde posito, quod aliqua species nec haberet esse existere, nec etiam, quod haberet esse in suis causis, adhuc de tali specie posset (lege: posset) concludi passio demonstratione.“ Burley konnte diese These bei Ägädius Romanus finden: *Super libros Posteriorum Analyticorum*, Venedig 1488, ND Frankfurt a.M. 1967, hier *In An. post.* I, § 3, fol. b1vb – b2ra. – Zur jüngst erfolgten Edition der *Quaestiones*, die Wöhler noch nicht kennen konnte, siehe unten 386–391.

¹⁷ Der lange Textteil, den Wöhler als cap. 3 zählt und in drei Blöcke teilt, bildet zwei Kapitel: Block 1 (14–20) ist cap. 3, Block 2 und 3 (20–40) sind zusammen cap. 4, das wie alle folgenden Kapitel mit der Ankündigung beginnt, nun werde eine weitere Meinung (*opinio*) diskutiert. Demnach zähle ich



4. Angenommen, sie sind von den einzelnen Dingen getrennt, sind sie dann im Intellekt (kein cap.; Pos. III) oder außerhalb des Intellekts (kein cap.)? 5. Angenommen, sie sind außerhalb des Intellekts, existieren sie dann für sich außerhalb von Gottes Geist (cap. 5; Pos. IV) oder sind sie dann in Gott – durch die Ideen, die in Gottes Geist die Arten der geschaffenen Dinge repräsentieren (cap. 6; Pos. V)?

2. cap. 7: Die Universalien existieren nicht in der Wirklichkeit, sondern haben nur ein „objektives“ Sein, nämlich ein Sein als Objekt des Intellekts (Pos. VI).

Innerhalb der Kapitelfolge lassen sich die Fehlstellen wie folgt lokalisieren:

- 1. cap. 1: Die Universalien existieren in der Wirklichkeit.
- 1.1 cap. 2: Die Universalien existieren in den einzelnen Dingen.
 - 1.1.1 cap. 3: Die Universalien sind ganz dasselbe wie die einzelnen Dinge, es gibt nur eine begriffliche Unterscheidung (Pos. I).
 - 1.1.2 cap. 4: Die Universalien sind ganz in den einzelnen Dingen und von diesen verschieden (Pos. II).
- 1.2 Fehlt: Die Universalien existieren getrennt von den einzelnen Dingen.
 - 1.2.1 Fehlt: Die Universalien existieren getrennt von den einzelnen Dingen, und zwar im Intellekt (Pos. III).
 - 1.2.2 Fehlt (vgl. aber cap. 5f.): Die Universalien existieren getrennt von den einzelnen Dingen, und zwar außerhalb der Seele.
 - 1.2.2.1 cap. 5: Die Universalien existieren getrennt von den einzelnen Dingen, und zwar außerhalb der Seele, ohne im Geist Gottes zu sein (die Meinung Platons, Pos. IV).
 - 1.2.2.2 cap. 6: Die Universalien existieren getrennt von den einzelnen Dingen, und zwar außerhalb der Seele, in Gottes Geist (die Meinung von Augustinus, Pos. V).

Derselbe Befund läßt sich auch in einer Textdihairesis zeigen (siehe das obenstehende Schema).

Daß die Universalien von den einzelnen Dingen getrennt im Intellekt existieren, ist die einzige Position, die Burley weder in einem eigenen Kapitel referiert noch mit der er sich implizit, also etwa durch die Argumentation für die Gegenposition (wie im Falle von cap. 2) oder durch die Darlegung von einzelnen Spielarten (wie im Falle von cap. 5 und 6), auseinandersetzt. Die übrigen Meinungen stellt er vor, ohne daß er eine davon als die seinige deklarierte. Jedoch macht er sehr wohl Unterschiede: In cap. 3 und 5 erfahren wir, wie die Argumente, auf die sich die jeweilige Annahme stützt, zu widerlegen sind (und im Falle Platons schon von Aristoteles widerlegt wurden), in cap. 4, 6 und 7 hingegen werden die Argumente, die gegen die jeweilige Position sprechen, ihrerseits widerlegt (nur in cap. 7 bleibt, wie gesagt, ein Einwand unbeantwortet). Von den sechs Positionen, die nach Burleys Einteilung in der Universalienfrage möglich wären, scheint er demnach zwei als unhaltbar anzusehen, bei dreien scheint er keine schlagenden Einwände zu kennen, und zu einer Position unterläßt er die Erörterung.

Somit scheint es Burley im ganzen nicht darauf anzukommen, die eine richtige Meinung heraus-

außer der Einleitung sieben und nicht wie Wöhler sechs Kapitel.

zufinden, sondern mögliche alternative Entscheidungen weiterzuverfolgen; erst auf einer dritten oder vierten Ebene der Differenzierung stellt sich ihm jeweils die eine Alternative als hilflos, die andere als derzeit unwiderlegt dar. Das gänzliche Auslassen von Position III ist aber auch mit dieser Einstellung nicht zu erklären. Daß die Meinung, Universalien existierten von den einzelnen Dingen getrennt im Intellekt (als qualitative Bestimmungen oder als die Erkenntnisakte selbst), nicht dargelegt und diskutiert wird, ist nicht nur eine kleine Abweichung vom Programm, sondern Burley übergeht damit eine wichtige, „nominalistisch“ vertretbare Form des Universalienrealismus, nach der die Realität der Universalien in irgendeiner Weise auf ein rein psychisch-intellektuelles Vorhandensein eingeschränkt wird.¹⁸ Ockham etwa referiert diese Position und erklärt, er neige der einen oder anderen ihrer Varianten zu;¹⁹ Richard von Campsall vertritt die „qualitative“ Variante – wonach die Universalien qualitative Bestimmungen der Seele sind – unter Berufung auf Avicenna.²⁰ Im letzten Kapitel bezieht sich Burley auf Argumente gegen jede der beiden Positionen, wonach die Universalien im Intellekt oder außerhalb seiner existierten: Aufgrund dieser Argumente hielten es einige Leute für geboten, sich auf die Meinung einzulassen, Universalien existierten gar nicht in Wirklichkeit (62, 21–24). Doch ausgerechnet die Diskussion, in der die besagten Argumente hätten referiert und geprüft werden sollen, ist zuvor gar nicht erfolgt, sondern wird nur in Teilen kenntlich, wenn Burley einige weiter differenzierte Positionen behandelt (cap. 5f. zur platonischen und zur augustinischen Ideenlehre).

Trotz dieser Lücken bleibt der Traktat für Burleys eigene Position im Universalienstreit aufschlußreich. In cap. 4 – das ist auch nach der hier vorgeschlagenen Zweiteilung von Wöhlers cap. 3 immer noch das bei weitem längste Kapitel der ganzen Abhandlung (10 Seiten von 28) – verteidigt Burley diejenige Form des Universalien-Realismus, die ihm anscheinend als aristotelisch, als mehrheitlich anerkannt und als unwiderlegt gilt und die er in diesem Sinne als die richtigste Position angesehen haben dürfte, ohne daß er die augustinische und die nicht-realistische Position gänzlich unakzeptabel gefunden hätte. In seinem Nachwort umreißt Wöhler diesen Standpunkt als „gemäßigten“ Universalien-Realismus (72f.). Es ist die Position, mit deren ausführlicher Diskussion und Widerlegung Ockham in seinem Sentenzen-Kommentar den Exkurs über die Universalienfrage angefangen hatte (*In Sent.* I, dist. 2, q. 4).²¹ Burley hatte also Grund, hier besonders umsichtig und ausführlich

zu argumentieren – zu Nutz und Freude auch des heutigen Lesers.

* * *

Oft behindern eine verzwickte Überlieferungslage, der unfertige Zustand, in dem Burley so manche Schrift hinterließ, und die Unerschlossenheit mancher Quellen die Edition eines Burleyschen Werkes. Doch im Falle der Quästionen zu den *Analytica posteriora* hat der interessierte Leser Glück: Die Editorin M. C. Sommers bietet einen zwar nicht immer ganz korrekten, aber fast durchweg verständlichen und durch die Einleitung, die Quellenachweise, den kritischen Apparat und das lateinische Begriffsregister gut erschlossenen Text. In Form einer Dissertation hatte Sommers das Werk bereits vor etlichen Jahren vorgelegt (Toronto 1982), damals nach nur einer Handschrift ediert;

¹⁸ Hiervon zu unterscheiden ist der Umstand, daß die von Burley in cap. 4 referierte Meinung Universalien sowohl außerhalb als auch innerhalb des Intellekts zuläßt; nach dieser Meinung sind die Universalien dabei nicht von den einzelnen Dingen getrennt.

¹⁹ So kann ein Leser den Eindruck bekommen, im Traktat gehe Burley gar nicht in extenso auf die Probleme ein, die durch Ockhams Thesen für die Diskussion dieses Themas aufgekommen sind, und deshalb müsse es sich entweder um einen viel früheren Text handeln, nicht um denjenigen, der um 1337 erst geplant war, oder Burley hätte den Traktat in dem Bewußtsein geschrieben, an anderer Stelle schon genug gegen Ockham gesagt zu haben – obwohl die Ankündigung von 1337 anders klingt (vgl. J. A. Weisheipl, Ockham and Some Mertonians, in: *Mediaeval Studies* 30, 1968, 163–213, hier 180). Das Problem läßt sich durch die Annahme der Unvollendetheit des Textes lösen: Laut dem Programm sollte Ockhams Position offenbar sehr viel ausführlicher zur Sprache kommen, als es in der Ausführung geschah.

²⁰ Ein entsprechendes Zitat aus einer ungedruckten Schrift Richards findet sich bei Ockham, *Summa logicae* (*Opera philosophica*, Bd. I), hg. von P. Boehner, G. Gál, S. Brown, St. Bonaventure, New York 1974, 48, Fn. 2.

²¹ Ockham erwähnt, daß manche Leute diese Position Johannes Duns Scotus zuschrieben: *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio, Distinctiones II–III* (*Opera theologica*, Bd. II), hg. von S. Brown in Zusammenarbeit mit G. Gál, St. Bonaventure, New York 1970, 154, 3f.

für die nunmehrige gedruckte Ausgabe konnte sie bei ca. einem Drittel des Textes auf eine weitere Handschrift zurückgreifen.

Was Burley dem Leser hier bietet, ist eine Reihe von oft nur lose miteinander verbundenen Abhandlungen zu Aristoteles' Buch über das wissenschaftliche Beweisverfahren, die *Analytica posteriora*. Sommers zählt 12 Quästionen, tatsächlich hat Burley deren 14 kenntlich gemacht (siehe dazu weiter unten), wovon eine (q. 3) nur angekündigt, nicht aber ausgeführt ist. Zweimal sind jeweils zwei Quästionen zu einer einzigen Abhandlung verwoben (qq. 1–2 und qq. 11–12 = Sommers, qq. 9–10). Hinzu kommen zwei längere Passagen, in denen es zwar zu einem guten Teil ebenfalls um strittige Fragen und um die Abwägung von Argumenten geht, doch ohne daß diese im ganzen zu Quästionen geformt wären (83–86 und 97–102). Die Themenauswahl wird nicht begründet. Etliche der Fragen, die Burley behandelt, hat Aristoteles selbst an Schlüsselstellen der *An. post.* angelegt, doch finden sich auch ausgiebige Untersuchungen, die von der Textvorlage wegführen.

Die ersten drei Quästionen (inklusive der unausgeführten q. 3) gelten Problemen, die sich ganz allgemein angesichts des Programms der *An. post.* stellen. Zunächst: Ist es aufgrund von rein logischen Prinzipien möglich, einen Beweis zu führen? Und gibt es überhaupt Syllogismen, die den Anforderungen an einen Beweis genügen? Hier muß sich Burley mit Argumenten auseinandersetzen, die das Unternehmen einer Theorie des Beweises, zumal der eines genuin logischen Beweisverfahrens, in Zweifel ziehen. Vorausgesetzt schließlich, daß beide Teile dieser Doppelquästio bejaht worden sind: Kann es dann vom beweiskräftigen Syllogismus ein Wissen geben? Im Zuge dieser Untersuchung wäre wohl zu klären gewesen, ob beweistheoretische Sätze selbst beweisbar oder auf andere Weise wißbar sind.

Die übrigen elf Quästionen sind bestimmten Sätzen aus den *An. post.* zugeordnet. Gleich dem ersten Satz gelten qq. 4 und 5 (= Sommers, qq. 3 und 4): Ob es irgendein Wissen gibt, das jemand erst nicht hat und dann neu erwirbt, und ob jedwede Konklusion eines Beweises dem menschlichen Erkennen natürlicherweise zugänglich ist (oder ob es dafür stets oder manchmal des Wirkens eines höheren Wesens bedarf). Diese Fragefolge ist typisch für das wechselnde Verhältnis der *Quaestiones* zum Aristoteles-Text: Ob und inwiefern man beim Erwerb von Wissen stets auf bereits vorhandenes Wissen angewiesen ist, das ist ein unmittelbar mit der aristotelischen Anfangsthese verbundenes Problem, das auch in einem eng dem Text

folgenden Kommentar diskutiert werden müßte; q. 5 aber ist an den Text künstlich herangetragen, für den Untersuchungsangriff der *An. post.* selbst ist sie unerheblich.

Wenn nach Aristoteles jedes Wissen auf einem Vorauswissen beruht, was für ein Vorauswissen entspricht dann jeweils den verschiedenen Beweisprinzipien? Burley legt dies in der ersten der eingeschobenen kommentierenden Passagen dar. In der nächsten Quästio (q. 6 = Sommers, q. 5) geht es darum, ob die Definition von ‚Beweis‘, die Aristoteles im zweiten Kapitel gibt – ein Beweis sei ein Syllogismus, der Wissen erzeugt –, allgemeingültig ist. Etwas zu wissen bedeutet nun nach Aristoteles, die Ursache zu kennen, und daraus ergibt sich die nächste Frage: Wie umfassend ist dieses Wissenskriterium? Muß man, um Wissen von einer Sache zu haben, alle ihre Ursachen kennen? – Cap. 3 der *An. post.* wird übersprungen, und die in cap. 4 von Aristoteles eingeführten Termini „de omni“, „per se“ und „universale“ werden wiederum im Kommentarstil erläutert. Wäre es Burleys Intention, mit Hilfe der Quästionen die *An. post.* durchgehend zu kommentieren, liebe sich q. 8 (= Sommers, q. 7) als Exkurs im Anschluß an die Diskussion des mittleren jener drei Termini, „per se“, ansehen: Ob ein Satz, in dem an Subjektstelle eine spezifische Differenz und an Prädikatstelle diejenige Gattung steht, die von der Differenz bestimmt wird, eine Per-se-Aussage sei – ob also etwa gelte: Vernunftbegabtes ist „per se“ ein Sinneswesen.²² Damit enden die Fragen zum ersten Buch.

Vier Quästionen, davon zwei zu einer einzigen Abhandlung verwoben, betreffen den Anfang des zweiten Buches. Aristoteles behauptet dort, was man erfragen und was man wissen kann, sei numerisch einander gleich, und erfragen könne man vielerlei: Ob einem bestimmten Gegenstand ein bestimmtes Prädikat zukomme, warum es ihm zukomme, ob es einen bestimmten Gegenstand gebe und was ein solcher Gegenstand sei. Burley untersucht nun: Sind das Fragbare und das Wißbare wirklich numerisch gleich? Ist ihre Zahl tatsächlich auf vier beschränkt? Und gibt es für die beiden Fra-

²² Dieser als Sophisma verwendbare Satz („Rationale per se est animal“) gibt Anlaß für die bei weitem längste Quästio der ganzen Sammlung: Sie nimmt ein Fünftel des Textes ein (26 von 125 Seiten). Offenbar haben universitäre Diskussionszusammenhänge einen größeren Einfluß auf die Ausarbeitung der *Quaestiones* ausgeübt als die im Aristotelischen Lehrbuch selbst gesetzten Schwerpunkte.

gen, was etwas ist und ob es ist, überhaupt ein Beweisverfahren? Zuletzt problematisiert Burley in zwei Quästionen noch die zentrale Bedeutung, die Aristoteles in *An. post.* II 2 dem Mittelbegriff und dem Untersatz, der diesen enthält, zuschreibt: Was gilt es an dieser Stelle eines Beweises zu definieren, das Subjekt oder das Prädikat der Konklusion? Und stimmt die Behauptung, jede Frage sei eine Frage nach dem Mittelbegriff?

Somit lassen sich die *Quaestiones* in 14 Abhandlungen gliedern: 10 einfache Quästionen, zwei Doppelquästionen und zwei kommentarartige Abschnitte. Die Zuordnung dieser Einheiten zur Grundlegung oder zu Themen einzelner Kapitel der *An. post.* ergibt folgendes Schema:

I. Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Beweistheorie

(1) Qq. 1–2: Ist der Beweis ein autarkerweise logisches, durch den Syllogismus zu bewerkstellendes Verfahren?

(2) Q. 3 (im überlieferten Text nicht ausgeführt): Gibt es vom beweiskräftigen Syllogismus eine Wissenschaft?

II. Probleme der aristotelischen Lehre vom Beweis

i. Zum Problem des Wissenserwerbs (*An. post.* I 1)

(3) Q. 4 = Sommers, q. 3

(4) Q. 5 = Sommers, q. 4

(5) Comm. 1 = Sommers, Vorspann zu q. 5

ii. Zu Kriterien für Beweis und Wissen

(*An. post.* I 2)

(6) Q. 6 = Sommers, q. 5

(7) Q. 7 = Sommers, q. 6

iii. Beweistheoretische Grundbegriffe: „de omni“, „per se“, „universale“ (*An. post.* I 4)

(8) Comm. 2 = Sommers, Vorspann zu q. 7

(9) Q. 8 = Sommers, q. 7

iv. Zu den Typen des Fragbaren und des Wißbaren (*An. post.* II 1)

(10) Q. 9 = Sommers, q. 8

(11) Q. 10 = Sommers, Vorspann zu q. 9

(12) Qq. 11–12 = Sommers, qq. 9–10

v. Zur Rolle des Mittelbegriffs im Beweis (*An. post.* II 2)

(13) Q. 13 = Sommers, q. 11

(14) Q. 14 = Sommers, q. 12

Am Wortlaut des Textes, wie ihn Sommers vorlegt,

gibt es fast nur Kleinigkeiten zu bemängeln: eine Reihe von Druck-, Lese-, Auslassungs- oder aus den Manuskripten übernommenen Schreibfehlern, die der Leser meist ohne weiteres korrigieren wird.²³ Dieser positive Befund ist umso höher zu werten, als Terminologie und Fragestellungen der *Quaestiones* in hohem Maße spezialisiert sind, so daß die richtige Identifizierung eines Ausdrucks dem heutigen Leser nicht immer gleich zu Gebote steht; außerdem hat Burley hier nicht durchwegs

²³ Für einige interessantere Fälle seien folgende Korrekturen vorgeschlagen: S. 44, Z. 30, lies „Hinc“ statt „Huic“. Die Kennzeichnung der Chimäre: „Cauda leonis est, caput draconis“, wird zu einem Nonsens-Satz, wenn man das Komma wegläßt (S. 53, Z. 138 u. ö.). S. 57, Z. 240–245, ist eine längere Satzperiode herzustellen: „Unde [sc. metaphysicus] non excludit ens verum sub quacumque ratione acceptum a sua consideratione, ... sed excludit ens verum a sua consideratione sub ea ratione, sub qua considerat logicus ens verum.“ S. 63, Z. 386, lies mit ms. G „signis necessarii“ statt „signis necessariis“. S. 63, Z. 398, lies „sub tertio membro divisionis ipsius entis“ statt „sub termino medio ...“. S. 75, Z. 330 f., lies „quod extra investigationem non pervenit“ statt „quod ex investigatione non (statim) pervenit“. S. 80, Z. 72, lies „cum locuti sunt [sc. philosophi] de fine ultimo, vel erant dubii de fine vel erraverunt“ statt „cum logici sunt, de fine ultimo vel erant dubii de fine vel erraverunt“. S. 82, Z. 107 f., lies „non sequitur, quod [sc. homo naturaliter] possit in cognitionem huius: ‚Deus est‘ vel ‚Deus est trinus‘“ statt „... huius: ‚Deus est vel Deus (non) est trinus.“ S. 83, Z. 22, lies „nomen refertur in suum significatum“ statt „nomen resolvitur ...“. S. 85, Z. 102, ergänze „tale esse (non) habet antichristus“. S. 92, Z. 285, ergänze „quod sibi determinet (determinare sibi) talem passionem“. Ibid., Z. 287, lies „haec est in solubili: ‚Homo est‘ est“ oder „haec est solubilis ...“ statt „haec est insolubili(s) ...“. S. 94, Z. 38, lies „res habens causas, quantum est de se, nata est cognosci per omnes eius causas“ statt „res habens causas (in) quantum est, de se nata est cognosci ...“. S. 105, Z. 272 f., lies „et tamen (non) differunt per differentias additas, sed solum se ipsas“ statt „et tamen differunt per differentias additas et non se ipsas“. S. 114 f., Z. 582–584, interpungiere „omnis terminus supponens personaliter supponit pro eo, cui inest, et hoc, si accipiat pro hiis, quae sunt; et terminus concretus acceptus personaliter supponit pro subiecto“ statt „... inest. Et ‚hoc‘, si accipiat pro hiis quae sunt et terminus concretus acceptus, personaliter supponit ...“.

die Übersichtlichkeit der Gedankenführung erzielt, für die er zumindest später berühmt war (Sommers datiert die *Quaestiones* in die Oxforder Zeit zwischen 1297 und 1307). Neben dem insgesamt ordentlich dargebotenen Text darf auch die Einleitung als ein solider Beitrag zur Burley-Forschung gelten. Außer einer biographischen Skizze und einer wohlgedachten Analyse der problematischen handschriftlichen Überlieferung²⁴ findet man hier einen ausführlichen Überblick über die einzelnen Themen, Diskussionen und Argumentationsschritte des Werks mitsamt Hinweisen darauf, wie diese zum engeren oder weiteren Lehrumfeld Burleys in Beziehung stehen (18–38). Was die von Sommers belegten Quellen betrifft, so ist insbesondere Burleys Übernahme von erkenntnistheoretischen Thesen von Interesse, die er bei Heinrich von Gent (64–82) und Johannes Duns Scotus fand (78–82); zu den Autoren, denen er an bestimmten Stellen widerspricht, gehört Ägidius Romanus (156–159).

Bei allem Respekt vor dieser Editionsleistung sind aber doch ein paar Einwände zu erheben und weitere Aufgaben zu benennen.

Die Zählung von nur 12 Quästionen kommt, wie oben schon angedeutet, durch zwei Auslassungen zustande. Burley macht eindeutig 14 Quästionen kenntlich. Zu Beginn kündigt er eine erste Dreiergruppe an; im vorliegenden Text sind davon zwar nur die ersten beiden, miteinander verwobenen Quästionen zu finden, am Anfang der folgenden wird aber die angekündigte dritte als beantwortet vorausgesetzt.²⁵ Man muß demnach q. 3 als fehlend deklarieren und die an dritter Stelle überlieferte Quästio als q. 4 zählen. – Mit Bezug auf den Anfangssatz des zweiten Buches der *An. post.* stellt Burley mehrere Quästionen zusammen, die Sommers als qq. 8–10 zählt. Ohne erkennbaren Grund erhält dabei aber die Untersuchung, ob die Liste der vier Typen von Fragen, die nach Aristoteles einem Beweisverfahren zugrundeliegen können, vollständig sei, keine eigene Nummer, sondern wird wie ein Vorspann zur folgenden Quästio (bei Sommers: q. 9) behandelt. Zwar weist Burley eigens darauf hin, hier handle es sich um eine „quaestio sine argumentis“ (138, 2), und in der Tat wird die Frage ohne die übliche vorläufige Auflistung von Pro- und Contra-Argumenten erörtert und entschieden. Doch das ändert nichts an der sachlichen und formalen Selbständigkeit dieser Untersuchung gegenüber der folgenden.

Die Hauptteile einer Quästio markiert Sommers sinnvollerweise durch Überschriften (die bei den Hauptargumenten aus Zahlen bestehen). Außer-

dem gliedert sie den Text durchgehend in kürzere Abschnitte, was der Übersichtlichkeit dient und es dem Leser erleichtert, auch einem untergeordneten Argument die oft weit davon entfernt stehende Erwiderung zuzuordnen. Die Kriterien dieser Gliederung in detail sind aber oft nicht durchschaubar: Mehrfach wird Zusammengehöriges getrennt oder ein Neueinsatz der Argumentation nicht gekennzeichnet, und die durchlaufende, nicht gestaffelte Paragraphenzählung wird der Binnenstruktur der umfangreicheren Hauptargumente oft nicht gerecht. Ein Beispiel: Auf die Frage, ob der Logiker selbständig, bloß auf Prinzipien aus dem Bereich der Logik selbst gestützt, Beweise führen könne (q. 1), referiert Burley zunächst eine negative Antwort. Diese stützt sich als erstes auf die Notwendigkeit, in einem Beweis eine Definition zu verwenden (*argumentum principale* 1). Daß sich rein logisch nichts definieren lasse, wird durch drei Unterargumente gezeigt. Das erste erscheint bei Sommers gleich im selben Paragraphen wie das Beweisziel (1.01), das zweite wird auf zwei Paragraphen aufgeteilt (1.02f.), das dritte und vierte bekommen je einen Paragraphen (1.04, 1.05). Die so etablierte Position (1.06) zieht vier feindliche Argumente auf sich, die eine Gegenposition ergeben (1.11). Die Gegenposition muß aufgrund von Gegenargumenten zweimal revidiert werden (1.15, 1.17) und wird jedesmal aufs neue angegriffen, erst dann folgt das zweite Hauptargument, nunmehr unter Rückgriff auf den Allgemeinheitsstatus der Logik (1.24). Wie kontrovers somit das erste Hauptargument ist, wird durch die bloße Abfolge kleiner, von 1 bis 23 gezählter Abschnitte eher verdeckt als verdeutlicht.

Sommers weist eine Reihe von Texten nach, auf die Burley sich bezieht oder die sich jedenfalls sachlich mit Burleys Darlegungen berühren.²⁶ Aber

²⁴ Zu ergänzen wäre auf S. 10f., daß an einer problematischen Stelle von ms. G (beim Übergang zu einer dort an sechster Stelle stehenden, aber gar nicht zu diesem Werk gehörenden Quästio) eine neue Hand die vorige ablöst.

²⁵ Die Ankündigung lautet (43, 6): „Quaeratur tunc, an de illo [sc. de syllogismo demonstrativo] possit esse scientia.“ Diese Frage muß Burley geklärt haben, um später behaupten zu können (64, 2): „Cum igitur demonstratio sit subiectum huius scientiae ...“

²⁶ In der bibliographischen Liste der Quellen Burleys (170) sowie bei den entsprechenden Nachweisen im Quellenapparat findet sich zwar die Paraphrase, die Themistios von den *An. post.* verfaßt hat, im griechischen Original, es fehlt jedoch die

eine durchgängige Überprüfung, welche von Burleys Thesen und Argumenten auf die heute zugänglichen mittelalterlichen Kommentare zu den *An. post.* zurückgehen könnten, wäre noch zu leisten. Burley weist z. B. einmal eine These zurück, durch die „gewisse Leute“ einen problematischen Satz des aristotelischen Textes rechtfertigen wollen (85, § 5.08); Sommers notiert korrekterweise, daß diese These in den Quästionen von Pseudo-Duns Scotus vertreten wird, doch fehlt zum einen der Hinweis, daß auch Thomas von Aquino in seinem Kommentar (den Burley häufig zitiert) dieselbe Interpretation bietet,²⁷ zum anderen, daß Burley jene Kritik und auch den neuen Interpretationsvorschlag von Ägidius Romanus übernimmt.²⁸ Ebenso wäre zu vermerken, daß Burley in § 9.04 (139, 34–53) ein Argument für die Vierzahl der beweistheoretisch relevanten Gattungen von Fragen referiert, das der Sache nach auch Thomas vorgetragen hat.²⁹

Außer den *Quaestiones* hat Burley einen umfangreichen Kommentar zu den *An. post.* verfaßt, der, soweit heute bekannt, in neun Handschriften vorliegt.³⁰ Manche Passagen aus den Quästionen finden sich auch hier, teils verbatim, teils in variiert Formulierung, immer aber in einer abweichenden Redaktion des Argumentationsganges. Sommers hat diesen Kommentar offenbar nicht zur Kenntnis genommen. Für die Textkritik der Quästionen hätte dies auch nur einen großen zusätzlichen Arbeitsaufwand mit relativ geringem Nutzen bedeutet. Aber für ein anderes Problem ist die Kenntnis des Kommentars wichtig. Wie oben erwähnt, stehen im überlieferten Text zwei umfangreichere Passagen, die keine Quästionen-, sondern Kommentarform haben. Nun kennen wir von Burley sonst zwar viele Aristoteleskommentare, die mit Quästionen angereichert sind, aber umgekehrt keine Quästionenreihe, in der zwischendurch unversehens in den Kommentarstil gewechselt würde. Statt der handschriftlichen Überlieferung in diesem Punkt ohne weiteres zu vertrauen, wäre deshalb wohl die Frage zu stellen, ob die hybride Werkgestalt tatsächlich der Intention Burleys entspricht, oder ob sie vielleicht nur ein bestimmtes Arbeitsstadium widerspiegelt. Für die beiden besagten Passagen ergeben sich nicht nur hier und dort Überschneidungen mit dem Kommentar, sondern bei mehr als 3/4 ihres Textbestandes;³¹ annähernd so hoch ist dieser Anteil sonst nur noch bei q. 10 (der „quaestio sine argumentis“). Vielleicht stellt der Kommentar das frühere Werk dar, und vielleicht war Burley darangegangen, einige vom Kommentar weitgehend unabhängig entstandene Quästionen durch solche zu ergänzen, für die der Kommentar das Material hergab.

Im Vorwort zu der schon erwähnten, noch unedierten Reihe von acht Quästionen, die zunächst der Logik im allgemeinen und dann der *Isagoge* von Porphyrios im besonderen gelten, formuliert Burley seine Intention so: Er stelle sich mit seinen Darlegungen bewußt gegen die Autorität der Logiklehrer, aber nicht aus Widerspruchsgeist, sondern um

für Burley, der des Griechischen nicht kundig war, allein maßgebliche lateinische Übersetzung Gerhards von Cremona, hg. von J. R. O'Donnell, in: *Mediaeval Studies* 20 (1958) 239–315. – Einmal deklariert Sommers einen Verweis Burleys als falsch, jedoch zu Unrecht. Burley referiert, daß laut Averroes, *In Metaph.* VII, im Kontext der Physik die Materie zum Wesen einer Sache gehöre (60, 324f.: „materia pertinet ad quidditatem“). Sommers behauptet nun, aus Averroes' Darlegungen in t. c. 21 und 34 gehe das Gegenteil hervor. Das ist aber nicht der Fall. Zugunsten Burleys kann man vielmehr folgende Äußerungen von Averroes zusammenstellen: den Anfang von t. c. 33: „Definitio est illud, quod significat quidditatem rei“, und einen Satz aus dem letzten Drittel von t. c. 34: „... et sunt quaedam, in quorum definitione invenitur materia necessario, et sunt illa, quorum nullum invenitur, nisi sit in re necessario et essentialiter.“

²⁷ Thomas de Aquino, *Expositio libri Posteriorum*, ed. fratres Praedicatorum (Rom – Paris 1989) (Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia*, editio Leonina, vol. I* 2), hier *In An. post.* I 2, 11a, Z. 37–43.

²⁸ Ägidius Romanus, *Super libros Posteriorum Analyticorum*, Venedig 1488, ND Frankfurt a. M. 1967, hier *In An. post.* I, § 3, fol. b1rb.

²⁹ Thomas de Aquino, *In An. post.* (wie Anm. 7) II 1, 174b–175a, Z. 68–110.

³⁰ C. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*. Authors G–I, in: *Traditio* 24 (1968) 149–245, hier 177, nr. 9, nennt neun Handschriften, wovon eine zu streichen ist, weil sie einen anderen, vermutlich Ricardus Rufus von Cornwall zuzuschreibenden Kommentar enthält (Erfurt, cod. Amplon. Q 312). Zu den verbleibenden acht kommen noch Fribourg, Franziskanerkloster, ms. 39 (cf. Lohr, *Aristotelica Helvetica*, Freiburg/Schweiz 1994, 207 f.) und Salamanca, Universitätsbibliothek, ms. 2078 (cf. P. O. Kristeller, *Iter italicum*, vol. IV, London – New York – Kopenhagen – Köln 1989, 605b) hinzu. Es gibt zwar auch mehrere Inkunabel-Editionen, doch bieten diese einen bis zur Unkenntlichkeit gekürzten Text, der vermutlich auch in Pisa, Seminario arcivescovile S. Caterina, ms. 145, enthalten ist (auch dieses ms. wäre dann aus Lohrs Liste zu streichen).

³¹ Ohne Entsprechung im Kommentar sind von

der Wahrheitsfindung willen, die es umso nötiger zu betreiben gelte, als einige Stümper unter den Lehrern die Studenten in die Irre führten.³² Möglicherweise gehören sowohl die fünf Quästionen zu *De interpretatione* aus dem Jahr 1301, die S. F. Brown ediert hat,³³ als auch die *Quaestiones super librum Posteriorum* zu jenem so selbstbewußt annoncierten Unternehmen. Wer die *Quaestiones* nicht dogmatisch nimmt, sondern als Ansporn zur Wahrheitsfindung, mag sich auch heute noch an ihnen erfreuen – z. B. an folgendem Versuch, einen Knoten zu lösen: In q. 13 (= Sommers, q. 11) geht es um die These, bei dem stärksten Beweis dafür, daß dem Subjekt A die Eigenschaft B zukomme, müsse der Mittelbegriff C die Definition des Subjekts A sein. Wenn nun für einen Beweis die Forderung gilt, was in den Prämissen steht, müsse bekannter sein, als was in der Konklusion steht, folgte dann aufgrund jener strittigen These nicht, daß etwas bekannter sein müßte als es selbst? Denn die Definition von A, die in den Prämissen steht, und A selbst, das in der Konklusion steht, stehen doch für dieselbe Sache. Um diesem Argument entgegenzutreten, behauptet Burley in § 11.50 f. (161), „manche“ Beweise seien Zeichen für andere Beweise. Gemeint ist damit alles, was wir normalerweise „Beweis“ nennen, nämlich die aus Worten gebildeten Beweise – im Unterschied zu den Beweisen, die nach Burleys ‚realistischer‘ Theorie aus den Dingen bestehen, über die wir mit den Worten sprechen. Dann argumentiert er so: Der Obersatz „Jedes vernünftige Sinnenwesen ist des Lachens fähig“ sei in der Tat gegenüber der Konklusion „Jeder Mensch ist des Lachens fähig“ primär bekannt, die Konklusion erhalte ihre Bekanntheit erst durch Ober- und Untersatz. Dies gelte aber nur für den aus Worten gebildeten Beweis. Denn der durch den Obersatz wie durch die Konklusion bezeichnete Sachverhalt sei ein und derselbe und somit auch von ein und demselben Bekanntheitsgrad.

Mischa von Perger (Freiburg i. Br.)

Aza Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts (= Brill's studies in intellectual history Bd. 98), X + 327 S., Verlag Brill, Leiden 1999, ISBN 90-04-11627-3.*

In den Niederlanden beschäftigt man sich seit Jahrzehnten intensiv mit der niederländischen Philosophie des 17. Jahrhunderts, in dem das Land zu den geistigen Führungsmächten Europas gehörte; eins der neueren Ergebnisse dieser Bemühungen

ist Han van Rulers spannende Arbeit über den Wandel des Kausalitätsbegriffs.¹ Descartes' Übersiedlung in die Niederlande gab den dortigen Diskussionen eine neue Intensität; die Auseinandersetzungen über seine Philosophie nahmen in der Utrechter Kontroverse dramatische Formen an.² 1999 hat der reformierte Theologe Aza Goudriaan eine vergleichende Untersuchung der philosophischen Gotteslehren von Descartes und Suárez, der einer der wichtigsten Bezugsautoren für Philosophen aller Konfessionen war, sowie ihrer Aufnahme bei reformierten Lesern in den Niederlanden vorgelegt. Die Arbeit ist für vergleichbare Bemühungen in Deutschland wichtig, weil die Reformierten in den Niederlanden und im Reich eine kulturelle Einheit bildeten. Dadurch, daß das Werk einschlägige Äußerungen reformierter Theologen und Philosophen berücksichtigt,³ vermittelt es

S. 83–86, Z. 1–128 nur etwa 15 Zeilen (Z. 11–13, 97–103 und 124–128), von S. 97–102, Z. 1–169 nur etwa 37 Zeilen (Z. 25–43, 78–86, 140–148 und 153–156).

³² Breslau, Universitätsbibliothek, ms. IV. Q. 4, fol. 100 (114) ra: „Cum igitur quidam logicam, quae est modus sciendi cuiuslibet scientiae, docere praesumant, qui nec eam didicerunt nec addiscere intendunt, quorum doctrina – nec mirum! – mendacis et erroribus est plena, ut perspicacitati iuvenum, ne in huiusmodi errores incidant, sumantur, quaestiones logicae doctorum opinionibus obviantes non causa contradicendi, sed veritatem inquirendi scribere intendimus ...“

³³ Walter Burley's *Quaestiones in librum Perihermeneias*, in: *Franciscan Studies* 34 (1974) 200–295.

¹ Johannes A. van Ruler, *The crisis of causality. Voetius and Descartes on God, nature and change* (Leiden 1995).

² Über die Einzelheiten dieser Kontroverse informiert Theo Verbeeks, *René Descartes et Martin Schoock. La Querelle d'Utrecht* (Paris 1988). Diese Arbeit legt im Anschluß an besonders informative Einführungskapitel die Texte der *Narratio historica* der Universität, des Briefes von Descartes an Dinet, der *Admiranda Mehodus* von Martin Schoock und der Briefe von Descartes an Gisbert Voet und an den Magistrat von Utrecht vor und kommentiert sie eingehend.

³ Die Liste der Autoren, die nach Goudriaans biographischem Index berücksichtigt werden, ist umfangreich: Petrus Allinga, Guillelmus Amesius, Balthasar Bekker, Jacob du Bois, Johannes de Bruyn, Franco Burgersdijk, Frans Burman, Johannes Clauberg, Simon Episcopus, Andreas Essenius,

nicht nur Einblicke in die niederländische Suárez- und Descartesrezeption, sondern macht den Leser auch mit starken Sachargumenten bekannt. Suárez' Einfluß auf Metaphysiker der niederländischen Schule des 17. Jahrhunderts wurde bislang nur selten untersucht.

Suárez stellt die Metaphysik in den Dienst der Theologie, während bei Descartes das theologische Interesse der Philosophie gegenüber den Erfordernissen der Ersten Philosophie in den Hintergrund tritt. Insofern ist es erstaunlich, daß Theologen des 17. Jahrhunderts die christliche Philosophie cartesianisierten. Suárez vertritt zugleich die Attributionsordnung des Seins und einen univoken Seinsbegriff. Seinen letztlich wohl gescheiterten Versuch, Analogie und Univozität zusammenzudenken, setzt er in der Gotteslehre fort. Diese ist in die Metaphysik als transzendente Seinslehre integriert und bildet bereits eine eigenständige Disziplin gegenüber der übernatürlichen Theologie (auf die Ontotheologie-Diskussion geht der Verfasser unter Angabe von Gründen – S. 8-10 – nur beiläufig ein). Die Gotteslehre Descartes' wählt einen anderen Ausgangspunkt. Seine Erste Philosophie ist keine Metaphysik des Seienden, sondern eine Philosophie der ersten Dinge nach der Ordnung des Erkennens: Existenz des Ich, Existenz Gottes und Existenz der Körper. Der Gottesbeweis wird ohne Rückgriff auf die Außenwelt, deren Existenz vorerst als ungewiß gilt, auf der Grundlage der Existenz des eigenen Ichs geführt; die in der Bibel überlieferte Lehre von der Erkennbarkeit Gottes aus seinen materiellen Wirkungen tritt in den Hintergrund, denn die Ausgangspunkte kausal vermittelter Gotteserkenntnis werden auf eine einzige Wirkung Gottes eingeschränkt, nämlich auf die Gottesidee. Diese gewinnt man nicht durch Erkenntnis von Gottes Wirkungen, sondern sie ist dem Ich schon vorgegeben; cartesische Angaben, nach denen man Gott geschöpfliche Eigenschaften eminenten zuschreiben kann, passen allerdings zu diesem Ansatz nicht gut. Suárez erklärt dagegen die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis durch Überlieferung und eröffnet dadurch die mit der Schrift nicht vereinbare Möglichkeit, Atheismus gegebenenfalls für entschuldigbar zu halten.

Er lehnt den ontologischen Gottesbeweis ab, weil die Begriffe des notwendigen Wesens und des größten denkbaren Seienden, die ohnehin zur Bildung des Gottesbegriffes nicht ausreichen, zu Beginn des Gottesbeweises noch nicht argumentativ gesichert sind. Den ersten Schritt seines Gottesbeweises versteht er als Kausalargumentation. Seine Voraussetzung, daß die Gesamtheit aller Einzel Dinge nicht nur aus abhängigen Seienden bestehen

kann, verträgt sich schwer mit dem ebenfalls von ihm vertretenen Grundsatz, daß Gott allein aus seinen Wirkungen erkennbar ist. Und es wird jedenfalls deutlich, daß Suárez in der philosophischen Gotteslehre zumindest nicht ausschließlich von der Erkenntnis göttlicher Wirkungen ausgeht, denn der Begriff des gemeinsamen Seins umfaßt mit der Wirkung zugleich auch die Ursache. Letztlich stellt Suárez' univoker Seinsbegriff Schöpfer und Geschöpfe auf dieselbe Ebene; damit verbinden sich nach Meinung des Verfassers univoke Momente in der Gotteslehre, die dem Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen nicht hinreichend Rechnung tragen. Reformierte Philosophen gingen auch dann, wenn sie einen univoken Seinsbegriff vertraten, nicht von der Gesamtheit aller Einzeldinge aus, sondern begründeten die Unmöglichkeit einer unendlichen Ursachenreihe in der Weise aristotelischer Vorlagen.

Suárez hat im Gegensatz zu Thomas von Aquin und Heinrich von Gent die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die *visio beatifica* durch eine *species intelligibilis* Gottes vermittelt wird. Er glaubt, daß man eine solche Schau als klare und deutliche Erkenntnis Gottes zu qualifizieren hat. Trotzdem hält er sie nicht für adäquat, weil Gott wegen seiner Unendlichkeit definitiv unbegreiflich ist. Diese Position haben die meisten reformierten Theologen und Philosophen als widersprüchlich abgelehnt. Doch erinnert die Annahme von Descartes' Erster Philosophie, daß wir Gott durch die *idea Dei* erkennen, an das entsprechende Detail der suarezischen Lehre von der *visio beatifica*, denn Descartes hält – wie Suárez dort – die Erkenntnis Gottes durch ein Bild für klar und deutlich, respektiert jedoch zugleich die Unbegreiflichkeit Gottes.

Im Hinblick auf den Ausgang des menschlichen Erkennens von Gottes materiellen Wirkungen bestreitet Suárez die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis der Wesenseigenschaften Gottes. Nach ihm konstituiert vor allem das Erkennen und nicht

Franciscus Gomarus, Henricus Groenewegen, Adriaan Heereboord, Abraham Heidanus, Johannes Hoornbeek, Gilbert Jacchaeus, Melchior Leydekker, Johannes Maccovius, Samuel Maresius, Petrus van Mastricht, Bernardinus de Moor, Jacobus Revius, Samuel Rutherford, Leonard Ryssenius, Martin Schoock, Arnold Senguerd, Adam Stuart, Antonius Thysius, Lucas Trelcatius d. Ä. und d. J., Jacobus Trigland, Abraham van de Velde, Lambert van Velthuysen, Campegius und Martinus Vitringa, Gisbert, Daniel und Paul Voetius, Reinier Vogel-sang, Conrad Vorstius, Gerard de Vries, Antonius Walaeus und Christoph Wittich.

das Wollen Gottes Wesenheit; Possibilia und ewige Wahrheiten hängen allenfalls aspektweise von Gottes Macht und Willen ab. In den Niederlanden betonen dagegen auch reformierte Nichtcartesianer die Abhängigkeit der Possibilia von Gott. In der Ableitung von Gottes Allgegenwart vor allem aus dessen Wirken stimmen mehrere reformierte Philosophen mit Descartes überein. Suárez' Meinung, daß Gottes von der Schöpfung unabhängige Unermeßlichkeit als Gegenwart in einem unendlichen imaginären Raum zu denken ist, teilen nicht alle seine reformierten Leser; sie findet auch von Descartes inspirierte Kritiker. Dieser kann wegen seiner Annahme der Endlosigkeit der Welt und der Identität von Raum und Materie die Gegenwart Gottes in einem imaginären Raum nicht annehmen; für ihn unterscheidet sich Gottes Beziehung zum Raum nicht von derjenigen anderer denkender Substanzen. Drei Eigenschaften Gottes stehen bei ihm im Vordergrund: Unendlichkeit, Denken und Macht. Auf eine Koordination dieser drei Attribute wird aber verzichtet. Sofern Gott als *res cogitans* angesehen wird, könnte man mit einem Vorrang des Denkens rechnen, das wäre aber schwer mit Gottes Unbegreiflichkeit vereinbar. Suárez hat abgesehen von seiner durch Reformierte nicht beanstandeten Meinung, daß Gottes Wesenheit durch das aktuelle Erkennen konstituiert wird, keine der cartesischen Thesen von der Allgegenwart, der Macht und dem Willen Gottes vertreten.

Die Kritiker Descartes' decken nicht nur Gedankensprünge und Inkonsistenzen auf, sondern verfolgen auch theologische Interessen. Die Reduzierung der Ausgangspunkte des kausalen Gottesbeweises und der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung wird mit Schriftargumenten scharf kritisiert. Am Ende des Buches äußert sich auch der Verfasser zu den Möglichkeiten philosophischer Gotteserkenntnis. Er hält sie aufgrund der gnoseologischen Bedingungen des Menschen für eingeschränkt, auch reicht sie weder zum Heil noch zur Rechtfertigung aus. Doch fordert es nach seiner Ansicht die Ehre Gottes, daß auch die Philosophie Gott anerkennt. Den Ertrag der Gotteslehre Descartes' für heutige christliche Philosophien hält er für eher gering, denn die These von der Erkenntnis des Unendlichen vor dem Endlichen ist weder bewiesen noch eindeutig. Dagegen beurteilt er den kosmologisch-kausalen Weg der Theologie trotz Kant und Hume als positiv, erblickt allerdings darin keine Alternative, sondern nur eine notwendige Ergänzung zur Lehre von einem eingeborenen Vermögen des Menschen zur Gotteserkenntnis, mit dessen Bestreitung man zugleich die Allgemeinheit des Wissens von Gott in Frage stelle.

Goudriaan verfügt über eine breite Scholastikkenntnis, zieht bei Interpretationen auch klassische Leitautoren wie Thomas von Aquin und Duns Scotus zu Rate und versieht den Leser mit sorgfältigen kleinen Begriffsgeschichten. Im Zusammenhang mit Descartes, der virtuos mit überlieferten Fragestellungen umgeht, stützt er sich nicht nur auf die publizierten Schriften, sondern auch auf Briefe, deren Inhalt sich manchmal vom Inhalt veröffentlichter Texte beträchtlich unterscheidet. Die vergleichenden Textanalysen wirken subtil und zeichnen sich durch begriffliche Strenge und durch eine unbeirrbar gutartige Auslegungsweise aus. Der Verfasser gibt jeweils Gründe an, die ihn dazu bewegen, einen Einwand für angemessen oder für unangemessen zu halten, und stellt gegebenenfalls die Frage, weshalb ein Autor gerade diese Position und keine andere bezieht, ohne sich schnell mit einer Erklärung zufriedenzugeben. Das Buch ist solide ausgestattet, das Literaturverzeichnis (S. 289–307) zumal für nichtspezialisierte Leser instruktiv, der biographische Index (S. 313–319) hilfreich und das Namenregister reichhaltig. Das Sachregister ist ungewöhnlich bündig, orientiert jedoch den Leser präzise. Es handelt sich um eine Arbeit, die man mit Gewinn und Interesse liest.

Rainer Specht (Mannheim)

Dieter Sturma, Jean-Jacques Rousseau (= Beck'sche Reihe; 549: Denker), Verlag C. H. Beck, München 2001, 207 S., ISBN 3-406-41949-6.

Die Monographie erhebt den Anspruch, die Grundzüge von Rousseaus Werk zu erfassen und von populären Irrtümern zu befreien. In zehn Kapiteln spürt der Autor dem Phänomen *Jean-Jacques* in seinen zahlreichen Facetten nach. Es ergibt sich daraus das Porträt eines Nonkonformisten, dessen „typische Motive“ in der „Abkehr von der gesellschaftlichen Konvention“ und dem „Streben nach Wahrhaftigkeit“ (24) zu suchen sind.

In unpräzisiertem Stil teilt Sturma dem Leser viel Wissenswertes über Rousseaus unstetes Leben mit, bevor er sich seiner Philosophie widmet. Freiheit und Moralität des natürlichen Menschen gelten als ihre positiven Chiffren. Nicht die kognitiven Fähigkeiten, die Freiheit ist es, die den *homme naturel* vom Tier unterscheidet. Verstanden wird sie im *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* als Autonomie, die es dem Menschen ermöglicht „aus sich selbst“ heraus zu handeln (98). Dieses „in sich ruhen“ impliziert gleichzeitig die Selbstbeschränkung auf die tatsächlichen Bedürfnisse, will doch „der wahrhaft freie Mensch (...) nur das, was er

kann, und tut, was ihm gefällt“ (OC IV 309). Zur harmonischen Einheit zwischen Können und Wollen bilden die Protagonisten der modernen Gesellschaft einen scharfen Kontrast. Immer „außer sich“, fremdbestimmt durch Neidgefühle und Konkurrenzdenken, entwickeln sie unmäßige Leidenschaften und versagen darin, ihre moralischen Potentiale auszubilden. Der Verlust der Selbstliebe (*amour de soi*) und des Mitleids (*pitié*) resultiert aus einer fehlerhaften Zivilisationsgeschichte, wie sie Rousseau im *Discours sur l'inégalité* schildert. Im Zentrum steht dabei die Ablösung des natürlichen Zustandes der Gleichheit durch die extremen Ausformungen sozialer Ungleichheit. Das Tragische dieser Entwicklungsgeschichte ist, daß der Mensch als ursprünglich arationales, asoziales und amoralisches Wesen seine ethischen wie intellektuellen Fähigkeiten erst in der Gemeinschaft entwickeln und somit der Ambivalenz der *perfectibilité* und des Fortschritts nicht entrinnen kann.

Auf Basis des richtungsweisenden Verhältnisses zwischen Natur und Kultur rekonstruiert Sturma einerseits Rousseaus negatives Erziehungsideal, wonach die natürliche Entwicklung des Kindes von äußeren Zwängen freizuhalten ist (125 ff.), und andererseits sein kontraktualistisches Programm. Die Interpretation der *volonté générale* als Vertrag „für die Zukunft“ (138) verweist auf ihren prozeduralen Charakter. Es sei „die große Aufgabe der politischen Philosophie, Verfahren zu konstruieren, die die permanente Präsenz der freien Personen in den Entscheidungsprozessen des sozialen Raums garantieren“ (139). Dies verlangt die Absage an jede Form der Repräsentation.

Sturma ist bemüht, den „Verdacht tiefgehender systematischer Widersprüchlichkeit“ in den Schriften Rousseaus auszuräumen. Hierzu schreibt er dem Genfer Philosophen das zentrale Anliegen zu, seine „Ethik in neue Stellung zu anderen Disziplinen“ bringen zu wollen (13 f.). Die Vielschichtigkeit von Rousseaus literarischem, pädagogischem, moral- und staatsphilosophischem Werk soll dadurch auf einen Nenner gebracht werden. Das Konstrukt des Naturzustandes übernimmt die Funktion „das Ursprüngliche vom Künstlichen in der Natur des Menschen zu unterscheiden.“ Sobald das „dichte Netz gesellschaftlicher Überformungen der menschlichen Natur“ (54 f.) transparent und die bisherige Zivilisationsgeschichte als Pathogenese entlarvt ist, schlägt die Stunde des Philosophen. Seine Aufgabe ist es, Alternativen aufzuzeigen, wozu ihm das „komplizierte Verhältnis von Freiheit und Determinismus“ (62) den nötigen Spielraum zu verschaffen scheint. Da das Bild vom Ursprung der Kultur nur eine „Reihe von Zwangsläufigkeiten,

aber keine Notwendigkeiten“ (58) enthält, bleibt offenbar die Möglichkeit bestehen, die Krankheiten zu heilen.

Zweifellos vermeidet dieser Ansatz zu große Detailbesessenheit und korrespondiert damit dem Einführungscharakter der Publikation. Und auch Rousseaus Verlängerung der Philosophie in die Bereiche der Literatur und der romantischen Naturbetrachtung wird stichhaltig erklärt. Die „Irritationen der Reflexion“ und das Problem der Authentizität des diskursiven Denkens sind erkenntnistheoretisch nicht zu lösen (181).

Bedenken sind jedoch angebracht, ob nicht ein bißchen zu viel „Entwicklungslogik“ (13) den Blick auf die Brüche in Rousseaus Werk verstellt. Der schwierige Zusammenhang zwischen den kulturkritischen Diskursen und der konstruktiven politischen Philosophie des *Contrat Social* sowie der Bildungsphilosophie des *Emile* wird jedenfalls nicht als solcher erkannt. Sturmas These lautet vielmehr, daß Rousseau seine Argumentationslinie beibehält, indem „der kulturkritische Ausgangspunkt das konstruktive Projekt präformiert“ (117). Die Radikalität der Diagnose erfordert von den Therapievor schlägen, keine politischen Reformen zur Disposition zu stellen, sondern sich einzig zwischen den Alternativen zu entscheiden, ob man sich den korrumpierenden gesellschaftlichen Einflüssen entziehen oder sie grundsätzlich umgestalten solle.

Gewiß ist, daß die pessimistische Geschichtsphilosophie der Diskurse auch das revolutionäre Staatsrecht bzw. das pädagogische Ideal dominiert: „Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Urhebers der Dinge kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen“, heißt es am Anfang des *Emile*. Der methodische Neuanfang, der fundamentale Unterschied zwischen Faktizität und Geltung, den Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* betont, mit anderen Worten die Eigenständigkeit des Staatsrechts endet daher in der Zurückweisung seiner Realisierbarkeit. Dies bestätigen die Konzessionen an die Praxis, die Rousseau in den *Lettres de la Montagne* und im Verfassungsentwurf für Polen macht. Entgegen der etwa von Benjamin Constant prononcierten Polemik erteilt er dem anachronistischen Vorbild der Antike eine klare Absage. Der *citoyen*, dessen Freiheit auf der Knechtung der Sklaven beruht, wird zum Fossil der politischen Ideengeschichte. Das republikanische Ideal der direkten Gesetzgebung wird nur als Folie der Kritik bemüht, um die Fortschrittsgläubigkeit der bürgerlichen Gesellschaft zu desavouieren und ihren selbstzufriedenen Protagonisten den Spiegel vor Augen zu halten. Vor diesem erweist sich der *bourgeois* der Moderne als gleichermaßen unfähig, die

Autarkie des *homme naturel* zu erlangen wie auch als Teil im Ganzen der Polis aufzulegen.

Der methodische Neuanfang im *Gesellschaftsvertrag* aber wird von Sturma übersehen. Den Verzicht auf die „polarisierende Schärfe“ (146) der Zivilisationsproblematik der Diskurse glaubt er der konstruktiven Aufgabe geschuldet. Und in Rousseaus zweifelhafter Versicherung, die Menschen so darzustellen, wie sie sind, die Gesetze dagegen, wie sie sein können, soll sogar die „systematische Verbindung von anthropologischer Faktizität und politischer Normativität“ (147) begründet liegen. Sturmas Mißverständnis wird jedoch spätestens deutlich, wenn er das berühmte Eingangszitat des *Contrat* („Der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten“) als Kritik an den „Ketten der Kulturgeschichte“ (148) versteht, anstatt als das positive, wenngleich utopische Ziel des Staatsrechts: die Vereinbarkeit der natürlichen Freiheit mit der Legitimation politischer Herrschaft („Was kann diesen Wandel rechtmäßig machen? Ich glaube diese Frage beantworten zu können“). Im Widerspruch dazu macht Sturma die Kontingenz zwischen dem 2. *Diskurs* und dem *Gesellschaftsvertrag* darin aus, daß Rousseau das zuvor als ausgeklügeltes System sozialen Betrugs kritisierte Vergesellschaftungsmodell nunmehr durch wahren Vertrag ablösen wolle. Da das Ideal des Naturzustandes unerreichbar bleibt, insofern die menschliche Natur niemals zurückschreitet (83 ff.), sei der natürliche Instinkt bestenfalls durch die Gerechtigkeit des bürgerlichen Zustandes zu ersetzen (138 f.).

Auf der Strecke bleibt dabei der für die Schriften Rousseaus so bedeutsame Gegensatz zwischen dem *homme* und dem *citoyen* (vgl. OC IV 248 ff.). Dieser Gegensatz hat zur Folge, daß die Selbstfindung des *Emile* die Logik des *Contrat* auf den Kopf stellt. Eben dies negiert die Beschreibung der *Prinzipien des Staatsrechts* als Ergänzung des *Emile*, als Erweiterung von Rousseaus „Freiheits- und Bildungskonzept(s) in die Bereiche der Politik“ (138). Demzufolge bleibe der *Emile* auf die unmittelbare Lebensumgebung beschränkt, während der *Gesellschaftsvertrag* den politischen Raum miteinbeziehe. Dadurch gewinne er eine höhere ethische Qualität gegenüber dem individualistischen Freiheitsverständnis. Der Autor des *Contrat* gehe also „einen Schritt weiter“ als der des *Emile* (140), indem er „die Vorteile des Naturzustandes mit den Vorteilen des bürgerlichen Standes“ zu verbinden suche. Doch wie sind dann die Passagen im *Emile* zu erklären, die die politische Philosophie als große, nutzlose Wissenschaft verurteilen (OC IV 836) und den Staat nur noch in der Idee verorten? Wie

der Vorschlag, die Begriffe *citoyen* und *patrie* aus dem Wortschatz der modernen Sprachen zu streichen (OC IV 250)? Und wie schließlich die notwendige Denaturierung des Menschen durch den göttlichen Gesetzgeber, der das für die kontraktualistische Staatsgründung konstitutive Moment des egoistischen Nutzenkalküls zu absorbieren sucht? Rousseau selbst sah sich deshalb zu dem Eingeständnis gezwungen, vorausgesetzt zu haben, was er beweisen wollte. Sturmas Auffassung, die im *Contrat* formulierte Absage an die Natur des Menschen sei nichts als der zu entrichtende „hohe Preis“ (142) für die gelungene Vergesellschaftung, geht hingegen fälschlich von der positiven Anthropologie der Diskurse aus. Und daß sich die Denaturierung allein auf die ethisch motivierte Rekonstruktion derjenigen Einstellungsweisen beziehe, die noch nicht von Abhängigkeitsverhältnissen und Konkurrenzdenken überdeckt sind (147), wird durch den Text nicht gestützt.

Bereits die am Schluß skizzierte, komplexe Wirkungsgeschichte auf die Französische Revolution und die deutsche Romantik (185 ff.) scheint zu verlangen, die Kadenz in Rousseaus Werk nicht zu sehr zu strapazieren. Offenbar aber führt die vom Verfasser vertretene *Philosophie der Person* dazu, die Stellung des Individuums in den Gedanken Rousseaus zu überschätzen. Selbst im *Contrat Social* will Sturma nur eine Abschwächung, jedoch keine Zurücknahme des Vorrangs der Individualität vor der Sozibilität erkennen (136). Dem ist zu entgegnen, daß gerade umgekehrt die Gemeinschaftsorientierung als rousseauistisches Ideal Bestand hat. Die Absage an das eigene republikanische Projekt entspringt allein der Resignation angesichts der verhängnisvollen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft.

Sturmas Darstellung von Rousseaus „freiheitstheoretischem Egalitarismus“ (139), wonach in der Konstitution des *moi commun* „niemand seine Freiheit aufgibt“ (152), drückt sich folgerichtig um das Problem Goethes: „Wer Freiheit und Gleichheit zugleich verspürt, ist ein Phantast oder Scharlatan.“ Zwar wird der Nexus zwischen Individualitätsgedanken und egalitaristischer Ausdeutung des Anerkennungsbegriffs unterstrichen (124), es unterbleibt aber die Herstellung eines Zusammenhangs, daß die Philosophie Rousseaus durch das spannungsreiche Verhältnis zwischen Authentizitätsanspruch und egalitaristischer Ethik gekennzeichnet sei (12). Erneut geht darüber der unüberwindliche Gegensatz zwischen Natur und Kultur, *homme* und *citoyen* verloren. Und schließlich mag auch die Lesart, Rousseaus Werk bezeuge eine frühe Diagnose des Scheiterns der Subjektivität der

Moderne (13), nicht recht zur Überzeichnung seines Individualitätsbegriffs passen. Entsprechend verweist das Urteil, Rousseau vereinige in seinen Schriften radikalen Subjektivismus mit Subjektivismuskritik, auf eben jene Widersprüchlichkeit, die doch gerade bestritten wird.

Gleichwohl hat Sturmas „individualistischer“ Ansatz, demzufolge er „drei Gestalten“ im „zweilightigen Bereich zwischen Gemeinschaft und Vereinzelung“ (11 f.) ansiedelt, durchaus etwas für sich. Da der *natürliche Mensch* den fehlgeleiteten gesellschaftlichen Zusammenschlüssen zum Opfer gefallen ist, verharrt der *moderne Mensch* „in zerrissenen und unübersichtlichen Lebensverhältnissen“, falls sein moralisches Vermögen keine neue soziale und politische Ordnung begründet. Gelingt dies nicht, bleibt der aufrichtigen Person nur das intellektuelle *Exil*. Rousseaus Denkweg und insbesondere seine zunehmende Verengung auf den inneren Rückzug wird damit glaubhaft nachvollzogen. Mehr als dem Motiv der Rechtfertigung verdanken sich die späten Bekenntnisschriften dem theoretischen „Projekt der Selbstthematisierung“ (169). Um der Reflexion den Zugang auf den „moralisch intakten Kern der menschlichen Natur“ (106) zu eröffnen, bewegt sich Rousseau in der Tradition von Augustinus' Philosophie der Innerlichkeit und auf den Spuren Montaignes.

Seine größten Stärken aber entwickelt Sturmas Ansatz als Argument gegen das Vorurteil, Rousseau sei gleichsam der Übertäter des Kollektivismus. So widerspricht das Mißtrauen gegen Fremdbestimmung und Institutionen der uneingeschränkten Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere. Rousseaus Verständnis der Volkssouveränität „in der Fluchtlinie des Begriffs der Selbstbestimmung“ (11), das den Gemeinwillen als „Verlängerung individueller Autonomie“ (140) begreift, entkräftet den Vorwurf der Unterdrückung des Individuums durch die souveräne *volonté générale*. Und selbst der „Zwang frei zu sein“ ist weniger als Repression denn als Erziehung der Person zur politischen Mündigkeit zu verstehen (155).

Im ganzen liefert die Monographie einen verständlichen Einstieg in die Thematik, leidet aber unter den erwähnten Ungereimtheiten. Auffällig ist darüber hinaus der fast völlige Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Dies erklärt wohl, warum die gesicherte Erkenntnis, Rousseau habe weder das ihm seit Voltaire zugeschriebene „Zurück zur Natur“ geprägt, noch sei er der „Verfechter einer rückwärtsgewandten Utopie“ (54) gewesen, über die Maßen betont wird. Den wegweisenden Interpretationen von Iring Fetscher, Jean Starobinski, Karlfriedrich Herb oder Robert

Wokler vermag Sturma damit nichts Wesentliches hinzuzufügen.

Oliver Hidalgo (Regensburg)

Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project* (Oxford University Press), Oxford 2000, 348 S., ISBN 0195132181.

Kants vorkritische Philosophie bleibt nach allgemeiner Überzeugung ganz erheblich hinter den bahnbrechenden Neuerungen zurück, mit denen der Königsberger Denker in seinen drei Kritiken sowie deren Umfeld der Philosophie entscheidende, bis in die Gegenwart hineinwirkende Impulse verlieh. Zwar dürfte Martin Schönfelds Buch, das aus einer an der Indiana University in Bloomington eingereichten Dissertation hervorgegangen ist, an diesem Befund wenig ändern, aber nichtsdestoweniger stellt es einen originellen und überaus gehaltvollen Beitrag zur Erforschung von Kants früher Philosophie der Jahre von 1746 bis 1766 dar. Bemerkenswert ist vor allem die These, Kants vorkritisches Denken bestehe nicht lediglich aus mehr oder weniger disparaten Überlegungen, die allenfalls durch ein gewisses Interesse an naturphilosophischen Fragen zusammengehalten würden, sondern es weise die Gestalt eines einheitlichen Projektes auf. Dieses läuft nach Schönfeld darauf hinaus, daß Kant versuchte, die Einsichten der Newtonschen Physik sowie die zentralen Behauptungen der rationalistischen Metaphysik (Existenz Gottes, menschliche Freiheit, auf Absicht beruhende Zweckmäßigkeit der empirischen Wirklichkeit) in eine Synthese einzubringen, um auf diese Weise ein kohärentes Modell der Natur vorzulegen.

Schönfeld gliedert sein Buch in Anlehnung an die Chronologie von Kants Schriften in drei Hauptteile, die wie folgt überschrieben sind: „The 1740s: Kant's Starting Point“ (S. 15-70), „The 1750s: The Precritical Project“ (S. 71-179), „The 1760s: Climax and Crisis“ (S. 183-244). Daran schließen sich eine kurze Schlußbemerkung (S. 245-246), ein ausführlicher Anmerkungsenteil (S. 247-331) sowie ein Namens- und Stichwortverzeichnis (S. 333-348) an. In den drei Hauptteilen versucht der Autor, seine These anhand detaillierter Interpretationen der einschlägigen Werke zu belegen. Dabei spart er lediglich diejenigen Texte aus, die – wie die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* oder der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* – wenig systematischen Bezug zum vorkritischen Projekt erkennen lassen oder erst nach dessen Scheitern entstanden sind (*Von den ersten Gründen des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, De

mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii, Zu Peter Moscati: *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Thiere und der Menschen, Von den verschiedenen Rassen der Menschen, Aufsätze, das Philantropin betreffend*). Man kann also sagen, daß Schönfeld mit seiner Abhandlung eine nahezu lückenlose Darstellung von Kants Denken der Zeit von 1746 bis 1766 liefert. Freilich ist diese Vollständigkeit keineswegs Selbstzweck, sondern dient stets dem Anliegen, die Einheit des vorkritischen Projekts aufzuzeigen.

Der erste Hauptteil des Buches handelt im wesentlichen von Kants frühestem Werk, den *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746), das später vom Autor zu Recht verworfen wurde. Zwar stimmt Schönfeld diesem Urteil zu, aber das hindert ihn nicht, den schwierigen Text eingehend zu untersuchen. In diesem Zusammenhang macht er geltend, daß sich darin bereits das vorkritische Projekt einer Synthese von mechanistischer und metaphysischer bzw. quantitativer und qualitativer Naturbetrachtung abzeichnet. So unternehme Kant den Versuch, die zwischen den Cartesianern und den Leibnizianern ausgetragene Kontroverse um den Begriff der lebendigen Kräfte im Sinne einer Synthese zu schlichten. Was sachlich auf dem Spiel stehe, sei die Frage, ob neben den – von den Cartesianern angenommen – toten Kräften auch lebendige Kräfte existierten und wie diese gegebenenfalls zu messen seien. Freilich überzeuge die von Kant entwickelte Lösung nicht. Abgesehen davon, daß Kant hinter dem Stand der Physik seiner Zeit zurückbleibe, müsse er sich auch die Inkonsistenz vorwerfen lassen, daß er in den beiden ersten Teilen der Schrift für einen Ausgleich zwischen beiden Positionen eintrete, sich dann jedoch im dritten derjenigen von Leibniz anschließe.

Im zweiten Hauptteil stellt Schönfeld das vorkritische Projekt selbst dar. Dabei geht er zunächst auf die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) ein, deren bedeutendstes Anliegen er in der Ausbildung eines neuen Verständnisses von Teleologie erblickt. Bereits vor Abfassung dieser Schrift habe sich Kant von Descartes und Leibniz distanziert, um sich an Newton zu orientieren. Allerdings begnüge er sich – im Gegensatz zu diesem – nicht mit einer quantitativen Betrachtung der Natur, sondern plädiere dafür, sie durch eine qualitative zu ergänzen, um die letzten Ursachen und Zwecke in der Natur zu ergründen. Bei diesem Unternehmen halte es Kant für entscheidend, sich nicht in einen Widerspruch zu den Ergebnissen der Physik zu begeben. Das äußere sich nicht zuletzt darin, daß er versuche, die – nach seiner Auffas-

sung auf einem göttlichen Eingriff beruhende – teleologische Struktur der Wirklichkeit mit dem mechanistischen Denken der Physik in Einklang zu bringen. Dabei lehne Kant das von Newton vorgeschlagene teleologische Modell mit einem von Leibniz inspirierten Argument ab. Gehe man davon aus, daß die Zweckmäßigkeit der Wirklichkeit nicht physikalisch erklärt werden könne, sondern auf Eingriffen eines göttlichen Wesens beruhe, das die Unvollkommenheiten der Naturgesetze korrigiere, so gebe man indirekt zu, daß Gott eine ursprünglich fehlerhafte Welt geschaffen habe. Um diese Schwierigkeit zu beheben, schlage Kant vor, daß die Zweckmäßigkeit nicht etwa durch äußere Eingriffe in die Natur zustande komme, sondern in deren eigenen Gesetzen angelegt sei. Schönfeld stellt dazu fest: „He [Kant] assumed the divine imposition of goals occurred in terms of final processes immanent to nature instead of external divine interferences“ (107).

Was hingegen das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit anbelangt, so geht ihm der Königsberger Denker in der Abhandlung *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (1755) nach. Schönfeld legt dar, daß dieser das Anliegen verfolgt, einerseits die Natur als einheitlich – und damit auch als einheitlich kausal bestimmt – zu deuten, andererseits aber an der Freiheit des menschlichen Handelns festzuhalten. Um dieses Ziel zu erreichen, behaupte Kant zunächst, daß sowohl physische Ereignisse als auch freie Handlungen determiniert und kontingent seien. Mehr noch, er räume sogar ein, daß die Motive, die zu Handlungen führten, von äußeren Impulsen abhängen. Während jedoch Holbach angesichts dieses Befundes eine deterministische Position einnehme, weigere sich Kant, diesen Schritt zu vollziehen. Vielmehr mache er geltend, daß nicht das Motiv, sondern die Neigung für das Handeln des Menschen den Ausschlag gebe. Diese sei ihrerseits nicht weiter verursacht, also spontan, so daß menschliche Handlungen zwar durch Motiv und Neigung bestimmt, aber letzten Endes – im Gegensatz zu physikalischen Ereignissen – doch frei seien. Freilich liegen damit für Schönfeld zwei unterschiedliche Arten kausaler Bestimmung vor, so daß der Versuch, Freiheit und Notwendigkeit im Rahmen einer einheitlichen Theorie der Kausalität unterzubringen, gescheitert sei.

Der dritte Hauptteil des Buches ist der Frage nach der Existenz eines göttlichen Wesens sowie dem Zusammenbruch des vorkritischen Projekts gewidmet. In einer differenzierten und präzisen Interpretation der Abhandlung *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins*

Gottes (1763) klärt Schönfeld zunächst das Verhältnis von ontologischem und teleologischem Gottesbeweis, wie sie Kant dort entwickelt. Während das ontologische Argument das eigentliche, dem Bereich der Metaphysik angehörende sei, handle es sich beim teleologischen, das einen engeren Bezug zu den Naturwissenschaften aufweise, lediglich um eine Ergänzung, die Kant vornehme, um die Kongruenz metaphysischer und naturwissenschaftlicher Überlegungen zu verdeutlichen. Was das ontologische Argument betreffe, so habe Kant bereits zu diesem frühen Zeitpunkt eingesehen, daß Existenz kein reales Prädikat sei, also nicht im Begriff eines Dinges enthalten sei, sondern dessen Dasein jenseits des bloßen Begriffs meine. Nichtsdestoweniger schlage er eine andere Version des ontologischen Beweises vor, die darauf hinauslaufe, daß sich die Existenz aus der Möglichkeit ableiten lasse, die ihrerseits so etwas wie eine materiale Grundlage dessen, was möglich sei, voraussetze. Mit gutem Grund hält Schönfeld auch diese Lösung für wenig überzeugend. Darüber hinaus legt er dar, daß der Königsberger Denker sein Argument recht unterschiedlich einschätzt und gelegentlich zu bezweifeln scheint, daß es tatsächlich schlüssig ist. Noch zurückhaltender beurteile er die Möglichkeit von Metaphysik in der Preisschrift *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764). Zwar halte er daran fest, daß Metaphysik betrieben werden könne, doch er betrachtet alle bisherigen metaphysischen Systeme als gescheitert. Was bleibe, sei Metaphysik als ein Projekt, das erst in der Zukunft zu realisieren sei. Wenig später, nämlich in der Schrift über die *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766), habe Kant schließlich auch diese Hoffnung aufgegeben.

Schönfelds Untersuchung ist zu inhaltsreich, als daß es auch nur annähernd möglich wäre, auf all die interessanten Beobachtungen einzugehen, die sie enthält. Zumindest läßt sich soviel feststellen, daß der Autor ein erstaunliches Maß an Gelehrsamkeit mit beeindruckendem analytischem Scharfsinn verbindet. Im Gegensatz zu einem beträchtlichen Teil der deutschsprachigen Literatur, die sich häufig in einer bloßen Paraphrase historischer Positionen erschöpft und sich dabei eines gespreizten und unnötig komplizierten Jargons bedient, geht Schönfeld kritisch mit seinem Gegenstand um und präsentiert ihn in einer Sprache, die erfreulich klar und unpräntentios ist. Besonders hervorzuheben ist freilich, daß er nicht dabei stehenbleibt, daß vieles von dem, was Kant in seinem vorkritischen Projekt entwickelt, überholt oder inkonsistent ist, sondern

es versteht, dessen Gedanken sinnvoll in ihren geistesgeschichtlichen Kontext zu integrieren und von diesem her zu verstehen. Wer sich ernsthaft mit Kants früher Philosophie beschäftigen will, dürfte schwerlich um eine Lektüre von Schönfelds vorbildlicher Monographie herumkommen.

Peter Welsen (Regensburg)

Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik (= Philosophie an der Jahrtausendwende, Bd. 2), 2. um ein Nachwort erweiterte Aufl., Fink-Verlag, München 1999, 245 S., ISBN 3-7705-3343-7.*

Pöggelers Dissertation *Hegels Kritik der Romantik* ist vor kurzem in zweiter, um ein Nachwort ergänzter Auflage erschienen. Die Grundthese der Schrift, daß Hegel mit der Frühromantik vieles teilt, ihr aber auch „die schärfste und lebendigste Kritik“ zuteil werden läßt (219), hat Pöggeler in seinen späteren Publikationen erweitert, vertieft, und seine Ansichten aus der Dissertation teilweise durch neue Entdeckungen korrigiert.¹ Zahlreiche Forschungsbeiträge zu diesem Thema, welche in Folge der verschiedenen kritischen Neuausgabe der einschlägigen Texte wie Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling oder Hegel entstanden, erweisen sich bei näherer Betrachtung oft als Teil der Wirkungsgeschichte der Pöggelerschen Dissertation.

Hegels Vorwurf gegen die Romantiker in der Solger-Rezension (1828), wonach diese ihre Philosopheme, resp. „die Kategorien, auf deren Gültigkeit alles ankommt“, ohne seriöse Analyse und unreflektiert gebrauchen, betrifft *mutatis mutandis* auch Hegels eigene Kritik der Romantik. Es hat sich inzwischen sowohl unter Romantik- als auch Hegel-Experten beinahe eine *communis opinio* gebildet, daß Hegels Verurteilung der Romantik mehr ein Ausdruck „blinden Hasses“ und „heftiger Antipatie“ war, als sachliche Beurteilung.² Da Hegel

¹ Vgl. O. Pöggeler, Hegel und die Jenenser Romantik. Anregung und Widerspruch, in: Fr. Strack (Hrsg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte* (Stuttgart 1994) 545–569. – Vgl. ferner O. Pöggeler, Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel“, in: E. Weisser-Lohmann u. D. Köhler (Hrsg.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hegel-Studien, Beiheft 38* (Bonn 1998) 165 ff. – Vgl. auch zuletzt O. Pöggeler, „Idealismus und Romantik“, in: *Hegel-Studien 34* (1999) 135–157.

² Vgl. O. Pöggeler, *Idealismus und Romantik*, 135.

unter „Romantik“ eine einheitliche geschichtliche Bewegung auffaßt, die aus der Aufklärung kommt und sich gegen sie wendet, in der deutschen Geistesgeschichte der Begriff „Romantik“ jedoch eine Vielfalt von Richtungen zu bezeichnen mag (Jenauer, Heidelberger, Berliner, Münchener, Wiener Romantik), – ist es nach Pöggeler schwer, aus Hegels Text heraus das abzugrenzen, was wir unter Romantik verstehen (218). Drei Formen „des Verfehlens der Vermittlung von Geist und Geschichte“ sind unterdessen nach Hegel für die romantische Denkart kennzeichnend: die substanzlose Subjektivität der Ironie, gärende Substanzialität der schlechten Subjektivität und schließlich die schweifende Sehnsüchtigkeit der unversöhnten Subjektivität (43 ff., 218, 233). Jede dieser Formen wird von Pöggeler gründlich analysiert und interpretiert (43–69).

Den ersten „öffentlichen Schlag“ gegen die Ironie als substanzlose Subjektivität hat Hegel bekanntlich im §140 seiner *Rechtsphilosophie* geführt. Romantische Ironie, die mit der platonischen nur den Namen gemeinsam hat, charakterisiert Hegel als die „höchste Form“ der Subjektivität bzw. als pseudoästhetischen Ausgang der Fichteschen Philosophie. Der romantische Künstler erhebt sich mit der Ironie in seiner angeblichen „Genialität“ über alle objektiven Formen des Sittlichen, des Religiösen und des Wissens und betreibt, wie Hegel später in der Solger-Rezension schreibt, „die selbstbewußte Vereitelung des Objektiven“. Diese romantische Anwendung der Fichteschen Philosophie auf die Kunst hängt mit dem ungelösten Problem des Verhältnisses zwischen reinem und empirischen Ich zusammen. Indem Fichtes Ich „zum absoluten Prinzip alles Wissen, aller Vernunft und Erkenntnis“ erhoben wird, kann alle vom Ich erlangte und anerkannte Gültigkeit und Verbindlichkeit ebenfalls vom Ich wieder vernichtet und aufgelöst werden. Dem ironischen Künstler erscheint von daher nichts „als absolut und an und für sich, sondern als selbstgemachter zernichtbarer Schein“, bzw. als „Spiel mit allen Formen“.³

Der ironische Ästhet, der alles Spekulative beiseite gesetzt und sich vor „seine eigene Leere“ gestellt hat, „flieht in die Sehnsucht nach neuen Bindungen oder beugt den Kopf unter ein neues Joch, das durchaus die Dogmatik der katholischen Kirche sein kann“.⁴ Diese aus der ironischen Subjektivität hervorgegangene Sehnsucht nach dem Unendlichen – nach Hegel die unversöhnte Subjektivität – kann in ihrer Kraftlosigkeit und Ohnmacht nicht zu wahrer Substanzerfüllung kommen, weil der Mensch nicht von seiner Endlichkeit lassen wird.

Demgegenüber fordert Hegel die Gegenwärtigkeit des Geistes, der „alles Vereinzelte im Feuer des Allgemeinen“ aufgehen läßt (68).

Mit der ersten und dritten Form des Verfehlens der Vermittlung von Geist und Geschichte ist die zweite, die „schlechte Subjektivität“, eng verbunden. Bei der Vorbereitung der neuen Ausgabe der *Phänomenologie des Geistes* 1831 behauptet Hegel, daß die Zeit ihrer Abfassung diejenige war, in der „das abstrakte Absolute herrschte“.⁵ Seine eigene Bekämpfung der „schlechten Subjektivität“, die das Absolute nicht dialektisch, i. e. „konkret“ zu fassen vermochte, bezieht sich auf den Idealismus Fichtes, auf Schellings Identitätsphilosophie, aber in gewisser Hinsicht auch auf die Jenenser Romantiker. Denn Fr. Schlegel hat bekanntlich in den Athenäumsfragmenten (Nr. 76) die „intellektuelle Anschauung“ zum kategorischen Imperativ der romantischen Theorie erklärt.

Die Reflexion der schlechten Subjektivität wird nämlich in einem ersten Stadium wegen der abstrakt festgehaltenen Verstandestätigkeit mit der nutzlosen Arbeit der Danaiden verglichen, die „wegen des ewigen Auslaufens des Wassers nie zur Fülle gelangen“ (62). In einer zweiten Phase wird das Absolute mittels des Identitätssatzes ($A = A$) in der intellektuellen Anschauung erfaßt, wobei sich das Absolute weiterhin als leere Einheit, bzw. als ein undifferenzierteres Ganzes, die Nacht, worin „alle Kühe schwarz sind“, erweist.⁶ Es ist beachtenswert, daß dieser „Naivität der Leere an Erkenntnis“

E. Behler hebt z. B. hervor, daß in Hegels Werken über keinen Gegenstand mit solcher Vehemenz, „Erregung, Empörung und Haß“ gesprochen wird wie über die Ironie Friedrich Schlegels. Vgl. E. Behler, *Ironie und literarische Moderne* (Paderborn 1997) 138.

³ G. W. F. Hegel, *Werke* Bd. 13 (Frankfurt/M. 1970) 94 f.; vgl. Bd. 20, 416. R. Bubner kennzeichnet Hegels Deutung der Ironie als Ausdruck der Beliebigkeit und Willkür mit der lapidaren Formulierung: „Das Mißverständnis ist perfekt“. R. Bubner, *Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie*, in: E. Behler/J. Hörisch (Hrsg.) *Die Aktualität der Frühromantik* (Paderborn 1987) 85–95; 93 f.

⁴ O. Pöggeler, *Ist Hegel Schlegel?* Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis, in: Ch. Jamme (Hrsg.), *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde* (Stuttgart 1983) 325–348, 341.

⁵ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* Bd. 9 (Hamburg 1980) 448.

⁶ Pöggeler verweist auf Steffens Äußerung, er habe von Friedrich Schlegel „das Aperçu vom Dunkel in dem alle Katzen grau seien, gehört“ ehe es Hegel

von Hegel eine geschichtliche Berechtigung zugesprochen wird, insofern sich nämlich der Geist am „Anfang“ befindet und sich dabei in seine Einfachheit zusammenfaßt. Die durchlaufende Reflexion soll sich dagegen bis zur Vollendung des „Begriffes“ entfalten. Demzufolge optiert Hegel für den Ernst des Begriffes und die Besonnenheit des Gedankens und widersetzt sich entschlossen dem „Spiel mit läppischen Einfällen“. Philosophie soll den Namen einer Liebe zur Weisheit ablegen, i. e. auf das romantische Programm verzichten, und zum wirklichen Wissen werden.

Die ursprüngliche Intention der Hegelschen Kritik war nicht die schlechthinnige Zurückweisung der romantischen Denkweise, sondern ihre positive Zueignung im Sinne der „Aufhebung“. Dagegen erscheint Romantik in den Schriften der sog. Junghegelianer, namentlich in dem von Th. Echtermeyer und A. Ruge verfaßten Manifest *Der Protestantismus und die Romantik* (1839), nur noch als subjektivistischer Okkasionalismus und antiaufklärerischer Irrationalismus. Die Junghegelianer haben nach Pöggelers Urteil offensichtlich „einer ursprünglichen und lebendigen Auseinandersetzung mit der Romantik, die auch eine Aneignung ist, entbehrt“. Statt dessen hätten sie nur den „Pfiff Hegelianischer Weisheit“ angeeignet, wobei alles, „was nicht in ihr eigenes Geschrei einstimmt, als Romantik abgetan“ wird (220). Dieser Feldzug der Junghegelianer gegen die Romantik hat nach der Ansicht von F. Rodi die einseitige Darstellung der romantischen Schule von Herrmann Hettner und Rudolf Haym stark beeinflusst. Erst Diltheys Recherchen haben das auf Hegel zurückgehende negative „Image“ der Jenenser Frühromantiker korrigiert und den umstrittensten unter ihnen, Friedrich Schlegel, als „Führer der Romantik“ gekennzeichnet.

Im Unterschied zu seiner Auffassung der Romantik insgesamt, wirkt Hegels Stellung zum romantischen Personenkreis nicht so einheitlich, denn hier variiert seine Beurteilung von schärfster Ablehnung (die Brüder Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Tieck, Görres) bis zu freundschaftlicher Gebundenheit (Creuzer, Solger und Baader). Schelling, der sich immer in „großer Nähe zur Romantik gehalten hat“, wird wegen seiner Zuwendung zur Natur, Mythologie und zur Kunst ebenfalls im Zusammenhang mit den Romantikern thematisiert. Wenn sich Hegel im Vorwort zur *Phänomenologie des Geistes* mit der damaligen „Ueberzeugung des Zeitalters“ kritisch auseinandersetzt, i. e. mit dem geistigen Leben, das sich in Jena an der Jahrhundertwende unter Fichtes Einfluß gebildet hat,⁷ richtet sich seine Kritik an Schelling in erster Linie

gegen die Auffassung der Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung. Das Philosophieren aus einem solchen Prinzip bleibt immer in einer schlechten Subjektivität befangen und vermag sich in das konkrete-allgemeine Wissen nicht zu vermitteln. Hegel ist durchaus überzeugt, daß lediglich ein langer Läuterungsweg des Geistes uns von allen Formen des Scheinwissens befreien kann, namentlich von der schlechten Unmittelbarkeit einer angeblichen intellektuellen Anschauung, bei der jedes Beweisen und Begreifen wegfällt, wo man, mit Hegels Worten gesagt, alles auf das „setzt“, „was einem einfällt“ (104). Dies betrifft alle Formen des unmittelbaren Wissens, das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung, der Glaube, bei denen die Subjektivität nicht über ihre Besonderheit hinwegkommt (62). Das „Appellieren“ an das eigene Gefühl, erbauliche Reden, der „Pfiff“ der Weisheit, sollen als Formen des virtuosenhaften Subjektivismus in der dialektischen Einheit des Geistes aufgehoben werden, damit wir auf dem Boden der konkreten Allgemeinheit und der Vernünftigkeit stehen können.

Inwieweit Hegel in seiner Frühphase selbst „Romantiker“ war bzw. seine schonungslose Kritik der Romantik auch „eine Abrechnung mit seiner eigenen Jugend ist“, (7) erörtert Pöggeler ausführlicher in seinen späteren Abhandlungen, vor allem am Beispiel von Hegels Auseinandersetzung mit Friedrich Schlegel. Wenn Hegel in seiner ersten Publikation *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* vom Sommer 1801 behauptet, daß die Philosophie das Historische mehr als bisher berücksichtigen soll und dabei gleich zu Anfang hervorhebt, daß das „wahre Eigentümliche“ einer Philosophie in der „interessanten Individualität“ liegt⁸, nimmt er nach Pöggelers Einschätzung „direkt eine Formulierung“ aus Friedrich Schlegels Abhandlung *Über das Studium der griechischen Poesie* (1797) auf (234).⁹ Pöggeler weist

in dieser Form in der *Phänomenologie* formuliert hat. Vgl. O. Pöggeler, *Ist Hegel Schlegel?*, S 345.

⁷ D. Henrich behauptet, daß Fichte der europäischen Romantik „die Wendung ins Spekulative und auf die Tiefenschichten der Subjektivität gegeben (hat), derentwegen sie bis heute lebendig geblieben ist. Durch ihn wurde sie zum Vorgänger oder sogar Vorbild fast aller modernen Kunstformen“, D. Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit* (Frankfurt 1987) 62.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke* Bd. 4, 12.

⁹ Vgl. O. Pöggeler, *Idealismus und Romantik*, 142; ders., *Ist Hegel Schlegel?*, 341 f. Christoph Jammé

ferner nach, daß Schlegels Grundgedanken aus der *Rede über die Mythologie*, d. i. das Wort von der „künstlich geordneten Verwirrung“, der „reizenden Symmetrie von Widersprüchen“, dem „wunderbaren ewigen Wechsel von Enthusiasmus und Ironie“ in Hegels Jenenser Texten ebenfalls aufgenommen wurden (GW 5; S. 374 f.) und sogar noch „den Gebrauch des Begriffs der Ironie in der *Phänomenologie des Geistes*“ geprägt haben.¹⁰ Ch. Jamme hat darauf hingewiesen, daß sich Hegels Vorwurf in der Vorrede zur *Phänomenologie*, wonach „das Vortreffliche der Philosophie Plato's in seine wissenschaftlich werthlosen Mythen gesetzt wird“ (GW, 9; 48), hauptsächlich gegen Friedrich Schlegels Platon-Rezeption richtet.¹¹ In der *Rede über die Mythologie* wird nämlich „Platon als Dichter“ gefeiert und seine myth(olog)ische Darstellungsform des Höchsten als „durchaus poetisch“ gekennzeichnet.

Hegels frühe Auseinandersetzung mit Schlegel ist offensichtlich „anders motiviert als die grobe Kritik aus der Berliner Zeit“.¹² Sein Verhältnis zu Schlegel, zumal zur Ironie, läßt sich „nicht allein von den Berliner Äußerungen her aufhellen“. Der Berliner Hegel sei nach Pöggeler zum „beamteten Romantiker“ geworden, der „die Ironie als Dialektik“ entfaltet hat, und von da aus hinsichtlich der *querelle des anciens et des modernes* das „Bündnis mit Weimar“ zu festigen versucht.¹³ Zu Jenenser Zeit blieb Hegel in der Polemik zwischen Schiller und Schlegel in der Nähe zu Schiller, doch hat er romantische Motive aufgenommen.

Pöggelers Frage, ob Hegels Romantik-Kritik nicht zu kurz greift, vor allem wenn sie das Verhältnis von Philosophie und Poesie bestimmt, ist durchaus berechtigt. Analog dazu, wie Hegel die „poetische Reflexion“ der Jenenser Romantik „unbarmherzig gegeißelt“ hat, besteht in der gegenwärtigen Philosophie der Postmoderne (Derrida, Rorty) eine starke Tendenz, Philosophie in Literatur aufzulösen und in „historischer Orientierung Schlegels ‚Lehrjahre‘ oder die literarische Enzyklopädie der Hegelischen philosophischen Enzyklopädie entgegenzustellen“.¹⁴ Pöggeler widersetzt sich entschlossen diesen einseitigen Auflösungstendenzen und versucht zu erörtern, wie die Themen, die Hegels Verhältnis zur Romantik bestimmt haben, „unserem eigenen Leben Orientierungen geben können“.¹⁵ Die Grundideen der romantischen Denkart, Aphoristik, Pluralismus, Individualität und die Unabgeschlossenheit der Geschichte, haben bis in das heutige Philosophieren gewirkt. „Wenigstens bis zur Mitte der Jenaer Zeit bewahrte auch Hegel sich diese Offenheit der Geschichte so-

wie die Eigenständigkeit der poetischen und religiösen Sphäre“.¹⁶

Jure Zovko (Zagreb)

Reinhard Zecher, *Das Ziel der Einheit. Verwirklichung einer Idee oder Ergebnis eines Selbstorganisationsprozesses? Schellings spekulative „Naturphilosophie“ und die Evolutionstheorie: Gesprächspartner in der Frage nach einer Rückbesinnung auf die Naturphilosophie? (= Daedalus 13)*, Peter Lang, Frankfurt/M. u. a. 2000, 359 S., ISBN 3-631-33352-8.

Seit einiger Zeit erfreut sich die Naturphilosophie Schellings gesteigerten Interesses. Dies gilt meist der Art und Weise seines philosophischen Zugangs zu Natur, der im Unterschied zu den modernen Naturwissenschaften spekulativ ist. So findet man in Schellings Philosophie eine Alternative zu Ansprüchen gegenwärtiger Naturwissenschaften, man könne mit der quantifizierenden Methode eine hinreichende Natursicht gewinnen und so die klassische Naturphilosophie für obsolet erklären. Reinhard Zecher, Chemiker und Philosoph aus Mainz, wendet sich mit seinem Buch sowohl der Philosophie Schellings als auch den gegenwärtigen Ausformungen der Evolutionsbiologie zu. Er tut dies vor einem aristotelischen Hintergrund und bringt gegen eine rein funktions- und informationstheoretische Sicht der Natur die Sinnkategorie und die Begriffe „Entelechie“ und „Teleologie“ ins Spiel.

hat schon 1980 bemerkt, „daß Hegel den Studium-Aufsatz gekannt haben muß“, weil er den Begriff der „interessanten Individualität“ in der *Differenz-Schrift* verwendet (Gesammelte Werke, Bd. 4, 12). Vgl. Ch. Jamme, Platon, Hegel und der Mythos, in: Hegel-Studien 15 (1980) 151–169, S. 155 Anm.

¹⁰ O. Pöggeler, Idealismus und Romantik, 142. Zu Recht wird hier Behlers Behauptung, daß Hegels Begriff der Ironie aus der *Phänomenologie* mit der romantischen Ironie nichts zu tun hat, abgelehnt.

¹¹ Vgl. Ch. Jamme, Platon, Hegel und der Mythos, 154–158.

¹² O. Pöggeler, Idealismus und Romantik, 138.

¹³ O. Pöggeler, Hegel und die Jenenser Romantik, 567; ders., Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 232.

¹⁴ O. Pöggeler, Hegel und die Jenenser Romantik, 568.

¹⁵ Ibid. 569. ¹⁶ Ibid. 568.

Zunächst befasst sich Zecher in Teil A mit der Evolutionsbiologie und ihrem reduktionistischen Ansatz. Er arbeitet überzeugend heraus, dass es für eine umfassende Entfaltung des Naturbegriffs nicht genügt, Theorien zu präsentieren, die mit der Exaktheit quantifizierender Methoden gewonnen worden sind, ontologisch aber defizitär bleiben. Zecher stellt fest, dass sich heute ein „Molekulardarwinismus“ (43) etabliert habe, der Darwins Evolutionsgedanken – vornehmlich den Selektionsbegriff – mit Genetik zu verbinden versucht. Biologie ist nicht mehr eine Wissenschaft, die sich primär um den Phänotyp kümmert, sondern die vielmehr versucht, durch Untersuchungen des Genotyps Lebensabläufe zu erklären (75). So konzentriert sie sich heute vornehmlich auf molekularbiologische Strukturen und setzt dort mit evolutionstheoretischen Voraussetzungen an, um Erklärungsmodelle für den mesokosmischen Bereich zu entwerfen, die sowohl evolutionstheoretisch als auch molekularbiologisch ausgewiesen sind.

Zecher weist auf, dass die an die Erfolge moderner naturwissenschaftlicher Forschung geknüpften Ansprüche, Natur in ihrer Gesamtheit erklären zu können, nicht haltbar sind. Seine These ist, dass heutiges naturwissenschaftliches Vorgehen nicht in der Lage ist, ontologische Fragestellungen zu beantworten, von denen sich eine Naturphilosophie nicht dispensieren kann, weil sie zum vollen Naturverständnis ebenso notwendig sind wie die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung selbst. Zecher analysiert zum Erweis seiner These die Form naturwissenschaftlicher Methode. Zunächst zeigt er, dass diese vornehmlich auf der Verknüpfung von Funktion und Information beruht. Das Experiment ist dazu da, Information über funktionale Zusammenhänge zu gewinnen. Zum einen sei solche Informationsgewinnung nicht mit der Rede im Rahmen menschlicher Sprache zu identifizieren, da Information im strikten Sinn nicht wahrheitsfähig sei, wie dies Sprache ist (54). Zum anderen erschöpfe sich Natur nicht in funktionalen Zusammenhängen. Das bedeutet, dass der naturwissenschaftliche Zugang zu Natur reduktiv bleibt. Hinzu kommt, dass solche Methode selbst ontologisch fundiert ist (56 und 67), weil methodisches Vorgehen sowohl auf das Erkenntnisobjekt als auch auf das Erkenntnisobjekt hin offen ist. Was methodisch von Natur zum Vorschein kommen kann, ist darüber hinaus von einem größeren Seinszusammenhang getragen. Da Theorien auf den experimentell gewonnenen Forschungsergebnissen aufbauen, gilt auch für sie, dass sie ontologisch zu fundieren sind, ohne dass die naturwis-

senschaftliche Methode selbst in der Lage wäre, eine solche Einbettung zu leisten.

Seine These verdeutlicht Zecher mit Untersuchungen der Hyperzyklus-Theorie Manfred Eigens und der Evolutionären Erkenntnistheorie Gerhard Vollmers. Er macht deutlich, dass die Selbstorganisationstheorie der Lebensentstehung, die auf Eigens Arbeiten beruht, nicht umhin kann, einen Naturzweck vorauszusetzen, auch wenn versucht wird, von purem Zufall auszugehen (87). Insofern der Naturwissenschaftler bzw. die Naturwissenschaftlerin die experimentellen und theoretischen Randbedingungen festlegt, antizipiert er oder sie ein sinnvolles Ergebnis, gibt also die teleologische Struktur des Forschungsvorhabens vor.

An der Evolutionären Erkenntnistheorie Vollmers kritisiert Zecher vornehmlich den Passungs-begriff, auf den sich jener stützt. Zecher weist darauf hin, dass ein „Erkenntnisapparat“ zur Erklärung von Erkenntnis nicht ausreicht, da es jemanden geben muss, der ein Verhältnis zur Passung hat und zu ihr Stellung nimmt (106). Erkennen ist kein einfacher Prozess der Informationsübermittlung (103), sondern setzt jemanden voraus, der dazu in Relation steht.

In Teil B stellt Zecher den evolutionsbiologisch bestimmten Theorien moderner Naturwissenschaften die Naturauffassung Schellings gegenüber und kontrastiert damit die funktionale und auf dem Informationsbegriff beruhende moderne Naturwissenschaft mit einer idealistischen sowie ontologisch und spekulativ ausgerichteten Naturphilosophie. Er geht dabei so vor, dass er zunächst Kants Versuch darstellt, bezüglich einer Wissenschaft der Natur den Erfahrungsbegriff zu betonen und dennoch die Idee des Ganzen und ein Einheitsprinzip zu denken. Dann referiert er Fichtes Bestreben, mit Hilfe der Begriffe der intellektuellen Anschauung und des absoluten Ichs die Wirklichkeit ohne Erfahrungsbezug nur aus den universellen Naturgesetzen zu denken.

Vor dem Hintergrund dieser beiden Entwürfe zeichnet Zecher die Entwicklung von Schellings Denken in Bezug auf dessen Naturphilosophie nach. Zunächst zeigt er, wie Schelling in der 1795 erschienenen Schrift „Vom Ich als dem Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ gegen Kant das Ding an sich aufgibt und den Begriff der intellektuellen Anschauung einfordert, aber gegen Fichte das absolute Ich als vorreflexive und mit sich identische Größe denkt. Im „System des transcendentalen Idealismus“ (1800) ist es Schelling um die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt zu tun, sodass er neben der Transzendentalphilosophie auch die Naturphi-

losophie einführt. Natur ist ihm dort ein „Prozeß objektiver Intelligenzwerdung“ (133). Naturgeschichtliches Werden wird als die Selbstdarstellung des unendlichen Ichs gedacht, wobei die Selbstbewusstwerdung des endlichen Ichs Teil dieses Prozesses ist. Als selbständige und von der Transzendentalphilosophie zu scheidende Wissenschaft etabliert Schelling die Naturphilosophie in seiner Schrift „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“ (1801). Hier behauptet er gegen Fichte, dass der Idealismus seinen Anfang beim Objekt nehmen und als Entwicklungsgeschichte des Ichs verstanden werden müsse. Er muss also dort beginnen, wo das Ich gleichsam noch ich-los ist, und entfaltet sich als eine genetisch verstandene Naturlehre des Geistes (150).

Den schon in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium der Wissenschaft“ von 1797 geäußerten Gedanken der Geschichtlichkeit der Vernunft führt Schelling hier zu seinem „Realidealismus“ weiter. Der Mensch und sein Bewusstsein sind als „Produkt“ der Natur verstanden. Die Natur selbst entwickelt sich aus einem reinen Subjekt-Objekt heraus und aus ihr – in der Abstufung von unterschiedlichen Potenzen – das Subjekt-Objekt des Bewusstseins, das in der Kunstanschauung und der dortigen Einheit von Natur und Geist gipfelt.

Die Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit als Weiterentwicklung des „Realidealismus“ wird in der Ausarbeitung von Schellings Identitätsphilosophie in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ von 1810 und schon im Würzburger „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ von 1804 zum zentralen Problem. Schelling geht aus von Gott als der absoluten Identität von Idealem und Realem, wobei das Absolute nur an seiner Tätigkeit, d. h. an der Natur und damit in der Differenz, erkennbar ist. Diese Differenz wird im Laufe des Entwicklungsprozesses mit seinen verschiedenen Potenzen immer weiter aufgehoben, sodass sich das Absolute endlich im Kunstwerk selbst einholt, in dem Wissen und Handlung zusammenfallen.

Schelling hat eine Naturphilosophie entworfen, in der die natura naturata als Produkt und Objekt der Empirie zugänglich ist, während die natura naturans als Produktivität und Subjekt nur theoretisch erfasst werden kann. Beide können nicht voneinander getrennt werden. Somit sieht seine genetische Naturbetrachtung Evolution nicht als Spiel von Zufall und Notwendigkeit, sondern als Entwicklung des Absoluten selbst (157). Für Schelling haben die empirischen Naturwissenschaften

folglich nur untergeordnete Bedeutung, während er einer Naturphilosophie zubilligt, Natur als gemeinsame Idee von Erkenntnisobjekt und -subjekt auszulegen. Schelling mischt sich aus dem Bewusstsein philosophischer Überlegenheit in zeitgenössische naturwissenschaftliche Debatten ein (Wärme- und Elektrizitätslehre). Für Zecher hingegen stehen Schellings spekulative Naturphilosophie und empirische Naturwissenschaften nicht in einem Ergänzungsverhältnis zueinander, sondern schließen einander aus (166).

Hier setzt die Kritik Zechers an Schellings naturphilosophischem Entwurf an. Er schätzt dessen Versuch, Natur nicht bloß als messbare Größe zu sehen, sondern sie auch in ihren Sinnstrukturen zu erfassen. Zecher meint aber, dass Schellings Naturphilosophie insgesamt scheitere, weil er – beispielsweise mit seiner Forderung nach einem Zentralexperiment – die Unterschiede zwischen funktionalem und ontologischem Zugang nicht aufrechterhalte und über die Differenzen der beiden Wissenschaften hinweg von einem falschen Einheitsbegriff ausgehe (196f.). Positiv sei das Festhalten an einem ontologischen Ganzheitsbegriff, nicht aber der Ausgang von einem Einheitsprinzip anstelle von Einheit als Einheit einer bestimmten Ordnung (205, 208).

Diese Kritik führt Zecher schließlich dazu, Schellings Ansprüche, die mit den Grundbegriffen der intellektuellen Anschauung und der Identität verbunden sind, als für eine Naturphilosophie nicht zielführend abzulehnen. Schelling entfremde seine Naturbetrachtung dem naturwissenschaftlichen Diskurs völlig bzw. erkläre Naturwissenschaften überhaupt für überflüssig.

Im abschließenden Teil C (217–231; der Rest des Buches beinhaltet den umfangreichen Anmerkungsteil und das Literaturverzeichnis) bringt Zecher einen Vergleich zwischen den modernen evolutionstheoretischen Theorien, die er in Teil A analysiert, und Schellings spekulativer Naturphilosophie, die er in Teil B untersucht. Das Kriterium für diesen Vergleich, das zugleich seine eigene Position markiert, findet Zecher im Rückgriff auf die klassische Naturphilosophie und Naturteleologie bei Aristoteles und Nicolai Hartmann. Die Einheit der Welt ist für ihn nur in verschiedenen ontologischen Ordnungen denkbar, die jeweils unterschiedliche Strukturen aufweisen. Während die Naturwissenschaften Natur auf der Ebene des Informationsgehaltes analysierten, sei Naturphilosophie Naturontologie. Das bedeutet, dass Naturphilosophie von der Gesamtwirklichkeit der Natur handelt, aber nicht umhin kann, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zu integrieren, die aus me-

thodischen Gründen immer eine partielle Sicht re-präsentieren. Für die Naturwissenschaften heißt dies, dass sie eigentlich von einer finalen Natursicht ausgehen sowie nur durch sekundäre Abstraktion davon absehen können und dass daher teleologie-freie Erklärungen nicht den Anspruch erheben können, eine *universale* Natursicht zu bieten. Dies gilt nach Zecher für die reduktionistische Theorie der Selbstorganisation Manfred Eigens genauso wie für die ebenfalls reduktionistische Evolutionäre Erkenntnistheorie Gerhard Vollmers. Gegen Schelling führt Zecher an, dass der Identitätsbegriff nicht in der Lage sei, zwischen Sein und Natur zu vermitteln und daher die Grenzen zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaften verwische. Darüber hinaus könne die Mannigfaltigkeit der Naturphänomene nicht durch Schellings Identitätsbegriff integriert werden; und gegen Schellings Meinung seien weder Vernunft noch Selbstbewusstsein einem naturalen Entwicklungsprozess unterworfen. Im Unterschied zu Eigens und Vollmers Ansätzen kann nach Zecher Schellings Entwurf – mit den erwähnten Einschränkungen – jedoch als ernst zu nehmender Beitrag zu einer *Naturphilosophie* gewertet werden.

Zechers Buch bildet eine genaue Analyse unterschiedlicher Naturzugänge und ihrer philosophischen Geltungsansprüche. Der Autor durchleuchtet deren logische und sprachliche Strukturen und macht durch seinen Systemvergleich die Ansätze in ihrer Unterschiedlichkeit luzide. Dazu kritisiert er die Auffassungen vor dem Hintergrund seiner eigenen aristotelischen Position, die er ohne weitere Diskussion voraussetzt und die den Rahmen für seine Bewertungen abgibt. Die Bedeutung von Zechers Buch sehe ich vor allem darin, dass er überzeugend darlegt, inwiefern die metaphysischen Ansprüche vieler moderner naturwissenschaftlicher Ansätze überzogen sind und aus welchen Gründen rein empirische Naturzugänge, wenn sie holistisch überhöht werden, Kategorienverwechslungen begehen. Zecher unterliegt umgekehrt nicht der Versuchung, solchen Positionen unhinterfragt die Naturphilosophie Schellings als Beispiel einer ontologisch ausgerichteten Naturauffassung gegenüberzustellen, sondern stellt deren idealistische Überhöhungen ebenfalls in Frage. So kommt er zu einer differenzierten Position einer auch gegenwärtig vertretbaren und den Naturwissenschaften gegenüber eigenständigen *Naturphilosophie*, die versucht, einzelwissenschaftliche Ergebnisse zu integrieren, ohne darin aufzugehen.

Reinhold Esterbauer (Graz)

Pietro Addante, *La centralità della persona in Antonio Rosmini. Filosofia Etica Politica Diritto, Edizioni SPES, Milazzo 2000, 271 S.*

„Was fehlt den Menschen, wenn sie an solchem Unbehagen und unter so großer Beschweren in personaler, familiärer, sozialer und politischer Hinsicht leiden?“ (9) So formuliert Addante die zentrale Problemstellung des italienischen Philosophen und Theologen Antonio Rosmini (1797-1855), welcher sich im 19. Jahrhundert anschickte, das Christum vor den konkreten Herausforderungen der Moderne neu zu formulieren. Die Wurzel all dieser Probleme sieht Rosmini dabei letztlich in Defiziten der Anthropologie begründet, nämlich in der „Reduktion der Person zu einem Objekt der menschlichen Natur“ (217). Das „tiefergehende Verderbnis“ in der Praxis menschlichen Zusammenlebens wurzele direkt in der Vernunft des Menschen, in der „kranken Vernunft“ (10), welcher die „Zentralität der Person“ verlorenging (11; 21).

Rosmini versteht unter ‚Person‘ „ein substanzielles geistbegabtes Individuum, sofern es ein aktives, höchstes und unmitteilbares Prinzip enthält“ (25). In dieser Definition die Gefahr eines Psychologismus oder Dynamismus zu sehen, verkennt, daß Rosmini Bewußtsein und Willen ontologisch verankert: die Person vollzieht sich zwar in Relationalität, reduziert sich aber nicht darauf (25 f.). Sie ist eine subsistente „substanzielle Relation“, welche sich in der „inneren Seinsordnung“ begründet weiß und nicht an eine individuelle Entwicklung möglicher Relationalitäten gebunden ist (ebd.). In der ontologischen Begründung der Personalität liegt die moralische Dignität der Person, was in Rosminis Rechtsphilosophie zur Formel führt: „Die Person ist Recht“ (29). Die Person als „in sich selbst subsistentes Recht“ sieht also nicht im Bewußtsein ihren letzten Grund, sondern in ihrer ontologischen Konstitution, worin sie sich selbst auf Gott verwiesen sieht (30).

„Ontologische Konstitution“ des Menschen bedeutet für Rosmini der „Primat des substanziellen und fundamentalen Empfindens der Seele“ (*sentimento sostanziale*) vor der Körperlichkeit und vermittelt sich im „körperlichen Grundempfinden“ (*sentimento fondamentale corporeo*; 41 f.). Die beiden „Feinde“ des Menschen, welche auch letztlich zu den gesellschaftlichen „Krankheiten“ führen, bestehen in der Perversion dieser beiden Pole, Seele und Körper: im „kranken Gedanken“ und im Überhandnehmen der „sinnlichen Freuden“ gegenüber den geistigen (44). Um dagegen standzuhalten, empfängt die Person Kraft aus ihrer „vertikalen Dimension“; erst in der „übernatürlichen Anthro-

pologie“ (45) vollendet sich das Verständnis der Person in ihrer doppelten Dimension, „Sozialität“ und „Kreaturalität“ (152).

Der Mensch, der immer sowohl vom Instinkt als auch vom Willen geleitet ist, kann so dem instinktverdankten Irrtum eine „innere Energie“ entgegen setzen, welche ihn vor jeder nur „provisorischen Sicherheit“ bewahrt (47). Die Entpersonalisierung verneint die ontologische Verankerung von Rationalität und natürlichen Rechten und wird so zum Grund für alle Unruhen im sozial-politischen Bereich (49). Aus seiner ontologischen Gründung in der dreigliedrigen Modalität von Idealität, Realität und Moralität des einen Seins kann dem Menschen entsprechend auf dreifacher Ebene „Gewalt“ („violenza“) zugefügt werden: wenn er nämlich daran gehindert wird, Wahrheit, Tugend oder Glückseligkeit zu erlangen (49 f.). Sein Streben nach Wahrheit, Tugend und Glückseligkeit offenbart dabei die innere ontologische, moralische und soziale Konstitution des Menschen (51). Dabei sehen sich alle aktiven Prinzipien im Menschen unter jenes metaempirische Prinzip der Vernunft untergeordnet (53). In ihr hat der Mensch am Sein teil; er erfaßt das Sein in seiner die Vernunft erleuchtenden Wahrheit, so daß er diese in seinem Willen aktiv anzielen kann, wodurch ihm das Sein auch zum höchsten Gut wird. Sich in seinem Willen am Sein, seinem Gut auszurichten, darin besteht die Vervollkommnung der menschlichen Person (57 f.). Aufgrund seiner Vernunft wird der Mensch frei „zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen sich und Gott“ (Rosmini; 54). Nach Rosmini ist der Mensch gerade nicht Träger des autonomen moralischen Gesetzes (Kant), sondern sieht sich in Vernunft und Wille über die Endlichkeit hinaus letztlich auf Gott verwiesen. Dieser Gottesbezug bedeutet für den Menschen nicht eine selbstverleugnende Unterwerfung, sondern eröffnet ihm erst seine Freiheit, indem er ihm seinen wahren Grund und sein eigentliches Ziel zeigt, welche nicht in den Machbarkeiten einer endlich-subjektiv konzipierten Vernunft liegen können (63 f.).

Rosmini entwickelt ausgehend von der Person als subsistentem Recht einen „globalen Personalismus“, welcher die gemeinsame Mitte aller Lebensbereiche (Gesellschaft, Politik, Kultur usw.) bildet (79 f.). Nicht einmal Gott könnte sich über die menschliche Würde hinwegsetzen und den Menschen einzig als „Mittel“ gebrauchen, da die menschliche Person mit einem „göttlichen Element“ geadet ist: Gott ist deren Ziel, das göttliche Licht wohnt dem menschlichen Verstand inne, der Mensch ist Empfänger übernatürlicher Gaben (81). Der Mensch wird somit zu einer „mikrokosmischen

Schönheit“, indem er sich mittels seines Verstandes und seines Willens auf das Sein bezogen sieht und somit über seine Endlichkeit hinaus auf das unendliche subsistente Sein, Gott, verweist (82). Gleichzeitig bedeutet ein Ernstnehmen dieser Ausrichtung des Menschen auf das Übernatürliche für Rosmini auch die Ablehnung aller (politisch-gesellschaftlichen) Perfektionismen seiner Zeit. Rosmini erkennt die menschliche Natur als „unvollkommen und sündig“; jeder Absolutismus, welcher sich darüber hinwegsetzt, mündet aufgrund der Überschätzung der menschlichen Natur in den Despotismus. Der Despotismus zeichnet sich also für Rosmini nicht durch eine bestimmte politische Form aus, sondern durch eine philosophische Konzeption, die bezüglich des Lebens, des Sinnes der Welt, des Konzeptes der Person und der Gesellschaft selbst fehlgeht. Nur ein grundlegender Rekurs auf die Freiheit, die in der menschlichen Vernunft gründet, weiß dieser Ausartung politischer Herrschaft wirksam entgegenzutreten (88 f.). Jede Gesellschaft müsse folgerichtig auf den beiden Säulen des Gesetzes und der Einrichtung des *Politischen Tribunals*, des ‚demokratischen‘ Elements der politischen Philosophie Rosminis, beruhen. Beide dienen dazu, die Rechte der Person unter allen Umständen zu verteidigen (90-92). Hierbei ist auch der Einsatz Rosminis zur Verteidigung des Eigentums und der Freiheit der Kirche zu erwähnen (93).

Rosmini will den neuzeitlichen Ideologien eine grundlegende „Restauration“ des Konzeptes der menschlichen Person anheimstellen, welches den Menschen wieder von dessen Vernunftbegabung her verstehen lernt, worin er auch gleichzeitig über sich hinaus verwiesen ist: Das „Verstandeslicht“, welches in seiner rein formalen *Apriorizität* „göttlich“ ist – keinesfalls aber Gott selbst –, verdeutlicht die Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz Gottes und stellt somit den Übergang von der natürlichen zur übernatürlichen Anthropologie dar (101 f.).

Gegen alle neuzeitlichen Nationalismen bzw. staatstotalitaristischen Theorien spricht Rosmini pointiert von der „bürgerlichen Gesellschaft“ („società civile“), in welcher allein die Person den Mittelpunkt einnehmen darf; der Staat hat diesbezüglich nur intervenierende Funktion zum Schutz der persönlichen Rechte. Keinesfalls darf er in die ethische und religiöse Sphäre der Person eingreifen – letztlich postuliert Rosmini die „Gesellschaft ohne Staat“ (Campanini), welche nur vor dem Hintergrund des rosminischen Primats der Person verstanden werden kann (119). Staat ist für Rosmini hinsichtlich der Personalität des Menschen immer

nur eine sekundäre Notwendigkeit. So war es für ihn gerade die Französische Revolution, die dem Menschen seine Gottesebenbildlichkeit nahm, ihn spirituell-intellektiv entwesentlichte, m. a. W. entpersonalisierte. Sie konnte *per se* keinen Fortschritt erbringen und mußte letztlich in die Tyrannei münden (127-129). Für Rosmini sind innere Werte und natürliche Rechte mit dem Personsein unabhängig mitgegeben (129 f.; 132 f.), was er sowohl gegen den Sensismus seiner Zeit als auch gegen die Rechtsphilosophie des Christian Thommasius betont (133; 136). Durch die pointierte Herausstellung der Zentralität der Person hat Rosmini – Addante zufolge – einen „neuen katholisch-rosminischen Weg der Freiheit“ eröffnet, welcher in der Lage ist, die Freiheiten der Individuen und die Notwendigkeiten einer Staatsregierung zu vereinbaren. Aus seinem eigenen Ansatz heraus kann daher Rosmini weder mit dem Konzept eines „klassischen Liberalismus“ noch mit den Ausprägungen des „liberalen Katholizismus“ identifiziert werden (139 f.). Rosmini wendet sich gegen eine absolute Trennung von Staat und Kirche, v. a. auf gesetzgeberischem Gebiet, indem er Gesetze, welche gegen Kirche und Moral gerichtet sind, ablehnt (141). Hierin widerspricht er v. a. Hegel, welcher mit seinem Liberalismus des „nackten Willens“ das „Wesen selbst des Absolutismus“ propagiere (142).

Der Mensch ist Träger unveräußerlicher Rechte, wie es in der Menschenrechtsdeklaration der UN zum Ausdruck kommt. Wenn diese alle politisch-ideologischen Konzepte verwirft, die dem Menschen nicht gerecht werden, trifft sie dabei genau die Intention Rosminis (159 f.). Der spezifische Beitrag des Christentums zum Staat läßt sich dabei in der befreienden Kraft erkennen, welche der Gesellschaft ihr Ziel gibt (165 f.).

Rosminis Personalismus duldet kein nationalistisch-abgrenzendes Denken: ihm schwebte der Gedanke einer „universalen Gesellschaft“ vor. Das Konzept des Föderalismus ist für Rosmini stets auch von internationaler Bedeutung. Bemerkenswert weitreichende Gedanken stellt er diesbezüglich zu dem von der christlichen Tradition geprägten ‚europäischen Bewußtsein‘ an. Sein Denken erweist sich dabei von einer auch heute noch relevanten Aktualität, wenn er die internationalen Beziehungen zwischen den Staaten allein auf die unveräußerlichen Rechte der Person gründet sieht und nicht bereit ist, diese Rechte dem gegenseitigen Machtstreben der Nationen unterzuordnen (183).

Angesichts aller aufgezeigten gesellschaftlichen, politischen und sozialen Probleme ist „the-

rapeutische Arbeit“ nötig, eine „Rückkehr zur Verliebtheit zur Person“ (195). Die Solidarität zeigt sich dabei als der vielleicht einzige Weg, den Menschen vor Gewalt und Manipulation seiner Person zu bewahren (198). Rosminis Anthropologie läßt sich in ihrer Fundamentalität dabei auch für die Gegenwart fruchtbar machen: Für die heutigen Probleme wäre bei einer neuen Beachtung der Zentralität der Person ein großer Schritt getan (213).

Addante zeigt in diesem Buch die Aktualität der rosminischen Anthropologie auf, insbesondere in ihrer Bedeutung für das politische und juristische Denken. Dabei wird v. a. die Wichtigkeit einer ontologischen Fundierung der Anthropologie deutlich, welche es gewissermaßen ‚wiederzuentdecken‘ gelte. Hieraus erwachsen sowohl das gesellschaftskritische Moment als auch die bleibende Gegenwartsrelevanz der Anthropologie Rosminis. Da es dem Autor v. a. um das *Warum* einer ontologisch fundierten Anthropologie geht, behandelt er auch deren spezielle Grundlagen in der Ontologie Rosminis nur am Rande.

Markus Krienke (München)

Folkart Wittekind, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916) (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 113), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 270 S., ISBN 3-16-147301-9.

Die im Sommersemester 1999 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum angenommene Habilitationsschrift von Folkart Wittekind, die hier anzuzeigen ist, erfüllt ein Desiderat der bisherigen Forschung zur Theologie Karl Barths, indem sie dessen frühe Theologie im Problemkontext der Schule Albrecht Ritschls rekonstruiert. Hierdurch ergibt sich nicht nur ein perspektivisch erweiterter Blick auf die theologischen Anfänge von Karl Barth, sondern auch die Grundthese der Untersuchung, die darin besteht, daß Barth die Intentionen der Schule Ritschls mit veränderten Begründungen fort- und durchführt (2; 241). Barths während des Ersten Weltkriegs vollzogene theologische Wende stellt sich in dieser theologiegeschichtlichen Perspektive als eine immanente Selbstkritik der Ritschlschule dar, die mit einer grundsätzlichen Kritik an der der Schule von Ritschl eingeschriebenen ethischen Anbindung des Offenbarungsgedankens einher geht. Als untergründiges Problemzentrum der Theologie Ritschls

und der seiner Schüler macht Wittekind das unter neuzeitlichen Bedingungen problematisch gewordene Verhältnis von Glaube und Geschichte namhaft. Die kritische Sprengkraft, die diesem Verhältnis innewohnt, wird in den drei Teilen der Studie in Form einer Rekonstruktion der Entwicklung der Schule von Albrecht Ritschl (17-79) über Julius Kaftan (80-145) bis zu Karl Barth (146-252) dargestellt.

Unter dem Titel „Geschichtliche Offenbarung und ethische Bestimmung der Wahrheit“ rekonstruiert Wittekind zunächst die Intentionen der Theologie Ritschls an seinem frühen Aufsatz *Über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristentums* von 1861 (18-43), um diese dann systematisch anhand von dessen *Unterricht in der christlichen Religion* zu entfalten (43-75). Als grundlegendes Motiv der Theologie Ritschls zeigt sich hierbei eine eigentümliche Hegelrezeption, die an der individuellen Aneignung sowie dem individuellen Vollzug der allgemeinen Wahrheit interessiert ist. Ritschl verbindet den Hegelschen Gedanken der Selbstrealisierung des Absoluten mit einer Theorie der Individualität. Diese Konstellation, die in Ritschls Glaubensbegriff eingeht, erlaubt ihm, im Gegensatz zu seinem Lehrer Ferdinand Christian Baur, die Geschichte als notwendigen Ort der individuellen Aneignung und Realisierung der allgemeinen Wahrheit zu fassen. Die Wahrheit des Glaubens liegt damit nicht im Begriff des Absoluten, sondern in der geschichtlichen Offenbarung in der historischen Person Jesus von Nazareth. Glaube ist die nur geschichtlich zu realisierende Bestimmtheit des individuellen Vollzugs des Selbstbewußtseins durch die Idee des Guten. Dieser Vollzug ist dann so beschaffen, daß er selbst mit seiner Bestimmtheit identisch ist. Genau diese Einbeziehung der kategorialen Differenz von allgemeiner Bestimmtheit und individuellem Vollzug im Glaubensbegriff Ritschls zieht jedoch die Schwierigkeit nach sich, daß Ritschls Theorie der individuellen Aneignung und Realisierung der Wahrheit auf eine Abschaffung des Individuums hinausläuft. Die von Ritschl vorgenommene Konstellation von geschichtlicher Offenbarung und individuellem Glauben bleibt damit aporetisch.

Ritschls theologisches Programm, welches auf eine Individualisierung der christlichen Religion infolge der veränderten geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen am Ende des 19. Jahrhunderts zielt, wird von dessen Schüler Julius Kaftan weiter vorangetrieben. Dessen theologischem Modernisierungsprogramm ist der zweite Teil der Studie, „Geschichtliche Offenbarung und reflexive Innerlichkeit der Wahrheit“, gewidmet. Auch bei der

Rekonstruktion der Theologie Kaftans geht Wittekind so vor, daß er zunächst an dessen früher Arbeit *Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben* (82-107) die zentralen Momente des Glaubensbegriffs herausarbeitet und diese dann durch eine Rekonstruktion von Kaftans *Dogmatik* (107-143) vertieft. Als Grundzug des Glaubensbegriffs von Kaftan ergibt sich ein geschichtliches sittliches Selbstbewußtsein wahrer individueller Subjektivität, welches sich von den Hegelschen Momenten in Ritschls Glaubensbegriff gelöst hat. Im Gegensatz zu Ritschl wird dadurch die Individualisierung des Glaubensbegriffs verstärkt, jedoch so, daß mit Ritschl an den geschichtlichen Momenten des Glaubensbegriffs festgehalten wird. Die Geschichte ist nicht mehr der zwar über die individuelle Aneignung der Wahrheit laufende Prozeß der Selbstrealisierung Gottes, sondern der Prozeß des selbstdurchsichtig Werdens individueller sittlicher Personalität. Normativität und Geschichte bilden damit für Kaftan keinen Gegensatz, sondern werden miteinander verknüpft. Der geschichtliche Offenbarungsgedanke zielt geradezu auf ein Bewußtsein um die Geschichtlichkeit aller Normativität. Eine ethische Religion kann daher notwendigerweise nur als geschichtliche Offenbarungsreligion auftreten. Der christliche Offenbarungsbegriff mit seiner individuellen Zuspitzung auf den historischen Jesus und dessen ethischer Selbstdurchsichtigkeit ist jedoch nicht nur der Ausdruck der Geschichtlichkeit aller Normativität, sondern zugleich die Setzung der Norm der Geschichte. Deren individuelle Aneignung ist der Glaube als ethisches Personalitätsbewußtsein. Die von Ritschl in den Prozeß der Selbstrealisierung Gottes gelegte ethische Allgemeinheit wird damit von Kaftan in den individuellen Vollzug des wahren sittlichen Glaubens verlegt. Aufgrund der ethischen Existenz des Glaubens, die normativ und allgemeingültig ist, kann Kaftan an einer wahrheitsbezogenen allgemeingültigen Dogmatik festhalten. Denn diese ist nichts anderes als die Darstellung des christlichen Selbstbewußtseins.

Kaftan reformuliert die theologische Dogmatik im Ausgang von dem geschichtlich sich auslegenden individuellen Glauben. Die von diesem vorgenommene Individualisierung des Glaubensbegriffs wird von dem jungen Karl Barth noch verschärft. Dieser von dem frühen Barth vorgenommenen Radikalisierung des Glaubensbegriffs der Ritschlschule sowie der darin liegenden Sprengkraft geht Wittekind im dritten, umfangreichsten Teil seiner Studie unter dem Titel „Geschichtliche Offenbarung und Gottes Realisierung der Wahrheit“ nach. In einem ersten Teil re-

konstruiert Wittekind die systematische Anlage und Struktur eines von Barth 1911 selbstironisch als ‚System der Zukunft‘ titulierten Projekts einer mit hohen Ansprüchen versehenen Religionsphilosophie im Rahmen der dargestellten systematischen Problemkonstellation der Ritschlschule (153-209). Im Ausgang von der sich hierbei zeigenden systematischen Struktur von Barths früher Vorkriegstheologie wird dann in einem zweiten Teil Barths theologische Wende während des Ersten Weltkriegs in den Blick genommen (210-252). Auf diese Weise wird Barths theologische Wende als ein Prozeß verständlich, in dem die frühen Intentionen festgehalten und von ihren problematischen Konsequenzen gelöst werden.

Barths frühe Theologie zeichnet sich durch einen eigenständigen kritischen Anschluß an den Glaubensbegriff der Ritschlschule aus. Mit der Schule versteht Barth Glauben als wahres individuelles sittliches Selbstbewußtsein, und im Gegensatz zur Schule reinigt er den Glaubensbegriff von den in der Ritschlschule beibehaltenen historischen Bestandteilen. Hierin spiegelt es eine doppelte Position gegenüber dem theologischen Programm von Ernst Troeltsch. Troeltschs Kritik an den historischen Begründungsteilen der Theologie der Ritschlschule wird akzeptiert und durch eine strikt individualitätstheoretische Begründung von Normativität überboten. Als grundlegende Intention von Barths früher Theologie kommt damit eine transzendentalphilosophisch begründete Theorie individueller Gewißheit in den Blick (157), die Troeltschs historistische Kritik an Normativität durch eine eigentümlich verfaßte transzendentalphilosophische Religionstheorie zu unterlaufen bemüht ist. Aus diesem Grunde faßt Barth Religion als eine eigenständige Vollzugsform individuellen Bewußtseins auf, die ihren Ort zwar nicht in der transzendentalphilosophisch zu analysierenden Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins hat, wohl aber in der kontingenten individuellen Realisierung dieses so verfaßten Bewußtseins. Dieser eigentümliche transzendentalphilosophische Rahmen der Religionstheorie von Barth erlaubt es diesem, die Begründung von Normativität in die individuelle Realisierung des Glaubens zu verlegen. Denn die Realisierung des Bewußtseins geschieht im Bezug auf die als regulative Idee gefaßte Wahrheit des Bewußtseins selbst.

Diese Konstellation, Anbindung des sittlich-allgemeinen Guten an die individuelle Realisierung des Guten, kommt mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs und dessen unterschiedlichen theologischen Deutungen in die Krise. Diese Deutungen des Krieges machten Barth nämlich deutlich, daß das

von ihm bislang favorisierte Zuordnungsmodell von sittlich-allgemeinem Gotteswillen und individueller Realisierung des Guten nicht immun sei gegenüber unterschiedlichen Instrumentalisierungen. Die Konsequenzen, die Barth hieraus zieht, führen dazu, daß er auf den Gedanken der Realisierung des sittlich Guten zwar nicht verzichtet, sondern dieses so verändert, daß er nun als Implikat der absoluten Forderung selbst verstanden und damit von der individuellen menschlichen Realisierung gelöst wird. Die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* wird gleichsam mit der Dialektik zusammengenommen, so daß Barth die These vertritt, daß sich der kategorische Imperativ selbst realisiert. Es wird damit Ritschls Grundgedanke der Selbstrealisierung Gottes in modifizierter Form aufgenommen und gegen die Ausgestaltung des Glaubensbegriffs der Schule kritisch zur Geltung gebracht.

Wittekinds Studie zur Entwicklung des Glaubensbegriffs der Ritschlschule besticht durch ein hohes Maß an systematischer Geschlossenheit. Durch die herausgearbeitete ethische Anbindung des Glaubensbegriffs der Schule, in deren Zusammenhang Barth gestellt wird, ist bei der Deutung der Theologie des frühen Barth die unfruchtbare Diskussion um eine theoretische Gotteserkenntnis sowie über die Rolle von Barths Sozialismus für die Umgestaltung seiner Theologie während des Ersten Weltkriegs verlassen. Freilich bleiben auch Fragen. Diese hängen zusammen mit der Askese, welche sich der Verfasser gegenüber einer Kritik an den von ihm rekonstruierten Positionen auferlegt hat (258). So bleibt es schließlich unklar, wie der von Ritschl in Anspruch genommene Gedanke Hegels von einer Selbstrealisierung des Absoluten, der nicht eigens in einer Theorie des Absoluten expliziert wird, mehr sein soll als eine vorkantische Form des Denkens (58). Ähnliches gilt für Barths eigentümliche Form einer transzendentalphilosophischen Religionstheorie, die lediglich in ihrer Funktion herausgearbeitet wird, deren innere Konsistenz jedoch unerörtert bleibt. Und schließlich scheint die Bedeutung Hermann Cohens für die Entwicklung der Theologie Barths unterbestimmt zu sein, wenn man sie lediglich als „Hintergrund“ (167) einstuft. Dieser Fragen ungeachtet, wird die Barthforschung die Studie mit Gewinn lesen.

Christian Danz (Jena)

Martin Laube, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert* (= Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 85), Verlag Walter de Gruyter, Berlin, New York 1999, 498 S., ISBN 3-11-015456-0

Der Autor, der mit diesem Werk seine überarbeitete Dissertation vorlegt, bemerkt einleitend: „Seit ihren ersten Anfängen steht die christliche Theologie vor dem Problem, die *besondere* Gestalt der in Christus ergangenen Offenbarung Gottes mit dem Anspruch ihrer *allgemeinen* Geltung auszugleichen zu müssen. Bereits die Formierung der christlichen Theologie überhaupt geschieht im Zuge der Aufgaben, die Wahrheit des christlichen Glaubens im Medium des – griechischen – Begriffs auszusagen und so in einer universalen Reichweite dazutun“ (1). In immer neuen Anläufen hat sich die christliche Theologie bemüht, ihr Verhältnis zu den Ansprüchen von Philosophie und Wissenschaft zu klären. Ein beachtlicher Beitrag zur neuesten Diskussion im Rahmen der analytischen Philosophie ist das von Laube verfasste Buch. Dabei geht es entscheidend um diese eine Frage: Lässt sich im Feld der analytischen Religionsphilosophie ein Ansatz feststellen, der geeignet ist, das Problem des Verhältnisses von theologisch vertretener Eigenständigkeit und faktisch vorfindlicher Besonderheit des christlichen Glaubens zu bewältigen?

Nach einer den Wiener Kreis charakterisierenden Partie gibt der Verfasser Skizzen des Denkens von Willard van Orman Quine, Michael Dummett und Donald Davidson. Namentlich der letztere vertritt die Auffassung: Sprachliches Verstehen kann nur unter der Voraussetzung eines vorgängig geklärten Wahrheitsverständnisses möglich sein. Die Unterscheidung von wahr und falsch stellt die nicht hintergehbare Grundlage dar, welche überhaupt erst Interpretation und Verstehen sprachlicher Äußerungen ermöglicht. Gerät die religiöse Rede unter dies Sprachverständnis, so sollte sie sich auf die irreduzible Selbständigkeit von Religion überhaupt berufen. Doch selbst wenn es möglich sein könnte, die Eigenständigkeit von Religion konsequent von innenher darzutun, kann man der Frage nicht ausweichen, ob es sich im Falle von Religion um ein ontologisch gesichertes Phänomenfeld handelt.

Laube beleuchtet die Anfänge der analytischen Religionsphilosophie und arbeitet hierbei die Typen von Religionskritik heraus: Den verifikationistischen Typus Alfred J. Ayers mit seinen weitreichenden religionsphilosophischen Konsequenzen, den falsifikationistischen Typus Antony Flews mit

Unterabschnitten über den interpretativen Holismus John Wisdoms, den sprachphilosophischen Rahmen und die religionsphilosophischen Konsequenzen sowie schließlich Richard B. Braithwaites nonkognitivistische Antwort auf die empiristische Religionskritik.

Der Autor behandelt die epistemische Wende in der analytischen Religionsphilosophie und das sich verschärfte Problem der religiösen Eigenständigkeit. Er tut dies in einer Skizze der analytischen Epistemologie und spricht von der kognitiven Sinnhaftigkeit bis hin zur epistemischen Rechtfertigung religiöser Aussagen.

Die Geschichte der analytischen Religionsphilosophie stellt sich als eine Verfallsgeschichte dar, die mit der Reduktion religiöser Aussagen auf den bloßen Anwendungsfall eines allgemeinen Sprachbegriffs auch die Sache des Glaubens selbst einem ihr unangemessenem externen sprachphilosophischen Paradigma ausgeliefert hat. Demgegenüber ist es erforderlich, das Phänomen religiöser Rede so zu erfassen, dass es in seiner internen Eigenständigkeit gegen die Ansprüche eines allgemeinen Horizonts von Sprachlichkeit und Rationalität zur Geltung kommen kann.

Es folgen die drei großen Hauptkapitel des Buches über Alvin Plantinga, Ingolf U. Dalferth und Ludwig Wittgenstein.

Plantingas nichtklassischer Fundamentalismus entfaltet sich auf der Suche nach der „proper basicity“ im Sinne epistemologischer Legitimation des christlichen Glaubens und vollendet sich in der „virtue epistemology“.

Nach Laube scheitert der Ansatz Plantingas. Ihm gelingt es nicht, die religiöse Eigenständigkeit zu explizieren, ohne dabei nicht immer schon einen allgemeinen sprachphilosophischen oder epistemologischen Rahmen in Anspruch zu nehmen.

Ingolf U. Dalferths Thematik bzw. Frage nach der Komplementarität von Religiosität und Sprachlichkeit religiöser Rede bzw. deren Vermittlung führt von der Propositionalität christlicher Rede zu deren eschatologischer Verifikation. Die kritischen Einwände Laubes an die Adresse Dalferths lassen sich so zusammenfassen: Er bleibt einem realistischen Ansatz gegenüber von Sprache und Welt verhaftet, ohne diese Voraussetzung als eine epistemologisch folgenreiche Grundoperation zu erkennen. Laube nennt das Ergebnis seiner Beurteilung: Die intendierte religiöse Eigenständigkeit erweist sich bei Plantinga ebenso wie bei Dalferth als grundsätzlich von Gnaden einer vorausgesetzten Allgemeinheit. Diese strukturelle Aporie versuchen beide sodann in einer Weise zu

kaschieren, dass sie die zunächst explizit angesetzte Differenz von religiöser Eigenständigkeit und sprachlicher Allgemeinheit unter der Hand wieder einziehen. An die Stelle der epistemologischen Fundierung des Theismus bei Plantinga tritt eine theistische Epistemologie, an die Stelle der rationalen Rechenschaftspflichtigkeit der religiösen Rede von Gott bei Dalferth die These einer eschatologischen Selbstbewahrheitung Gottes.

Bei Dalferth bleibt die Begründung christlich-religiöser Rede grundsätzlich auf das vorgängige eschatologische Handeln Gottes bezogen. Letztlich geht die Aufgabe der Verifikation christlich-religiöser Rede auf Gott selbst über, indem dieser durch das Heraufführen seines Reiches die vom christliche Glauben gewusste und als wahr behauptete Geschichte verifiziert.

Ludwig Wittensteins Denken in seinem religionsphilosophischen Bezug zur Sprachanalytik ist für Laube von besonderer Bedeutung. So spitzt sich denn das umfangreiche Buch in den letzten 150 Seiten auf Wittgenstein zu, der sowohl in seiner frühen wie in seiner späten Phase dargestellt wird. Der Leser erfährt Wesentliches über die sprachlogische Kritik der Philosophie im Tractatus wie ebenfalls über den Bezug von Religion und Ethik unter den Abschnitten zur Kritik der Religion. Zugleich finden sich erhellende Betrachtungen über die vorgängige Vermitteltheit von Ich und Welt sowie über das Mystische. Beim späten Wittgenstein erfahren wir zunächst das Wissenswerte über den Umbruch in dessen Denken unter den Themen von der Sprachkritik bis zur Sprachübersicht. Der kritisch-funktionale Charakter der Spätphilosophie wird dargetan mit Erläuterungen der Unbegründbarkeit und Unhintergebarkeit des sprachlichen Weltbezugs sowie zu Sprachspiel, Grammatik und Lebensform. Der Abschnitt zum Ausklang unter dem Titel „Die Religion“ ergibt nochmals eine Zuspitzung und Aufgipfelung dieses vorzüglichen Buches. Laube beschließt seine Betrachtungen mit folgendem. Die an Wittgenstein anschließende und über ihn hinausgehende Aufgabe wird lauten: Es gilt Religion mit ihren Orientierung vermittelnden Bildern wieder so zu präsentieren, dass erneut Lebensgestaltung möglich wird. Dieser Transfer aber geschieht nicht außerhalb der „überwachenden“ theologischen Reflexion, wie dies in randgruppenmäßigem bis sektiererischem Verhalten sogar postuliert wird. Die theologische Reflexion, befreit von ihrer einstigen Aufgabe, religiös-metaphysische Systemansprüche einzulösen, gewinnt nun eine eminent praktische, dem Gemeindeleben dienliche Funktion, nämlich in der dauernden Überprüfung der Adäquatheit des Bildes mit seinem Weisungs-

scharakter an die lebensweltliche Wirklichkeit der Existenz des Einzelnen.

Hans-Jürg Braun (Zürich)

Reinhard Mehring, Thomas Mann. Künstler und Philosoph, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, 233 S., ISBN 3-7705-3589-8.

Thomas Manns Werk ist längst keine Domäne mehr, auf der sich ausschließlich Germanisten tummeln. Die angestammte Deutungshoheit der Literaturwissenschaft hat sich parzelliert und wird doch von Psychoanalytikern, Religionsphänomenologen, Sozialhistorikern und Kulturtheoretikern jeweils möglichst exklusiv in Anspruch genommen. Was ist also davon zu halten, wenn nun ein Buch auf den Markt kommt, das Mann im Untertitel explizit als „Künstler und Philosophen“ ausweist? Macht da eine weitere, im Kampf um des berühmten Buddenbrookischen Bären Fell ins Hintertreffen geratene Disziplin ihre partikularen Deutungsinteressen geltend, nämlich die akademische Philosophie, die womöglich darauf aus ist, all die Stellen im Mannschen Œuvre, an denen philosophische Themen verhandelt werden, als Schlüsselstellen auszugeben, von denen aus man dieses Œuvre einzig und allein angemessen verstehen könne? Reinhard Mehring liegt mit seinem neuen Buch nichts ferner, als partikulare Deutungsinteressen zu verabsolutieren und die akademische Philosophie zur wahren Sachwalterin Mannscher Anliegen zu nobilitieren. Aber er gebietet der einzelwissenschaftlichen Verzettelung der Mann-Forschung Einhalt, indem er ein allgemeines, mit Fug und Recht „philosophisch“ zu nennendes Grundanliegen von Manns Schaffen herausarbeitet, nämlich den „dichterischen Erkundungsversuch des ‚Problems der Humanität‘“ (11). Manns Werk erhebt einen „metaliterarischen Geltungsanspruch“, den Mehring als tentativ bleibende Antwort auf die „Frage nach den humanen Möglichkeiten und den historisch-politischen Bedingungen eines moralisch verantwortlichen und gemeinschaftlich guten Lebens“ (12) zu lesen vorschlägt. Nicht nur eine individualethische Perspektive möchte Mehring Manns Schreiben also abgewinnen, sondern ebenso eine politische (die es vielleicht hätte angeraten sein lassen, das Buch mit „Künstler, Politiker und Philosoph“ zu untertiteln). Gegen die landläufige Nivellierung von Manns Belehrungsabsichten in (namentlich psychoanalytisch eingefärbten) sekundärliterarischen Sprachspielen rückt Mehring das dem Mannschen Werk zugrundeliegende Konzept ästhetischer Erziehung wieder ins rechte Licht

und entgeht so zugleich der Gefahr, dieses Werk (wie Richard Rorty den *Doktor Faustus*) auf The- sen-Belletristik zu reduzieren und genuin literari- sche Aspekte unberücksichtigt zu lassen. Selbst das den kritischen Leser zunächst misstrauisch stim- mende, weil allzu modisch klingende Wort vom „gelingenden Leben“ (14), dessen Verwirklichung und Verfehlung Mann in seinen literarischen Schöpfungen erkunde, bekommt in Mehrings Stu- die seinen guten Sinn: Sie verfolgt die Gestaltun- gen gelingenden und misslingenden Lebens zu- nächst in den Künstlerfiguren der Mannschen Novellistik, geht dann über zur Thematisierung gesamtgesellschaftlicher Möglichkeitsbedingungen solchen Lebens in den großen Romanen und nimmt schließlich im letzten Hauptteil Manns publizisti- sche Stellungnahmen als „Exempel politisch-phi- losophischer Selbstverantwortung einer Lebens- führung“ in den Blick.

Diese sachlich gerechtfertigte Dreiteilung von Mehrings Buch hat freilich den Nachteil, dass sie in der Erörterung jener Schriften gipfelt, die ge- meinlich als Manns ephemerste Produkte gelten, in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in den Es- says und Vorträgen zur deutschen Republik und schließlich gegen den Nazismus. So viel Mehring aus diesen Texten auch an politisch-philosophi- schem Gehalt zu extrahieren versteht, so wenig findet er darin doch eine durchgängig kohärente politische Theorie, was ihn denn auch veranlasst, freimütig Korrekturen vorzuschlagen, die kaum von pietätvollem Respekt vor dem Klassiker ge- trübt werden (z. B. 171, 174 ff.). Der Leser fragt sich dabei, ob das Mannsche Politisieren intellektuell tatsächlich mit dem eigentlich literarischen Werk schritthalten kann und deshalb nicht besser bloß als Appendix zu den großen Romanen untersucht worden wäre, insofern nach Mehrings eigener Dia- gnose Manns philosophische Erziehungsabsichten als ästhetische ihren eigentlichsten Ausdruck fan- den. Folgte für Mann tatsächlich das politische Handeln so nahtlos aus der in fiktionalen Kontex- ten thematisierten Individualethik, ja war gar de- ren Übersteigerung? Oder handelt es sich da um ein aristotelisches Konzept, das Mehring an das Mannsche Werk, das er „problemgeschichtlich im- manent“ (15) rekonstruieren möchte, von außen heranträgt? Wie immer man diese Fragen beant- wortet, ist doch offenkundig, dass es Mehring mit Hilfe seiner Dreiteilung gelingt, das gesamte Schaf- fen des Dichters philosophisch auszulegen und in einer Gesamtschau zu integrieren, die in der ge- genwärtigen Mann-Forschung kaum ihresgleichen hat. Vielleicht ist es dieser fast schon altmodisch anmutende Mut zur Gesamtschau, der manchen

germanistischen Rezensenten gegen Mehrings Buch geradezu aufgebracht hat: Es scheint sich nicht mehr zu schicken, einem Dichter eine meta- literarische und erst noch begrifflich reflektierte Wirkungsabsicht zuzuschreiben. Doch Mehring legt schlüssig dar, dass Mann entgegen der Voten damaliger Kritiker keineswegs ein „unwissender Magier“ (223) war – ein Befund, der offenbar auch heutigen Kritikern noch schwer verdaulich ist.

An Mehrings Arbeit ist vor allem auch die Si- cherheit zu rühmen, mit der sie die sorgfältige, ge- naue, aber nie geschwätzige Einzelinterpretation der Mannschen Schriften am Grundproblem re- flektierter Ethik und Politik orientiert, ohne das Einzelne von vornherein systematischen Einge- meindungen zu unterwerfen. Schon in Manns frü- hen Novellen erscheint die Literatur „als ein phi- losophisches Medium, das die Totalität aller menschlichen Standpunkte exploriert“ (22), wobei diese Texte zunächst einmal Erfahrungen des Scheiterns fokussieren, die wiederum die Unab- dingbarkeit bewusster und selbstbestimmter Le- bensgestaltung nahelegen, ohne dass eine solche schon das Glücken des Lebens garantieren könnte. Der Künstler als Bürger, von dem bekanntlich nicht nur *Tonio Kröger* handelt, bietet Mann weder in der Literatur noch im Leben Gewähr für solches Glük- ken, was sich sehr deutlich in den von Mehring bei- gebrachten Zeugnissen für Manns Selbstzweifel am Vorabend des Ersten Weltkrieges abzeichnet. Der Krieg selber sollte dem Schriftsteller schließ- lich den Ausweg aus der künstlerischen Krise eröff- nen (35). Freilich wird Mann darüber nicht zum unheilsschwangeren Propheten letzten, existen- tiellen Ernstes: Das immer wieder aufgenommene *Felix-Krull*-Projekt verdeutlicht gerade, dass Le- bensführung „nicht nur ‚schwere und strenge Auf- gabe‘ ist, sondern dabei auch spielerische Erfüllung eines Identitätstraums sein kann“ (65), die wieder- um für alle ironischen Fiktionalisierungen offen ist. Demgegenüber führt Mehring den Verfall der Familie in den *Buddenbrooks* auf die Unfähigkeit der einzelnen Familienmitglieder zurück, ihre indi- viduellen Glücksansprüche zu verwirklichen, bei gleichzeitigem Fehlen des Gespürs „für die großen Zukunftsfragen“ (80). Die Einbettung in die poli- tisch-historischen Zeitkontexte spielt eine womög- lich noch größere Rolle für den *Zauberberg*, dem Mehring eine platonisch-erotische Konzeption der Erziehung zugrundeliegen sieht. Da kann sogar Hans Castorp selbst „als Philosoph“ (90-92) auftre- ten. Ihr Herzstück hat die Untersuchung im *Doktor Faustus*, dessen Bedeutung Mehring nicht allein in Manns Verhältnisbestimmung zu Tradition und Avantgarde findet: „Während Adrian [sc. Lever-

kühn] eine expressive Selbstauflösung der Kunst anstrebt, hält Mann am Werkbegriff der Tradition fest.“ (112) Die Werke des Tonsetzers Leverkühn, der als „aktiver Nihilist“ und „Konservativer Revolutionär“ (109) gekennzeichnet wird, seien in ihrer Entwicklung als Parodie der neuzeitlichen Metaphysik angelegt, insofern sie „hinter die Physikotheologie und Kosmologie auf eine neue Apokalyptik“ (115) drängten. Gerade diesen Rückgang mache Mann selbst nicht mit, sondern unterstreiche in der *Entstehung des Doktor Faustus* seine Distanz zu Leverkühns Kunst- und Lebensauffassung, indem er darauf beharre, „dass Dichtung ihre Orientierungsfunktion nur dann erfüllen kann, wenn der Ernst des Lebens nicht mit dem Spiel der Kunst verwechselt“ (118) werde. Wie aber steht es um die politische Dimension des *Doktor Faustus*? Auch da bringt Mehring Manns Diagnose treffend auf den Punkt: Die Bosheit der deutschen Politik liege in ihrem Willen, sich um der eigenen Größe willen von der Welt zu isolieren. Am Moralismus des Romanciers bleibt bei alledem kein Zweifel: „Mann rekonstruiert handlungsleitende nationale Mythen nicht nur, sondern kritisiert sie auch. Weil der Faust-Mythos damals akteursintentional noch ein nationales Deutungsmuster ist, kann die historisch-politische Aufklärung den Weg einer solchen mythopolitischen Destruktion wählen.“ (125)

Vergleichbare Wege der Neutralisierung mythischer Zumutungen in humanistischer Absicht beschritt Mann, so ließen sich Mehrings Ausführungen zum Faust-Roman ergänzen, auch später noch im *Erwählten*. Der „Humanisierung des Mythos“ sollte aber vor allem auch die *Joseph-Tetralogie* dienen, die nach Mehring den Mythos „als moralisch-politische Lehre“ (133) reformuliert. In Josephs politischem Handeln als ägyptischer „Herr des Überblicks“ erkennt Mehring Züge wilhelminischen Paternalismus' und stellt fest, dass Mann „sein Bekenntnis zur Demokratie künstlerisch niemals“ (146) einhole. Dieses Bekenntnis legt der Schriftsteller in seinen essayistischen Arbeiten nach allerlei Irrungen und Wirrungen in den letzten Lebensjahrzehnten rückhaltlos ab. Mehring schließt dieses disparat erscheinende Schrifttum in seiner inneren Entwicklungslogik auf, die selbst die *Betrachtungen eines Unpolitischen* neu zu lesen lehrt. Mehring politikphilosophischen Kern sieht er in der These, „dass ein angemessener Politikbegriff nicht von der Demokratisierungsparole her bestimmt werden kann“ (174f.). Auch in den folgenden politischen Äußerungen Manns bleibt die Staatsformenfrage lange unentschieden, bis er sich schließlich doch zum „Vernunftsrepublikaner“ wandelt, der im Kampf gegen den Nationalsozialis-

mus seine politische Berufung findet, ohne nach dem Zweiten Weltkrieg als politischer Publizist noch weiter in Erscheinung zu treten. Gerade Manns Engagement ist Mehring in seinen Schlussüberlegungen Beleg für die philosophische Dignität dieses Lebens-Werks, die er in der „Exemplifizierung einer Lehre durch ein Leben“ (226) beglaubigt sieht. Man darf zwar bezweifeln, dass derlei existentielle Exemplifizierung für das Philosophendasein konstitutiv ist. Aber darin liegt wohl gerade die sokratische Pointe dessen, was Mehring bei Mann an philosophischer Substanz entdeckt.

Andreas Urs Sommer (Greifswald)

Jürgen Große, *Aus Zeit und Geschichte*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2000, 139 S., ISBN 3-89783-183-X.

Die Situation der Geschichtsphilosophie in Deutschland ist merkwürdig. Als Spezialdisziplin der Philosophie schon lange von den Lehrstühlen vertrieben, ist sie am ehesten noch in sozial- oder literaturwissenschaftlichen Seminaren geduldet. Mit dem transatlantischen Boom der Geschichtstheorie bzw. der „Metahistorie“ um 1980 erlebte sie zwar eine partielle Rehabilitation. Das geschah z. T. unter expliziter Hinwendung zu Klassikern des deutschen Historismus und seiner Philosophen. Eine Fülle von Monographien und vergleichenden Studien über Dilthey, Droysen und Hegel war typisch dafür. Doch schien auch diese, in Deutschland verspätet eingetroffene Renaissance eines theoretischen Nachdenkens über Geschichte bei genauerem Hinsehen eine spezifische Form von Sonderswegskomplex zu bezeichnen. Was im Ausland oft unbefangen als „Philosophie der Geschichte“ rezipiert wurde, etwa die großen theoretischen Studien von Jörn Rüsen und Kurt Kluxen, verdankte seine inländische Wirkung ja gerade dem Anspruch, gewisse Entwicklungen der englisch- und französischsprachigen Theorieentwicklung nachzuholen. So übernahmen nicht wenige Arbeiten mit traditionellem geschichtsphilosophischen Fokus (Teleologie- und Wertproblem, Kausalität/Intentionalität, „Verstehen“, Ereignis und Struktur, Ereignis und Prozeß usw.) von der anglo-amerikanischen, analytisch gewendeten „Philosophy of History“ das gute Gewissen, als Metawissenschaft eben doch Geschichtswissenschaft (und nicht –philosophie) zu sein. Der frankophonen Literatur zum Geschichtsthema aus dem Umkreis von Existenzphilosophie und Phänomenologie war umgekehrt das Schicksal beschieden, mit Genealo-

gien im deutschen Geschichtsdenken konfrontiert zu werden, was als so originelle wie fragwürdige Leistung die gattungsmäßige Unschärfe vieler einschlägiger Arbeiten „zwischen Literatur und Philosophie“ übrigließ (allseits akzeptierte Ausnahme: Ricoeurs *Temps et récit*).

Am ehesten überlebte die Geschichtsphilosophie im Zeichen der Universalhistorie und einer zugehörigen induktiven Metaphysik der Weltgeschichte, wie sie unausgesprochen viele komparative Forschungen begleitete. Gewissermaßen als Gegenpol dazu rangiert die Zuspitzung von geschichts- auf existenz- und zeitphilosophische Fragestellungen, wie ja schon in den 1920er Jahren „Geschichtlichkeit“ hier, „Morphologie der Weltgeschichte“ da die äußersten Grenzen theoretischer Beschäftigung mit Zeit und Geschichte markierten. Für dieses eine Extrem nun gibt die Anthologie *Aus Zeit und Geschichte* des Regensburger Philosophen und Historikers Jürgen Große ein merkwürdiges Beispiel. Große ist zuerst mit Arbeiten zu Jacob Burckhardt und zur morphologischen Tradition des Geschichtsdenkens hervorgetreten (*Typus und Geschichte*, Köln u. a. 1997; *Phänomen-Erkenntnis*, Stuttgart 2001), mit einiger Verallgemeinerung gesagt: zu Problemen einer Kritik des „historischen Bewußtseins“ durch dessen Außenseiter. Aus dieser durchaus akademischen, auch methodisch oft traditionellen Publizistik zwischen Philosophie und „Intellectual History“ fällt *Aus Zeit und Geschichte* heraus. Das Büchlein besteht aus fast einhundert Einzelkapiteln, die, manchmal nur eine halbe Seite umfassend, Dutzende Sätze und Fragmente gruppieren. Für die Gliederung sind zweifellos formal-stilistische Prinzipien bestimmend gewesen (an- und abschwellende Länge der Sätze, Perspektiv- bzw. Personenwechsel wie in den letzten vier Kapiteln, überschrieben: „Man“, „Ich“, „Wir“, „Sie“). Doch mag die Feinanalyse einer literaturkritischen Rezension überlassen bleiben. Hier soll nur interessieren: Was bildet den thematischen Fluchtpunkt dieser sprachlich gewiß eleganten Einzeltexte? Vielleicht kommt man auf das strukturelle Problem der Textsammlung am direktesten, wenn man sich von ihrer vorherrschenden Terminologie leiten läßt. Der Vf. bevorzugt Sprach- und Begriffsbilder der Wahrnehmung, namentlich der visuellen („Historische Sicht“, „Historischer Blick“ usw.), er bewegt sich sozusagen diesseits des linguistic turn zur Analytischen Geschichtsphilosophie. Die Verhaftung des Philosophierens über Geschichte in bewußtseinsphilosophischen Kategorien war nun aber typisch für den Historismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, dessen grundlegende Problemsituation das Buch in *einem* Punkt teilt. Es ist

die Zweideutigkeit des „Sehens“ als eines empirischen und kategorialen Sachverhalts, die der klassische Historismus ja in Rückbezug auf Symbolenken vornehmlich Goethischer Art harmonisierte. Dieser Zweideutigkeit entspricht die Doppelzügigkeit vieler Problemabhandlungen zur zeit- und geschichtsphilosophischen Thematik. „Zeit“ figuriert als Basis des geschichtlichen Verstehens wie umgekehrt als kleinste Erfahrungseinheit der Geschichte. Im Zeichen der „Gegenwart“ gibt das eine auf das andere den Blick frei. Das Verhältnis von „Zeit“ und „Geschichte“ ist also ein indirektes, das Denken des einen verdeckt die Erfahrung des anderen („Geschichte, Parodie der Zeit“, S. 14). Der methodologische Ausgangspunkt für derlei im einzelnen sehr verzweigte Gedankengänge scheint die bekannte augustinerische Schwierigkeit mit der Denkbarkeit von „Zeit“ zu sein, die sich nur indirekt einem theoretischen „Blick“ zeigt (S. 10 ff.). Das ist nun übertragen auf die Problematik des Begreifens geschichtlicher Bewegtheit überhaupt. Der Vf. löst das fast immer in Dichotomien auf. Es sind grundsätzlich zwei Einstellungen auf geschichtliche Zeit möglich, die man aber nie gleichzeitig einnehmen kann, die jedoch irgendwie zusammenhängen („Anderes und Veränderung“, „Vergangensein und Vergehen“, „Geschehenes und Geschehen“ lauten die Überschriften der einführenden Kapitel). Mit der vorgeschlagenen Methode eines Positionswechsels zwischen gleichberechtigten Perspektiven, die aber doch einen Fluchtpunkt in Figuren der Verschränkung bewahren, ist zweifellos eine Nähe bzw. Neigung zu bestimmten Modellen der idealistischen „Identitätsphilosophie“ spürbar (beispielhaft hierfür scheint dem Rez. der Text: „Die Macht der Verhältnisse“, S. 6 ff.).

Von solchen systematisch starken Passagen kommt man aber an den Punkt, mit dem auch der wohlmeinende Leser Schwierigkeiten hat. Denn eigentlich liegen hier zwei Bücher vor. Das eine behandelt eine Grundstruktur des Philosophierens über Geschichtszeit selbst, ablesbar schon an den polarisierenden Überschriften. Der Vf. stellt dabei weder eine Philosophie der Geschichte noch der Zeit vor, sondern er zeigt, wie sich welche Aspekte von Zeit und Geschichte darstellen, wenn man bestimmte kognitive oder existenzielle Situationen bezieht (eine Wahlverwandtschaft zu David Carrs *Time, Narrative, and History* schimmert manchmal durch). Der Vf. interessiert sich nur für zwei: Geschichte als Vergangenheit und Geschichte als ein Wissen vom Vergehen, die er in unzähligen Varianten wiederholt und auf soziale, ethische, psychische u. a. Sachverhalte bezieht. Man kann das durchaus als Reverenz an den frühen Historismus,

an Geschichte als „Vergangenheitswissenschaft“ (Koselleck) lesen. Aus der Bescheidung aufs Retrospektive resultiert wohl auch der pessimistische, manchmal vielleicht ironisch gedämpfte, aber doch stets irgendwie resignative Grundton.

Die Vorliebe für den Ohnmachts- und Widerfahrnis-Aspekt des „Geschichtlichen“ ist evident, wengleich derlei systematisch stringent abgehandelt wird: „Das Historische und das Nichthistorische“ (S. 51), „Schwermut und Trauer“ (S. 80), „Historische Schwäche“ (S. 55) sind typisch dafür. Der Abstraktionsgrad verhindert, daß hier Assoziationen mit geschichtsphilosophischer Enttäuschungssayistik, linker Melancholie, Poesie des Scheiterns u. dgl. aufkommen. Am ehesten fühlt man sich an den ahistorisch über Geschichte reflektierenden Stil von Kierkegaards Tagebüchern erinnert, im weiteren an Sartres zweideutiges Verhältnis zur Historie, das Leonard Krieger in einem großartigen Buch beleuchtet hat.

Die basale Dualität von „Vergangensein und Vergehen“ (S. 3) ist durchaus konsequent ausgeführt, über viele Kleinkapitel verteilt – und hierin liegt genau der Grund, warum es dieses Buch dem Leser, vielleicht unnötig, schwermacht. Es gibt nämlich noch ein zweites Buch, das aus der Reihung der Sätze besteht, sachlich sicherlich oft zusammenhängend, aber doch den argumentativen Kontext durchbrechend. Man kann zwar erkennen, daß alles vom selben Autor stammt, aber nicht immer, warum es durchaus in ein Buch passen mußte. Manche der Sätze und Fragmente haben aphoristischen Charakter und sind einprägsam in ihrem lakonischen Witz (wie gleich der allererste: „Man hat die Vergangenheit, die man verdient.“), andere wieder scheinen lediglich zur Illustration von vortheoretischen Bewußtseinslagen formuliert zu sein (das ganze Kapitel über „Gerede; Geschichte“ z. B.). Der Wechsel zwischen dem oft apodiktischen Ton vieler Sätze und der im Gesamttopos überwiegenden skeptischen, analytisch-deskriptiven Haltung irritiert. Sicherlich läßt sich eine Folge von Aphorismen nicht in derselben Weise lesen wie ein argumentativer Fließtext.

Das soll kein Einwand gegen das Buch sein, im Gegenteil. Den Rez. ergreift jedoch ein Bedauern und die Befürchtung, daß viele theoretisch anspruchsvolle Überlegungen in der fragmentierten Form vielleicht untergehen oder eben nicht als solche anerkannt werden.

Raoul Molina, PhD (Toronto/Berlin)

Erich Heintel, Gesammelte Abhandlungen. Band 9: Zur Geschichte der Philosophie III, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 387 S., ISBN 3-7728-2180-4.

Der neunte Band von Erich Heintels (1912-2000) „Gesammelten Abhandlungen“ beschließt die Abteilung „Zur Geschichte der Philosophie“ und zugleich die Gesamtedition der hier erneut zugänglich gemachten Arbeiten des Wiener Philosophen, die 1988 zu erscheinen begonnen hatte. Wer den Abschlußband aufschlägt, mag enttäuscht sein, in ihm keine Abhandlungen, sondern ausschließlich Lexikonartikel und Rezensionen, unter diesen freilich mehrere große Sammelbesprechungen, zu finden; in der Tat ist ein gewisser Supplementcharakter unübersehbar. Ohne Interesse ist der Band deshalb freilich nicht, denn zum einen lassen die Besprechungen, erschienen in den Jahren 1964 bis 1987, mit fast einhundert vorgestellten Titeln in konzentrierter Form die (überwiegend deutschsprachige) akademische Produktion dieser Jahre Revue passieren, wobei es vor allem um Kant und den Deutschen Idealismus geht; behandelt werden zum Teil noch immer bedeutsame Arbeiten, darunter solche von Rüdiger Bubner, Klaus Hartmann, Wolfram Högbe, Karl-Heinz Ilting, Fernando Inciarte, Reinhard Lauth, Gerold Prauss oder Michael Theunissen. Zum anderen nutzt Heintel die Besprechungen immer wieder auch zu weiter ausholenden systematischen Stellungnahmen. Die große Sammelbesprechung „Rund um Kant“ von 1975 etwa erörtert unter Bezugnahme auf verschiedene Autoren recht ausführlich das Problem des Verhältnisses von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil bei Kant (bes. 78-94), und Heintel kommt hier etwa zu folgender Zentralthese: „Es ist ... für das Verständnis Kants äußerst wichtig einzusehen, daß wir einerseits in der transzendentalen Reflexion immer schon bestimmten unmittelbaren Erfahrungsvollzug voraussetzen und also in ihr nur den Sinn von Erfahrung und Gegenständlichkeit überhaupt, nicht aber die bestimmte [„wahrnehmbare“?] Gegenständlichkeit konstituieren (daß wir also – in der herkömmlichen Redeweise – nicht die Dinge schaffen), daß wir aber andererseits das Sinn ganze unmittelbaren Erfahrungsvollzuges und nicht Gegenstände an sich außerhalb dieses Sinn ganzen voraussetzen. Denn in diesem letzteren Fall würde die transzendente Sinnkonstitution von Erfahrung als der pseudoempirische Vorgang einer ‚transzendentalen Affektion‘ eines transzendentalen Ich durch einen transzendentalen Gegenstand in Analogie zu sinnesphysiologischer Affektion gefaßt werden müssen“ (86). Diese Formulierung läßt

gewiß Fragen offen – stillschweigend scheint etwa das Konkurrenzverhältnis von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil auf das Verhältnis von „unmittelbarer Erfahrung“ und (transzendentaler) „Einsicht in den Vermittlungscharakter auch dieses unmittelbaren Erfahrens“ (84) hin umgedeutet zu sein; dennoch ist sie mit ihrem Begriff von Wahrnehmung als sozusagen irreduzibel unmittelbarem Unmittelbarkeitsmoment *innerhalb* des „Sinnganzen“ Erfahrung für Heintels Fassung des Problems der Transzendentalität bzw. der „transzendentalen Differenz“ insgesamt aufschlußreich, und daß in ihr schon auf der Unmittelbarkeitsstufe von „bestimmter Gegenständlichkeit“ gesprochen werden kann, mag, auch wenn es nicht schon im strengen Sinne von expliziter Erfahrungsobjektivität gemeint sein sollte, doch auch den Punkt bezeichnen, an dem Heintel die „Versöhnung“ der Transzendentalphilosophie mit der aristotelischen Ontologie möglich erscheinen wollte. Im Rahmen der drei Jahre zuvor erschienenen Besprechung „Von Kant zu Hegel (Marx)“ kommt ebenfalls das Erfahrungsproblem, dann aber auch die „Dialektik des Absoluten“ (129) und im Sinne von Heintels religionsphilosophischem Ansatz das Problem einer „kritischen Transzendenz“ (135 f. 146) zur Sprache; in diesem Sinne werden der späte Fichte und Hegels Religionsphilosophie gewürdigt. Fichte ist insgesamt der Autor, dem in dem neuen Band die größte Aufmerksamkeit gehört, was auch damit zu tun hat, daß Heintel mit Besprechungen das 1962 einsetzende Erscheinen der Ausgabe der Bayerischen Akademie begleitet hat; die Darstellungsart ist hier oft eher anzeigend, allerdings auch pointiert exzerpierend, in jedem Fall aber für die Sache – sowohl die der Ausgabe wie auch diejenige Fichtes – werbend. Weitere Bezugsautoren von Textausgaben und Sekundärliteratur sind unter anderem Leibniz, Hume, Mendelssohn oder Reinhold.

Heintel hat sein Denken immer ausdrücklich in die Spannung von „Überlieferung und Aufgabe“ (wie eine von ihm ins Leben gerufene und über viele Jahre betreute Publikationenserie zur „Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie“ betitelt war) gestellt, und es nimmt nicht wunder, daß auch in die vorliegenden Arbeiten zur Geschichte der Philosophie wiederholt Bemerkungen über die produktive Aneignung der Tradition als *condicio sine qua non* gediegenen Philosophierens eingestreut sind. Wie Leibniz, den Heintel immer wieder als für ihn Maßstäbe setzend bezeichnet hat, seine ihn von Späteren (im Zusammenhang ist von Baumgarten die Rede) unterscheidende „systematische Tiefe“ „an der ganzen europäischen Tradition“ gewonnen hat (225), so

wird nach wie vor in aller Regel „in der nachfolgenden und kritischen Bindung an einen bedeutenden Philosophen und seine Systematik ... mehr geleistet als in den oft im Vordergrund stehenden und nur allzu häufig oberflächlichen und dilettantischen Diskussionen sich als ‚modern‘ rühmender Positionen“ (348). Und wenn gerade „in philosophisch arme[r] Zeit“ ein nur allzu selbstsicheres Richten über die Tradition auftritt, das nicht bemerkt, „wie man sich dabei selber richtet“ (267), so sind nur um so entschiedener alle Attitüden zurückzuweisen, in denen Heutige „mit naiver Unverfrorenheit“ an Denker auch vom Range eines Kant herantreten, so, als seien sie „die ersten Interpreten eines archaischen Philosophen“ (69) – man errät, daß damit insbesondere die „fundamentalphilosophische Naivität“ und der durch sie begünstigte Ellbogen-Auftritt „aller nur analytischen Philosophie“ (68) gemeint ist, und man wird dem, insofern damit nicht gerade eine Fetischisierung des einmal Gedachten gemeint ist, gerne zustimmen. Daß Heintel von dieser Grundhaltung her etwa seinen Sympathien für Joachim Ritter und seinen Kreis Ausdruck geben kann (48), verwundert auch dann nicht, wenn er selbst in Abgrenzung von Ritter im Zweifel immer eher systematisch akzentuiert hat. Man kann in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß Heintel vor etwa drei Jahrzehnten eine Art Gegenstück zum „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ herausgeben wollte, ein Projekt, für das die ersten auch finanztechnischen Anläufe bereits gemacht waren, als es aus verschiedenen Gründen dann doch scheiterte. Was ihm mit einem „Philosophischen Wörterbuch der europäischen Tradition“ dabei vorschwebte, war eine an der Tradition entwickelte verbindliche Verständigung über die philosophischen Grundbegriffe nach Art einer schon von Reinhold ins Auge gefaßten philosophischen „Synonymik“, die der „Sprachverwirrung“ in der Zukunft steuern sollte¹; für den hier vorausgesetzten semantischen Objektivismus dürfte indes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Zeit bereits abgelaufen gewesen sein.

In einer Besprechung zum zweiten Band des Ritterschen „Wörterbuchs“ berührt die lobende Erwähnung (53) des eigenen (Teil-)Artikels zum Lemma „Einheit“, der im vorliegenden Band ebenfalls enthalten ist, etwas merkwürdig, während der gleichfalls wiedergegebene Artikel „Philosophie“ für das „Evangelische Kirchenlexikon“ bei allem systematischen Interesse deutlich für den fach-

¹ Vgl. dazu den Projektbericht in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 5 (1972), 395–397.

fremden Praktiker bestimmt ist². Dem vorliegenden Band, der mit einer nützlichen Gesamtübersicht zu allen neun Bänden der Reihe schließt, hätte im übrigen ein Augenmerk auf die jetzt gelegentlich gar zu nonchalante Schreibung von Eigennamen nicht geschadet; wenn aus „Maréchal“ „Maréshall“, aus „Paetzold“ „Bäzold“ oder aus „Wolfram“ „Wolfgang“ wird, mag dies auf Hörfehlern beim Diktat beruhen, hätte aber bei der Fahrendurchsicht oder der Registeranlage durchaus auffallen dürfen. Indes sind dergleichen Versehen am Ende Petitesse, die nicht zuletzt vor der Grundaussage der Philosophie Erich Heintels, wie wir sie jetzt abschließend überschauen, kein Gewicht haben. Heintel hat, wie man im Anschluß an ein von ihm selbst im vorliegenden Band aufgegriffenes Fichte-Zitat (115) formulieren kann, Philosophie als die „Anmutung“, „Sinn zu haben für den Sinn“, verstanden. Es ist zweifellos noch immer eine der vornehmsten Aufgaben des Fachs, diese Anmutung aufzunehmen, zu kultivieren und fortzupflanzen.

Thomas Sören Hoffmann (Bonn)

Rolf Lachmann: *Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*, Wilhelm Fink Verlag, München 2000, 287 S., ISBN 3-7705-3462-X.

Der Denkweg der amerikanischen Philosophin Susanne Katharina Langer (1895–1985) lässt sich in drei Zyklen einteilen, in denen sich aufeinander bezogene Fragestellungen zu einem immer komplexer werdenden Denk-, Sinn- und Bedeutungsgefüge verdichten. Rolf Lachmann zeichnet dieses prozessuale und auf Beziehungsgestalten gerichtete Denken Langers struktur- und formanalog nach. Er zeigt, wie unmittelbar Langer eine Verbindung von konkreten Lebensbedeutsamkeiten und Erfahrungen aus beobachteten Naturzusammenhängen mit ihrem künstlerischen Schaffen herstellt und wie sie dies methodisch anhand wissenschaftlicher Errungenschaften reflektiert, um ihre eigenen philosophischen Erkenntnisse zu formulieren. Der Bogen ihres Denkens spannt sich von Perspektiven der symbolischen Logik über die Definition eines neuen Symbolbegriffs im Rahmen einer Philosophie der Kunst bis hin zur Begründung der Wissenschaften des Menschen durch eine Theorie des Lebendigen. Gleichzeitig ist dieser Weg eine Auseinandersetzung mit der Dynamik organischer Prozesse des Lebens, ist er die Suche nach strukturellen Analogien dieser Dynamik im Entstehen von Selbstbewusstsein, reflexivem Denken und Fühlen.

Und es ist ein Weg der Auffindung formentsprechender expressiver Modi in kulturellen Gestaltungen der Lebenswelt, Ausdrucksweisen der Sprache, der Kunst, der Musik, ritueller Handlungen und ethischer Haltungen. Die Originalität Langers besteht im Überschreiten des traditionellen Kognitivismus und in der Verankerung aller genannten Themenkreise in einer neu erschlossenen *Dimension der Gefühle*.

Geboren in New York als Tochter deutschstämmiger Eltern, wächst Langer in wohlhabenden und künstlerischen Kreisen auf. Ihre Studienzeit in Harvard fällt nach dem Ende des ‚Golden Age of American Philosophy‘ – in eine Übergangsphase philosophischer Neuorientierung, die einerseits vom Pragmatismus (James, Holt) und andererseits von Arbeiten zur symbolischen Logik (Royce, Sheffer) geprägt ist. Ebenfalls beeinflussen die paradigmatischen Umwälzungen in den Naturwissenschaften Langers erste Phase und prägen ihre Konzeption der symbolischen Logik.

Letztere wird von Lachmann – nach einer Darstellung von Leben und Lebenswerk Langers in Kapitel eins – im zweiten Kapitel eingehend erläutert. Im Mittelpunkt stehen die frühen Werke *The Practice of Philosophy* und *An Introduction to Symbolic Logic*. ‚Symbolische Logik‘ definiert Langer als das Studium abstrakter Gestalten oder Formen. Formen sind alle Arten komplexer Ordnungsgefüge, deren Elemente in zwei- und mehrstelligen Relationen zueinander in Beziehung stehen. Die Wirklichkeit wird als „Universum von Formen und Formverwandlungen“ (S. 42) betrachtet, die durch die spezifisch menschliche Fähigkeit der Relations-, d. h. Formerfassung – Langer definiert diese als ‚logische Intuition‘ – erkannt werden können. Solcherart wahrgenommene Formen werden durch einen neuronalen Transformationsprozeß – dessen Dynamik durch die Intensität von Gefühlen bestimmt ist – zu Symbolen unserer Vorstellungswelt ausdifferenziert und bilden als ‚symbolisch-offenes Medium‘ jene geistige Sphäre, vermittels der wir mit Hilfe unserer Ausdrucksmodalitäten die gesamte Lebenswelt in analogen Formgebungen gestalten können. Symbolbildung und Artikulation versteht Langer als rationalen Prozess, dessen sinnlich-emotionaler Anteil vorrangig sinnstiftende, orientierungs- und bedeutungsgebende Funktionen erfüllt.

² Wer den Philosophiebegriff Heintels eingehender kennenlernen will, wäre an sein Buch *Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“* (Wien 1990) zu verweisen.

Mit dieser Konzeption erklärt Langer die gesamte Wirklichkeitserfassung, -darstellung und -gestaltung zu einer Tätigkeit, die im Aufbau und Gebrauch von symbolisch artikulierten Formen besteht und durch die Dimension der Gefühle Lebensbedeutsamkeit erhält. Weiters erklärt sie die symbolische Logik zu einem allgemeinen Studium komplexer Formen, wobei die traditionelle Logik von propositionalen Sätzen als *eine* mögliche – auf einstellige Relationen ‚reduzierte‘ – Form logischer Strukturen zu betrachten ist. Und schließlich erklärt sie *alle* menschlichen Ausdrucksweisen (Kunst, Ritual, Mythos, Musik, Tanz, Poesie) zum Gegenstand der Logik und eröffnet dadurch die Möglichkeit, Semantik auch jenseits von Sprache und Mathematik in allen Artikulations-, d. h. Repräsentationsformen zu denken.

Diese ersten symboltheoretischen Versuche Langers werden von Lachmann in Kapitel drei und vier, in denen die beiden ‚mittleren‘ Werke *Philosophy in a New Key* und *Feeling and Form* im Mittelpunkt stehen, näher dargestellt. Wesentlich ist hier Langers idealtypische Unterscheidung zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen (nicht-propositionalen und propositionalen Ausdrucksformen). Diskursive Symbole bezeichnen alle aus Wahrnehmungs- und Emotionsbildern unserer Vorstellungswelt denotierten Wörter, die einen feststehenden, kontextinvarianten Bedeutungskern aufweisen und im Rahmen unserer Sprache regelgeleiteten, syntaktisch-linearen Strukturen folgen. Präsentative Symbole hingegen – Musik, Tanz, Rituale, Mythen, Malerei oder Poesie – sind als kreative Repräsentationen innerer, sinnlich-emotional gefärbter Vorstellungsbilder zu verstehen, deren komplexe logische Strukturen im jeweiligen Ausdruck analoge Formen annehmen und folglich implizite, kontextabhängige Bedeutungen artikulieren. Da die präsentative Form der Bedeutungsvermittlung nicht an ein konventionell festgelegtes Vokabular gebunden ist, eröffnet sie neben einem vielfältigen Interpretationsspektrum auch ein Medium, durch welches nichtdiskursive Erkenntnis vermittelt werden kann. Das Verstehen und Begreifen resultiert aus einem unmittelbaren und ‚ganzheitlichen‘ Erfassen der sinnlich-emotionalen und kognitiven Aussagen. Vermittelte Bedeutungsinhalte beziehen sich dabei nicht auf Aussagen einzelner Gefühle, sondern auf das intuitive Wiedererkennen der inneren Dynamik des Fühlens, welche dieselben strukturellen Entsprechungen aufweist wie die Prozesse des Lebens im Allgemeinen. In Kunst oder Musik – so Langer – kommt die ‚Morphologie der Gefühle‘ zum symbolischen Ausdruck, als eine besondere Artikuliertheit der Se-

mantik des Lebendigen und Emotionalen. Damit ist ein weiterer Entfaltungsschritt in Langers Denken eingeleitet, der sie von Fragen der *Kunst als Erkenntnisform* zu Fragen der theoretischen *Grundlagen des Lebendigen* führt.

Diesbezüglich folgt in Kapitel fünf bis acht eine Darstellung der Prämissen, Ziele und Methoden, die Langers monumentales Spätwerk *Mind: An Essay On Human Feeling* bestimmen. Die Ausgangsthese dieser dritten Schaffensperiode lautet: „Vitale Organisation ist der Rahmen allen Fühlens, denn Fühlen entsteht nur in lebendigen Organismen. Und die Logik aller Symbole, die Fühlen ausdrücken können, ist die Logik des organischen Prozesses.“ (S. 99) Zur Erstellung eines einheitlichen analytischen Systems, in welchem biologische, psychische, soziale und kulturelle Phänomene eine gemeinsame theoretische Grundlage erhalten, entwirft Langer eine Terminologie, die von der *Akt-Dynamik* organischer Prozesse über den Begriff *feeling* – zur Erklärung psychischer Phänomene – bis hin zu den eingangs definierten *Symbolen* als Entstehungsgrundlage von geistigen und kulturellen Phänomenen reicht.

Kapitel neun widmet der Autor einer Darstellung der *Akt-Dynamik*, in der dieses ‚Konzept allgemeiner Lebensdynamik‘ eine bislang einzigartige Systematisierung erfährt: In Langers Aktmodell bilden nicht feste Substanzen wie Gene oder Atome die Bausteine evolutiver Dynamik, sondern prozessuale Einheiten, genannt *Akte*. Diese besitzen eine wellenförmige Rhythmik, die durch eine energetische Spannungserhöhung und -entladung gekennzeichnet ist. Bereits chemische Prozesse weisen diese energetische Akt-Dynamik auf, zur Wesensbestimmung lebendiger Akte zieht Langer jedoch die Dimension der Gefühle – *feeling* – heran. Im menschlichen Organismus als einem autopoietischen System transformieren sich ab bestimmten Intensitätsschwelle neurophysiologische Akte in eine *psychische Phase* und werden gefühlt. Dieses erste erkennende Fühlen der affektiven Tönung des Körpers im temporären Auftauchen der psychischen Phase bildet die Grundlage des Entstehens von menschlichem Selbstbewusstsein. Damit wird sowohl dem psychischen Geschehen eine eigene Phänomenalität zugeschrieben als auch die korrelative Verbindung zu neurophysiologischen ‚leiblichen‘ Akten konstatiert. Körper und Geist sind keine distinkten Eigenwirklichkeiten, denn erstes bewusstes Fühlen als erste *mentale Akte* leitet jene phylo- und ontogenetische Entwicklung ein, die in unaufhörlichen Individuierungs- und Involvierungsschritten zur Konstituierung des *Stroms von Symbolen* unserer *geistigen Matrix* führt.

Kapitel zehn und elf gelten Langers Unterscheidung zwischen tierischem Bewusstsein und menschlichem Geist. Das den Geist auszeichnende Charakteristikum ist der präsentative und sprachliche Symbolgebrauch mit seinem Erkennen und Verstehen von Bedeutungsinhalten. Den Beginn des Ausdrucksverstehens von Symbolbildern verortet Langer in den menschlichen Träumen. Diese bestehen aus einer Fülle emotional gefärbter Bilder, deren Formen strukturelle Muster für Ähnliches in unserem Erleben darstellen, welche die Fähigkeit der logischen Intuition schulen und gleichzeitig eine erste Dekontextualisierung von Bedeutungsinhalten aus pragmatischen Zusammenhängen ermöglichen. Im Wiedererinnern eines Traumbildes entsteht eine ‚Vorstellung mit einem emotionalen Bewusstsein‘, welches Wahrnehmung und Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung lenkt. Langer schließt daraus, dass gesteigerte Emotionalität – sowohl intra- als auch intersubjektiv – zu stärkerer Differenzierung des Bewusstseinslebens führt. Diese These vertieft sie in ihrer Theorie der Entstehung von Sprache aus kollektiven rituellen Tänzen: Im gemeinsamen Ausdruck von Körperemotionen und Lautäußerungen entstünden in mehreren Personen ähnliche Vorstellungsbilder mit ähnlichen Bedeutungen. Im Wiedererinnern dieser Erlebnisse würden symbolische Bedeutungselemente von privaten Vorstellungsbildern auf vokale Laute übergehen und gemeinsam verstanden werden. Sprache entstehe folglich aus einem grundlegenden Bedürfnis nach Symbolisierung und nicht aus utilitaristischen Motiven, wie bisherige Sprachtheorien annehmen.

Auf der Grundlage der Akt-Dynamik können aber nicht nur organische und psychische Phänomene beschrieben werden, dieselben theoretischen Grundlagen gelten auch für kulturelle und soziale Phänomene. In Kapitel zwölf widmet sich der Autor den kulturphilosophischen Erörterungen Langers. Ihr Kulturbegriff – ‚Kultur ist der symbolische Ausdruck entwickelter gewohnheitsmäßiger Weisen des Fühlens.‘ (S. 243) – stellt den Menschen in korrelative Beziehung zur Mitwelt, fasst menschliche Symbolerzeugung und Bedeutungsverarbeitung als eine Synthesebewegung dieser Beziehungen auf und exemplifiziert dies an der Vielfalt kulturell geprägter, individueller und kollektiver Weisen des Fühlens. ‚Muster des Fühlens‘ geben dem Leben einen Stil, eine Formung des Verhaltens und Denkens, gestalten die Lebenswelt, die politischen und wirtschaftlichen Ordnungen sowie die Art und Weise, wie Menschen sozial und ethisch miteinander umgehen.

Das 13. Kapitel bietet eine Zusammenfassung

der Grundthesen der Philosophie Langers und weist auf die Einbindungsmöglichkeiten in den gegenwärtigen philosophischen Diskurs hin. Mit ihrer Symbolphilosophie des Geistes und der Kultur, basierend auf der Dimension der Gefühle, legt Langer den Grundstein für eine zukünftige Integration der Wissenschaften vom Menschen. Lachmann hat mit dieser – im deutschsprachigen Raum ersten und einzigartigen – Monografie einen Meilenstein in der Langer-Forschung gesetzt.

Agnes Neumayr (Innsbruck)

Philipp Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 39), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 583 S., ISBN 3-16-147302-7.

Das Werk des im März 1996 verstorbenen Philosophen Hans Blumenberg ist nicht ohne theologische Pointen. Diese aufzuspüren, ist das Anliegen der im Wintersemester 1998/99 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommenen Dissertation von *Philipp Stoellger*, die in einer um ein Kapitel gekürzten Fassung unter dem Titel *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* im Druck vorliegt. Methodisch verfährt die umfangreiche Studie Stoellgers so, daß die Genese der Metaphorologie Blumenbergs rekonstruiert und durch den Kontrast mit verschiedenen anderen Positionen (explizit mit Jacques Derrida, Paul Ricœur und Eberhard Jüngel und implizit mit Charles S. Peirce und Ernst Cassirer) profiliert wird. Bei diesem Unternehmen geht es Stoellger darum, „Blumenbergs mehrdimensionale Metaphorologie, ihren religionsphänomenologischen Horizont und ihre möglichen Horizonterweiterungen für eine Metaphorologie in theologischer Perspektive zu entfalten“ (7). Mit diesem Programm einer Metaphorologie in theologischer Perspektive, das ein von Eberhard Jüngel eingeklagtes Desiderat bearbeitet (1), ist eine doppelte Kritik verbunden. Einerseits werden theologische Programme einer Kritik unterzogen, die einseitig an der Bestimmtheit des Begriffs orientiert sind, und andererseits solche, welche den Begriff durch die Metapher und ihre Verwandten ersetzen wollen. Beide Spielarten sind reduktiv, weil sie das irreduzible Verhältnis von Begriff und Metapher einseitig auflösen. Stoellger hingegen geht es um eine Theorie der Unbegrifflichkeit und einen mit dieser verbundenen Frag-

lichkeitsrückgewinn auch und gerade in der Theologie. Dies ist freilich nur möglich durch eine grundbegriffliche Umstellung. An die Stelle der subjektivitätstheoretischen Transzendentalphilosophie tritt eine phänomenologische Lebenswelttheorie, die am Leitfaden der Metapher konzipiert wird. Deswegen ist das Anliegen Stoellgers auch nicht, die Theologie als Phänomenologie (16 Anm. 18) zu konzipieren, sondern eine an Blumenberg angelehnte phänomenologische Methode, die den mit dieser Methode gewonnenen Fraglichkeitsrückgewinn nicht wieder verspielt.

In den zwei Hauptteilen der Studie, ‚Hans Blumenbergs Metaphorologie‘ (17-324) und ‚Remetaphorisierung der Theologie und Retheologisierung der Metaphorologie‘ (325-498) rekonstruiert Stoellger die Entwicklung von Blumenbergs Metaphorologie gleichsam als Introdution zu der in der *Matthäuspasion* ausgeführten Religionsphänomenologie. Die Ausarbeitung der Metaphorologie verfolgt Stoellger zunächst in Blumenbergs akademischen Graduiierungsarbeiten, in denen Blumenberg mit Rückgriff auf Heidegger, aber gegen dessen Intentionen in der augustinisch-franziskanischen Theologie des Mittelalters die Metapher als „*unbegriffliche Darstellungsform ursprünglichen Seinsverständnisses*“ (27) entdeckt. Blumenbergs Interesse an der augustinisch-franziskanischen Theologie wirft nicht nur ein Licht auf die theologischen Hintergründe seiner eigenen Metaphorologie, die als latente Selbstverständlichkeiten den Horizont seines Werks bilden, sondern auch auf seine Theologiekritik. Auf dem Hintergrund der Blumenberg leitenden Selbstverständlichkeiten bezieht sich diese dann nicht mehr auf die Theologie überhaupt, sondern auf bestimmte Formen der Theologie, nämlich solche, welche die unbegrifflichen Darstellungsformen des Glaubens in begriffliche Bestimmtheit umschmelzen. In diesem Kontext entwickelt Blumenberg seine Metaphorologie, zunächst im Horizont der Begriffsgeschichte, ab 1971 in zunehmend gegenüber dieser verselbständigter Weise. Das Interesse an der unreduzierbaren Eigenständigkeit der Metapher und anderer Ausdrucks- sowie Darstellungsgestalten impliziert eine Kritik an dem cartesianischen Programm finaler begrifflicher Vollbestimmtheit. Mit dem cartesianischen Programm ist abgeschnitten, was dem Begriff immer schon im Rücken liegt, die Lebenswelt als ein Boden fragloser Selbstverständlichkeiten, der sich begrifflicher Bestimmtheit nicht nur entzieht, sondern diese allererst ermöglicht. Das phänomenologische Interesse an der Metapher ist ein Interesse an Unbestimmtheit als stets mitgesetztem Horizont von Bestimmtheit. Die Eigen-

ständigkeit der Metapher und ihrer Verwandten fußt darauf, daß sie eine Ausdrucksgestalt irreduzibler Unbestimmtheit ist. Sie ermöglicht sowohl in vortheoretischen wie in theoretischen Kontexten Orientierung. Diese pragmatische Valenz der Metapher beruht gerade auf ihrer Mehrdeutigkeit. Insofern ist sie eine Darstellungsform der Genauigkeit des Lebens (363). Ihre Wahrheit ist nicht die Wahrheit des Begriffs, sondern Lebenswahrheit (132).

Mit der Formel ‚Flucht in die Metapher‘ wäre jedoch weder Blumenbergs Anliegen, noch Stoellgers Interesse an Blumenberg erfaßt. Stoellger geht es mit Blumenberg um eine Theorie der Unbestimmtheit, der an unreduzierbarer Alterität gelegen ist und die auf Formen einer differenzwahrenden Differenzverarbeitung aus ist. Aus diesem Grunde rekonstruiert Stoellger das Verhältnis von Metapher und Begriff semiotisch als Unterscheidung von zentripetaler und zentrifugaler Semiose. „Die zentripetale Semiose zielt auf Homogenisierung, Identifizierung und Vereindeutigung der Interpretation, die zentrifugale auf Differenzierung, Pluralisierung und Fortinterpretation.“ (201) Mit dieser Unterscheidung ist die Konsequenz verbunden, daß sich das Verhältnis von Metapher und Begriff nicht als eine steigerungslogische Dialektik aufbauen läßt, vielmehr bilden beide ein unreduzibles Wechselverhältnis, wobei sie „einander das je andere ihrer selbst“ (94) sind. Metapher und Begriff bilden somit eine dynamische Relation (164). Auf diesem semiotisch-phänomenologischen Hintergrund rückt Unbestimmtheit gleichsam in eine transzendentalphilosophische Funktionsstelle ein. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit weiterer Interpretationen. Mit dieser phänomenologisch gewonnenen Einsicht ist eine theologische Pointe verbunden. Das Ziel theologischer Arbeit an der Religion und ihren Deutungen des Selbst- und Weltverhältnisses kann dann nicht mehr dogmatische Eindeutigkeit sein, sondern nur Mehrdeutigkeit oder Heterodoxie, um ein Stichwort Schleiermachers hier aufzugreifen. Diese Mehrdeutigkeit ist dann freilich nicht Vieldeutigkeit, sondern bestimmte Unbestimmtheit.

Blumenbergs theologische Theologiekritik zielt auf ein an Cusanus (384-418) orientiertes Programm einer neuzeitlich-nachgnostischen Theologie (418). Dieses Programm, welches sich durch Blumenbergs gesamtes Werk zieht, ist in der *Matthäuspasion* ausgeführt. „Die emphatische Ursprünglichkeit, die Blumenberg in seiner Dissertation in der augustinisch-franziskanischen Theologie fand, die aber am Ende des Mittelalters zerbrach, und die Kant nur religionsphilosophisch und darin theoretisch wieder denkbar machte, die-

se ursprüngliche Gegenwart Gottes ereignet sich und wird nachvollziehbar im Hören der Bachschen Matthäuspassion.“ (431) Der Horizont, in dem Blumenberg seine Religionsphänomenologie entwirft, sind die Folgelasten der Legitimität der Neuzeit. Mit Blumenbergs Arbeit an der Neuzeit ist die implizit theologische These verbunden, daß sich die Krise der Neuzeit nur bearbeiten läßt, „wenn die Krise des Gottesverständnisses ‚therapiert‘ wird“ (421). Die nominalistische Eskalation des Gottesbegriffs im Mittelalter, seine Steigerung zur *potentia absoluta*, führte, so die These Blumenbergs, zu einer Umbeziehung am Beginn der Neuzeit. Angesichts der nominalistischen Steigerung des Gottesgedankens blieb gleichsam nur die menschliche Selbsterhaltung. Deren absolutistische Steigerung in der Neuzeit führte ebenso zur Eskalation, wie die des nominalistischen Gottesgedankens. Den Grund hierfür sieht Blumenberg darin, daß die menschliche Selbsterhaltung in der Neuzeit am Leitfaden der Logik einer absolutistischen Konkurrenz zwischen Gott und Mensch verstanden wurde. Die therapeutische Pointe von Blumenbergs Religionsphänomenologie sieht Stoellger daher in einer Entlastung vom Absoluten, die sowohl für den Menschen als auch für Gott gilt (358; 362; 480). Blumenberg geht es so mitnichten um eine Verabschiedung des Christentums (so Odo Marquard und Franz Josef Wetz), sondern um eine Entlastung Gottes vom Begriff des Absoluten. Auf dem Hintergrund der von Stoellger herausgearbeiteten Intentionen Blumenbergs wird dann auch sein Interesse an der Passion Jesu verständlich. Die Grundfrage von Blumenbergs Passionsphänomenologie sieht Stoellger in dem Versuch, die Passion Jesu unter „Einklammerung der Fraglosigkeit stets zuhandener Antworten“ (486) imaginierend zu verstehen. Die hiermit verbundene Kritik an der soteriologischen Überformung des Kreuzes Jesu seitens der Theologie, bzw. der ersten Christen – Blumenberg sieht hierin den Anfang der Gnosis (418 Anm. 118) – ist nicht ohne theologisch relevante Pointen. Gerade ihnen gilt Stoellgers Interesse. Mit Blumenbergs Passionsphänomenologie ist eine Fraglichkeitsrückgewinnung verbunden, die sich nur metaphorisch artikulieren läßt. Die metaphorische Wiederkehr Gottes in der Religionsphänomenologie Blumenbergs überspielt die Fraglichkeit des Lebens gerade nicht dadurch, daß sie diese in absoluten Antworten beruhigt. Vielmehr stiftet sie im imaginierenden Nachvollzug der Passion eine Gewißheit, die sich der begrifflichen Einholung entzieht.

Die Untersuchung Stoellgers überzeugt durch den Scharfsinn ihrer Analysen, die Prägnanz ihrer Thesen, sowie die Souveränität, mit der er sein The-

ma bearbeitet. Freilich bleiben auch Fragen. Etwa die nach dem Verhältnis von Religionsphänomenologie und religiöser Dogmatik. Stoellgers Rekonstruktion legt mitunter den Eindruck einer Indifferenzierung beider Disziplinen nahe. So kann er das Programm Blumenbergs ebenso als neuzeitlich-antignostische Theologie charakterisieren (418) wie als imaginierende, remetaphorisierende Religionsphänomenologie (419). Dies kommt einer Einebnung erreichter Differenzierungen nahe. Weiterhin bleibt auf dem Hintergrund einer doch tendenziellen Verabschiedung der transzendentalphilosophischen Subjektivitätstheorie unklar, wie das semiotische Kardinalproblem eines Wissens um den Unterschied von Zeichen und Nicht-Zeichen gelöst werden kann. Stoellger deutet dieses Problem zwar an (205), eine Lösung sucht man aber vergebens.

Mit Stoellgers Untersuchung liegt eine luzide Interpretation des Werks von Blumenberg vor. Ihm geht es jedoch nicht nur um eine Blumenbergexe-gese, sondern um eine angemessene Gestalt moderner Theologie jenseits eines theologischen Absolutismus, sei dieser nun begrifflicher oder metaphorischer Art.

Christian Danz (Jena)

Catherine Chaliel, Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas, Albin Michel, Paris 1998, 226 S., ISBN 2-226-09987-5.

Vf. sieht die Gegenwart von Paradigmen der Naturwissenschaft beherrscht. Obwohl die Wissenschaft laut Heideggers Dictum nicht denkt, beansprucht sie kraft ihrer Erfolge den Rang einer Leitkultur, die man kaum in Frage stellt. Philosophische Fragen hält man weithin für belanglos und weigert sich, sich von ihnen den Elan zu weiterer Tatsachenforschung rauben zu lassen. Was Wissenschaftler treiben, wenn sie forschen, wer oder was sie selbst sind, wer oder was das Subjekt ihrer Wissenschaft ist, kümmert sie wenig. Sie lassen sich ihren triumphierenden Überlegenheitsgestus von Kant nicht verderben, der gesagt hat, „daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag“.¹

¹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft

Das Subjekt habe durch die Krise der Metaphysik alle Gewißheit verloren: die von Descartes gehegte Hoffnung sei gescheitert, ein System der Wahrheiten auf der Basis des *cogito* errichten zu können (7). Nachdem das Ich des Unendlichen vergessen habe, stehe es in Gefahr, zur Illusion diskreditiert zu werden, so daß Biologie und Neurowissenschaften sich als Garanten der Vernunft installieren und voller Verachtung für Philosophie, Literatur und Kunst den metaphysischen Charakter der Trennung zwischen dem Menschlichen und Tierlichen zerstören (7 f.). In dieser Situation fragt Vf., ob und wie das Subjekt seiner Zerstörung entkommen kann. Sofern einem Subjekt, wenn es gemäß der Perspektive der Naturwissenschaften als Epiphänomen stofflicher Prozesse gilt, Handlungen und Fehler nicht zuzurechnen sind, wird die Rede von *Erkenntnis* und *Schuld* sinnlos. Der Kampf um Ehre und Freiheit, den Menschen allenthalben führen, werde im Determinismus seines Ernstes beraubt: diese Theorie vernichte das Subjekt und erkläre Freiheit und Verantwortlichkeit zu lächerlichen, vom wissenschaftlichen Fortschritt überholten Begriffen (8: „si le sujet disparaît sous l'emprise du déterminisme et si liberté et responsabilité sont des concepts dérisoires, dépassés par les découvertes scientifiques“).

Um der Not zu entkommen, besinnt Vf. sich auf Kant und Levinas, von denen sie eine Belebung der Moral erhofft, die zu Freiheit und Verantwortung führt. Mit ihrer Hilfe will sie das Subjekt aus seiner Krise retten, wenn auch nicht durch Rückkehr zur alten Metaphysik (10). Bei beiden findet sie Bewunderung für die praktische Vernunft, die in der Lage sei, die Grenzen der spekulativen zu überwinden (11: „une commune admiration pour l'aptitude de la raison pratique“). Besser als von Eignung hätte sie allerdings von Bewunderung für das Faktum des Bewußtseins des moralischen Gesetzes gesprochen. Die genannte Gemeinsamkeit bezeichnet sie als tiefes Einverständnis beider Denker („profonde connivence“), erklärt aber dennoch, daß es nicht *einen* Gedanken zum moralischen Subjekt gebe, der beiden Philosophen gemeinsam sei (11).

Obwohl Vf. annimmt, daß beide Denker die Endlichkeit des Subjekts betonen, meint sie, zwei Unterschiede konstatieren zu können. Levinas versuche – im Unterschied zu Kant – darzulegen, wie sich das Unendliche, ohne daß eine spekulative oder dogmatische Annahme eingeführt werden müsse, im Subjekt selbst Platz schafft, als Setzung seiner Idee in ihm dank der ethischen Beziehung mit dem Anderen (11). Kant hingegen plädiere für die Autonomie, die Levinas auf keine Weise akzeptiere (12 f.). In Kants Behauptung der Autonomie,

die Vf. als eine Art *Setzung des Subjekts durch sich selbst* deutet („une quasi-position de soi par soi“), sieht sie einen Stolz am Werke, der wünscht, das Subjekt möge der praktischen Vernunft gehorchen, ohne von etwas anderem affiziert zu sein (13: „fierté de l'assertion d'autonomie“). Zugleich votiert sie für die Annahme der apodiktisch vorgetragenen These, das moralische Subjekt sei nicht autonom (13: „En effet, le sujet moral n'est pas autonome“). Diese These spricht sie Levinas zu; sie mag in Wahrheit aber eher die Frucht ihrer zugespitzten Levinas-Interpretation sein. Nur unter der Voraussetzung dieser Interpretation stellt sich die Aufgabe, zu beschreiben, wie die Andersheit das Subjekt bewohnt (13: „il faut décrire comment l'alterité l'habite“).²

Den Leser anregend und belehrend untersucht Vf. Verbindendes und Trennendes in der Philosophie der beiden Autoren, die explizit der praktischen Vernunft das Primat gegenüber der theoretischen zugesprochen haben. Ein Mangel ihrer Arbeit ist aber zu erwähnen, der mit der auch sonst verbreiteten Unsitte zusammenhängt, Autoren fremder Sprache lediglich in Übersetzungen zu lesen, die Übersetzungen also nicht nur als Hilfsmittel zu Rate zu ziehen. Vf. begnügt sich nämlich prinzipiell mit Übersetzungen (von Ferdinand Alquié) und zitiert darüber hinaus häufig und bevorzugt aus den kleineren Schriften Kants. So keimt

(= *KrV*), B 297. Das Verhältnis von Kant und Levinas ist jetzt mehrfach untersucht worden. Als größere Arbeiten vgl. z. B. Norbert Fischer; Dieter Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*. Kant und Levinas (Paderborn u. a. 1999); John Llewellyn, *The Hypocritical Imagination*. Between Kant and Levinas (London and New York 2000).

² Zur Korrektur kann auch ein Text von Levinas herangezogen werden, der bislang nur in niederländischer und englischer Sprache erschienen ist; vgl. Emmanuel Levinas, *The primacy of pure practical reason (translation and annotations)*, in: *Man and World* 27 (1994), 445–453. Blake Billings, translator. Billings erklärt (445): „This article originally appeared as, ‚Het primaat van de zuivere praktische rede‘, in *Wijsgeerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap*, 11 (1970–1971), n.3, januari, pp. 178–186 (Dutch translation by C. P. Heering-Moorman). This English translation has been made from the original French text, which to date remains unpublished. Translation and notes by Blake Billings, who hereby expresses his gratitude to Prof. Adriaan Perperzak for important corrections.“

zuweilen der Verdacht auf, Kant werde vorwiegend als Staffage benötigt, um Levinas leuchtender hervortreten zu lassen. Die erste der beiden genannten Differenzen zwischen Kant und Levinas erschiene beispielsweise in anderem Licht, wenn Vf. den Hinweis zur Antinomie der reinen Vernunft beachtet hätte, der uns laut Kant den Schlüssel suchen läßt, der uns hilft, dem Labyrinth der Antinomie zu entkommen. Kant sagt von diesem Schlüssel, daß er, „wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind“.³ Auch die Auslegung von Kants Autonomiegedanken ist korrekturbedürftig (Vf. übergeht zudem die Äußerungen von Levinas, in denen er Kants Autonomiegedanken positiv aufgreift.). Schließlich läßt sich die These, Kant denunziere die Sinnlichkeit, selbst als Denunziation erweisen (sie taugt laut Kant nur nicht zur Grundlegung der Moral).⁴ Vf. bemerkt selbst die Schwierigkeiten, die sich beim Vergleich des Sprachgebrauchs beider Autoren ergeben (28 f.), traut sich aber doch zu sagen (31): „Kant récuuse toute idée d'une ‚inspiration rationnelle‘, l'expression étant selon lui contradictoire dans les termes.“ Sie bringt keine Belege zu Kants Sprachgebrauch und bedenkt zum Beispiel nicht, daß Kant erklärt, die Idee der Freiheit *offenbare* sich durch das moralische Gesetz (z. B. *KpVA* 5, 289 f.).

Das Buch besteht aus acht Kapiteln, deren Titel teils Leitworte bezeichnen, die Kant und Levinas eher gemeinsam sind, teils auf Trennendes hinweisen sollen. Beispiele für den ersten Fall sind das erste (*La critique de l'intellectualisme*), das dritte (*Le bien précède le mal*) und das siebente Kapitel (*La question du bonheur*); Beispiele für den zweiten Fall sind das zweite (*La bonne volonté et le visage*), das vierte (*Autonomie et hétéronomie*), das fünfte (*Sensibilité et raison*) und das sechste Kapitel (*Caractère intelligible et anarchie*). Das abschließende achte Kapitel bietet eine Mischform beider Tendenzen. Im Abgrund zwischen Kultur (Zivilisation) und Moralität findet Vf. das bei beiden Autoren wirksame Motiv, die Grenzen der theoretischen Vernunft zu übersteigen (20; vgl. 23: „La science et les arts s'accroissent de l'immoralité“).

Den von ihr inszenierten Dialog zwischen Kant und Levinas läßt sie mit der Frage beginnen, ob das moralische Verhalten angesichts eines Anderen seine Quelle in den Prinzipien eines Subjekts habe, unabhängig von seiner Begegnung mit der sinnlich wahrnehmbaren und konkreten äußeren Wirklichkeit von Personen, oder ob es in ihm gerade durch diese Begegnung hervorgerufen sei, unabhängig von vorgängigen Prinzipien (25: „indépendam-

ment de principes préalables“). Um einen konkreten Eindruck von der Art der vorgelegten Kantdeutung und der Position der Vf. zu geben, sei vor allem ein Blick auf das zentrale, von der Vf. für besonders kontrovers gehaltene vierte Kapitel mit dem Titel *Autonomie et hétéronomie* geworfen (73-101).

Vf., die im Problem von Autonomie und Heteronomie die Trennung, ja den Bruch zwischen Kant und Levinas erblickt (12 f.), gelangt leider nicht zur Tiefe von Kants Gedanken der Autonomie. Auch der Gedanke der Heteronomie, den Levinas propagiert, kommt nicht klar zum Vorschein. Sie spricht im Blick auf Kant von den allgemeinen und unpersönlichen Prinzipien der Moral (73: „les principes universels et impersonnels de la moralité“), obwohl Kant Achtung fürs moralische Gesetz als Achtung für die Anderen als Zwecke an sich selbst versteht, sofern deren Existenz das Bewußtsein des moralischen Gesetzes zur Folge hat (*GMS* BA 66). Ginge es Kant um Achtung *unpersönlicher Prinzipien*, könnte er nicht sagen (*KpV* A 135): „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.“ Die drängende Aufgabe, Kants eigentümliche Auffassung der „Achtung fürs Gesetz“ zu verstehen, die mit der faktischen Existenz von Personen und mit der Beziehung zu ihnen zu tun hat, kommt wegen dieser Vorurteile erst gar nicht zu Gesicht.

Levinas spricht in der Grundlegung der Moral ausdrücklich von Heteronomie: „La présence d'Autrui – hétéronomie privilégiée – ne heurte pas la liberté, mais l'investit“.⁵ Indem er betont, daß es sich um eine *privilegierte Heteronomie* handle, wird sein Leitbegriff aber ebenso interpretationsbedürftig wie Kants Begriff der Autonomie (94). Die Existenz des Anderen führt laut Kant zum Bewußtsein des moralischen Gesetzes, das die Idee der Freiheit offenbart. Die Unbedingtheit dieses Gesetzes, die auf dem Faktum der Existenz des An-

³ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (= *KpV*) A 193.

⁴ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (= *GMS*) BA 11 f.: Natürliche Neigungen sind als solche nicht nur nicht schlecht, sondern es gilt sogar: „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden.“

⁵ Emmanuel Levinas, Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité (= *TI*) (The Hague [1961] ⁴1984) 60.

deren als zu achtenden Zwecks an sich selbst be-
ruht und die Freiheit des Vernunftwesens nicht be-
schädigt, sondern einsetzt, kann – wenn man den
Levinasschen Sprachgebrauch auf Kant appliziert
– als besondere Art der Heteronomie verstanden
werden, so wie umgekehrt Levinas Kants Auto-
nomiegedanken gewürdigt und bestimmte Fassun-
gen des Heteronomiegedankens zurückgewiesen
hat (vgl. 88 f.).⁶

Vf. scheint öfters am äußeren Wortsinn zu kle-
ben, der gegensätzlich scheint, und nicht den inne-
ren Sinn zu suchen, der die Gegensätze relativiert.
Levinas propagiert ja nicht die Rückkehr zu der von
Kant angeprangerten, selbstverschuldeten Unmün-
digkeit (74 f., 87). Als Grund für Kants Ablehnung
der Heteronomie erkennt Vf., daß heteronome Mor-
alprinzipien alle Imperative zu hypothetischen
machen (76, 87). Hätte Kant dem Menschen – wie
Vf. insinuiert – mit der Freiheit nur die Fähigkeit
zusprechen wollen, das Netz der Determinismen,
die ihn beherrschen, in Schach zu halten (77), wäre
die Selbstgesetzgebung eine Art *Wille zur Macht*,
der mit der Achtung für Personen nicht zu vereinen
ist. Mit der These: „L'autonomie fonde ainsi le res-
pect dû à autrui“ (79), kehrt Vf. die bei Kant wirk-
samen Begründungsverhältnisse um. Deshalb fällt
es ihr schwer zu verstehen (85 f.), warum Kant zur
Erläuterung der Autonomie des Willens von *unbe-
dingter Verbindlichkeit* und vom *Gehorsam* gegen-
über dem moralischen Gesetz spricht (z. B. *KpV A*
64 f.). Vf. redet zudem im Blick auf Kant von *stolzer*
Autonomie (z. B. 80: „fière autonomie“), also von
einer Begriffsverbindung, die nach Kant als Oxy-
moron zu gelten hat.

Zu beachten ist die von Levinas ins Spiel ge-
brachte Frage, ob Kant den Anderen nur als *alter*
ego auffaßt – als ein vernünftiges Wesen wie ich –
und damit gerade seine Andersheit verdeckt (82).⁷
Diese Frage ist es, die Levinas die erneute Öffnung
der Prozeßakten um Autonomie und Heteronomie
ermöglichte (87). Beim Versuch, die Gedanken von
Levinas zur Versöhnung von Heteronomie und
Freiheit nachzuzeichnen (92 ff.), gerät Vf. jedoch
auf Felder, die kaum Gegensätze zwischen Kant
und Levinas dokumentieren. Zum Beispiel beziehe
Levinas sich auf das biblische Gebot, den Fremden
zu lieben (93),⁸ das auch Kant mehrfach und
durchweg positiv heranzieht.⁹ Da der Andere, der
Grund der Pflichterfüllung und zu lieben ist, von
Kant in seiner Schwäche vergegenwärtigt wird
(*KpV A* 49 f.; A 54; A 277), läßt sich auch in dieser
Frage – gegen Vf. (vgl. 99 f.) – kein Bruch zwischen
seinem und dem Denken von Levinas konstatieren.

Hier klingt die von Vf. behauptete, weitreichen-
de Kompatibilität der Philosophie Kants mit der

Botschaft des christlichen Glaubens an (wenn ein-
mal die schwer zu beurteilenden Differenzen be-
züglich der Bedeutung der faktischen Geschichte
und der Gnadenlehre übergangen werden). Vf. fin-
det, daß Kant an einem moralischen Glauben fest-
gehalten habe, der eine Vorzugsstellung der christ-
lichen Religion begründe (179 f.). Ähnlich findet
sie bei Levinas Bezüge zum Judentum (180). Ihr
Bedauern, daß Kant infolge der Art seiner Begrün-
dung der Freiheit die Gegenwart Gottes in der Welt
bestreite, daß Moral laut Kant keine Religion vo-
raussetze, auch wenn sie unumgänglich zu ihr füh-
re (182),¹⁰ steht in Verbindung mit ihren nicht
unberechtigten Zweifeln am Optimismus der Auf-
klärung (203 f.). Zwar nimmt Vf. am Ende des Bu-
ches nicht mehr Bezug auf ihre Ausgangsfragen
zur Gefährdung des Subjekts; implizit gibt sie aber
eine Antwort durch die positive Vergegenwärti-
gung von Moral und Religion im Denken von Kant
und Levinas. Trotz einiger Schwächen dieses Bu-
ches – vor allem in der Präsentation der Philoso-
phie Kants – kann es als ernsthafter Beitrag zu den
Grundfragen menschlichen Lebens gelten, die zu-
weilen sogar in philosophischen Diskussionen an
den Rand – oder über ihn hinaus – gedrängt wer-
den.

Norbert Fischer (Eichstätt)

Kurt Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der*
„ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt,
Wilhelm Fink Verlag, München 1999, 216 S., ISBN
3-7705-3400-X.

Der Autor erfüllt ein Desiderat für deutschspra-
chige Leser mit seinem Überblick französischer Re-
ligionsphilosophie seit 1945. Die Sozialontologie
des Anderen steht im Ausgang der weitgespannten
Betrachtungen. Das Denken des Anderen geschah
und geschieht in Frankreich aus dem Zusammen-
spiel von Dialogphilosophie und Existenzphiloso-

⁶ Vgl. insbesondere den in Fußnote 2 erwähnten
Text von Emmanuel Levinas.

⁷ Vgl. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*
(1982) (Paris ² 1992) 37.

⁸ Vgl. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre*
homme (Paris 1972) 97.

⁹ Z. B. *KpV A* 147 f., vgl. auch Anm.; weiterhin:
Metaphysik der Sitten. Tugendlehre A 13 ff. Diese
Stellen läßt Chaliel unerwähnt.

¹⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der*
Grenzen der bloßen Vernunft B III-X.

phie. „Die personalistische Tendenz“ ist und bleibt „unverkennbar, ebensowehr wie das Bemühen um die Bewahrung eines unverzichtbaren ‚Minimum an Metaphysik‘“ (9). Das ganze Buch Wolfs erweist sich als ein Weg zu diversen Quellen metaphysisch-theologischen Denkens. Die Autoren, deren Arbeit referiert wird, können nur in der Auseinandersetzung mit dem Zusammenspiel von Transzendenz und Immanenz verstanden werden.

Das Buch beinhaltet Essays über 17 Denker: Von Gabriel Marcel über Maurice Nédoncelle, Maurice Merleau-Ponty, Simone Weil, Henry Duméry, Henri de Lubac, Etienne Gilson, Pierre Teilhard de Chardin, zu Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Claude Bruaire, Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Claudie Lavaud, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste.

Die Behandlung der einzelnen Figuren zeigt sich unterschiedlich umfangreich. Simone Weil z.B. oder Henri de Lubac wie Teilhard de Chardin oder Jacques Derrida beleuchtet der Verfasser in Exkursen. Ihre Äußerungen erscheinen ihm als nicht direkt zur Religionsphilosophie gehörig. In jedem Falle aber ist die Darlegung präzise und verständlich. Der unkundige Leser wird hervorragend instruiert.

Zwei Prinzipien bzw. Seinsperspektiven prägen die am Religiösen interessierte französische Philosophie: das Selbst und der Andere. Das Fundament, welches diese beiden Grundpole verbindet und deren Entfaltung ermöglicht, ist das wiederentdeckte Sein in seiner zwiefältigen Bedeutung als Ungesagtes und Gesagtes, Stummes und Sprechendes (11). „Es dient zugleich als Horizont für ein perspektivisch strukturiertes Personenall, das im Spiel von Selbigkeit und Andersheit ein Feld interpersonaler Aktivität eröffnet“ (ebd.). Der notwendige Inbegriff und Ursprung all dieser Beziehungen im Sein ist selbst nicht mehr sagbar: es ist das „ganz Andere“. Damit wird die Gottesfrage aufgeworfen als Frage nach dem seinsgebenden Rückbezug aller Beziehungen. Nach der ontotheologischen Fixierung Gottes blieb das 20. Jahrhundert mit seinen Schrecken und Niedergängen einem Aufbruch verpflichtet – nämlich zu einer den Seinswandel und damit das Unterwegssein beschwörenden Denkarbeit. Die von Auschwitz her Denkenden vermögen den traditionellen metaphysischen Gott nicht mehr zu bejahen.

Wir gewinnen das Leitmotiv der ganzen Abhandlung, nämlich im Blick auf den göttlichen Gott als den ganz Anderen und die ihm gegenüberstehende personale Struktur der Welt. Aus der Primordialität des mitmenschlich Anderen schließen die Denker auf die Problematik des ganz Anderen:

der Gottheit. Die Sozialontologie hat damit die Reihenfolge umgekehrt, war vormals der Gott das Erste, worauf das Denken zielte, so ist es nun das Menschliche in seiner Gemeinschaftlichkeit, was jedoch nicht zu einer Religionsleugnung führen soll. Dem Atheismus wird von den Denkern, die Wolf beschreibt, kaum eine Auseinandersetzung gewidmet (am ehesten bei Henri de Lubac). Der Eindruck entsteht, dass die Arbeit und Wirksamkeit der Religionskritik des 19. Jahrhunderts wohl nicht in Vergessenheit geriet, aber nunmehr kein Thema mehr bildet. Die Religion hat zu sich zurückgefunden.

Wolf möchte mit seinen Essays die ganze Szene für den Leser so öffnen, dass Impulse gesetzt werden, die ermöglichen, sich eigenständig weiterhin zu informieren. Die einzelnen Betrachtungen dokumentieren, was der betreffende Denker ausgiebig geboten hat, aber der spezielle Inhalt einzelner Systeme in ihrer Farbigkeit und Differenziertheit bleibt verständlicherweise knapp. Levinas z.B., der wohl fruchtbarste, erhält demzufolge einen auffallend ausgedehnten Rahmen, der den Leser ahnen lässt, welche herausragende denkerische Kraft hier am Werke war. Zeigt doch Levinas, dass sogar in einem Feld von zahlreichen ausgetretenen Pfaden immer noch Originalität und Überzeugung möglich sind. Der Farbenreichtum und die Tiefe von Levinas' Denken kommt auf einem Umfang von 50 Seiten kaum in der gewünschten Weise zum Tragen.

Levinas' Bedeutung demonstriert sich insbesondere dort, wo die Religionsauffassung in ihrer Begründung deutlich werden darf. Neben der Bibel sind die Griechen die zweite Wurzel der europäischen Tradition. Die Position des Erwähltheits gibt keinen Grund zu Hochmut, denn sie meint Aufforderung zu einer universalen Ethik, die Anstoß erregen und Vereinsamung im Gefolge haben mag. Die Conclusio lautet: Der Einzigkeit Gottes entspricht in der biblischen Religion die Einzigkeit des Menschen in der „Verantwortung“ für den Anderen, die unveräußerlich ist. Nur wenn ich mich dem Anderen hingebe, finde ich mich. „Die Subjektivität ist geheiligt in ihrer Anderheit“ (114). Die Egoität, welche das Menschsein prägt, ist aufgebrochen, indem die Struktur als auf den Mitmenschen hingeordnet gezeigt wird.

Fragt man nach besonderen Konzepten, deren weiterwirkende Kraft erkennbar ist, so fällt insbesondere dasjenige von Jean-Luc Marion auf. Für eine Religionsphänomenologie, welche sich heute mit der Frage beschäftigt, ob sie denn überhaupt noch eine Zukunft habe oder von sozialwissenschaftlichen Optiken abgelöst werden müsse,

bedeutet seine These von den „saturierten“ Phänomenen eine weiterweisende Einsicht. Das für Marion bedeutsame Phänomen durchbricht den althergebrachten Rahmen des Phänomenverständnisses derart, dass der phänomenologische Betrachter die Überfülle intuitiven Gegebenseins gewahrt. Für die Betrachtungsweise durch die Phänomenologie Husserls mit der schlichten „Gegebenheit“ als Prinzip aller Prinzipien erscheint das Problem der Erkenntnis des „saturierten Phänomens“ jedoch nicht unlösbar, zumindest was die Aspekte „unüberschaubar“ und „unaushaltbar“ betrifft; „denn was die Anschauung gibt, kann quantitativ und qualitativ die Reichweite des Blickes überschreiten; es genügt, dass es sie tatsächlich gibt“ (161 f.) Die Lösung des Problems: „Das saturierte Phänomen bietet das Paradigma des Phänomens ohne Zurückhalten, da es sich ohne Bedingung und Hemmung gibt“ (162).

Das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“, das „an ihm selbst offenbar von ihm selbst her“ Sichtbare im „saturierten Phänomen“ ist die Vollendung aller Phänomenalität – dem Begriff wie der Wirklichkeit nach: „ohne die Grenzen eines Horizonts und die Reduzierbarkeit auf ein Ich“. Es handelt sich um bedingungslose „Offenbarung“. (ebd.)

Das mag heißen: Eine revidierte Phänomenologie der Religion kann sich nicht auf traditionell religiöse Phänomene beschränken, sie hat die übrigen Regionen menschlichen Lebens in ihr Blickfeld aufzunehmen. Man möchte eine Hypothese formulieren: Der vertikale Weg muss sich als Charakteristikum von horizontaler Dinghaftigkeit, Leibhaftigkeit, Ichhaftigkeit erweisen. Thematisieren wir die Dinge ohne religiöse Vorzeichen, so fällt das dahin, was das Ding grundlegend betrifft, nämlich seine Zerbrechlichkeit, Endlichkeit, Sterblichkeit.

Das absichtlich unter Ausklammung von Sartre und Camus konzipierte Buch verzichtet damit gerade auf ein umfassenderes Bild der geistigen Szene Frankreichs seit dem 2. Weltkrieg, war doch dieselbe geprägt von dialektischem Streit der religiösen und der antireligiösen Denker, aus dem am Ende die Umrisse gemeinsamer Suche nach dem letzten Fundament hervorgehen können. Auch religionskritische Denker wie Sartre und Camus sind am Religiösen als einer Lebensform interessiert, deren Redlichkeit zu hinterfragen ist. Gott vermag den Menschen kein Wegweiser mehr zu sein, weil das Absurde und Abgründige das letzte Feld besetzt, so dass die Eigenverantwortung ins Übermenschliche gesteigert wird. Gerade hier, wo dem Menschen die gesamte Last des Daseins aufgebürdet ist, findet sich die Schnittstelle einer möglichen Begegnung zwischen Religiösen und

Areligiösen in einer Epoche allgemeiner Wertezersfalls.

Man legt dennoch das Buch aus der Hand mit Dank an den Autor, der die mühevollen Arbeit der Konstriktion auf sich genommen hat und in äußerster Knappheit ein weites Stoffgebiet präsentiert. Dass man als Leser mehr von den spannungsvollen Momenten des Geistes seit 1945 spüren und entdecken möchte, lässt hoffen, der belebte Autor werde uns mit einer weiteren Arbeit beschenken, die den Verlauf der Auseinandersetzungen der behandelten Denker untereinander und derjenigen mit den Areligiösen darstellt.

Hans-Jürg Braun (Zürich)

Karen Gloy, Vernunft und das Andere der Vernunft, Verlag Karl Alber, Freiburg/Br.- München 2001, 351 S., ISBN 3-4954-7890-6.

Das Buch der in Luzern lehrenden Philosophin gliedert sich in zwei Teile, deren erster verschiedene Rationalitätstypen thematisiert, deren zweiter und wesentlich weniger umfangreiche Teil unter dem Titel „Das Andere der Vernunft“ Erkenntnisvermögen analysiert, welche prima facie als unvernünftig oder widervernünftig gelten können. Zumindest seit der Bewegung der Postmoderne ist offensichtlich, dass der vor mehr als 2000 Jahren begründete Logozentrismus des Abendlandes sich in der Krise befindet. Diesem Gefühl einer Grundlagenkrise wird die Autorin gerecht, indem sie ausführlich und präzise analysierend innerhalb der einen Vernunft fünf Rationalitätstypen unterscheidet, und zwar 1. die von den Sumerern und Akkadern im 4. und 3. Jahrtausend v. Chr. erfundene Listenmethode, welche auch in Ägypten Verwendung fand und welche in der Neuzeit Francis Bacon praktizierte, 2. den dihairetischen Rationalitätstypus, welcher gemeinsam mit der mathematischen Rationalität der seit Platon im Abendland vorherrschende Rationalitätstypus ist, 3. die dialektische Rationalität, welche hier primär bei Platon, Hegel und Fichte analysiert wird, 4. den metaparadoxalen Typus, dessen Untersuchung die Autorin mit der Frage einleitet: „Paradoxie – ein eigener Vernunfttypus oder die Grundstruktur der Dialektik?“, sowie 5. den analogischen Rationalitätstypus, welcher seit der Antike und wohl älter als die Dihairesis – aus magisch-mythischer Zeit stammend –, nebst dem dihairetischen Denkmodell uns prägte. Das Analogiedenken, mit welchem die Autorin stets neu sich auseinandersetzt, erlebte seine Glanzzeit in der Renaissance; heute west es weiter in Relikten wie Astrologie, Chiromantie, Parapsy-

chologie und Homöopathie, einerseits in Verruf geraten, andererseits für die Zukunft als Alternative zur modernen instrumentellen Vernunft, welche zu viel mit nacktem Verstand, zu wenig mit eigentlicher Vernunft gemein hat, sich anbietend.

An Hand der Gemäldetetralogie des manieristischen Renaissance-Malers Giuseppe Arcimboldo (1527- 1593), die den Namen „Die Jahreszeiten“ trägt, und die aus Blumen, Früchten und Gewächsen an Hand vier männlicher Portraits, demjenige des Jünglings, des Mannes im Zenit seines Lebens, des gesetzten Mannes und schliesslich des Greises die Lebensalter umfasst, welche dem jahreszeitlichen Rhythmus entsprechen, erschliesst die Verfasserin die Grundthese der Renaissance von der Alleinheit des Seienden. Dass die vier aus verschiedenen Lebensperioden stammenden Blumen-, Früchte-, Getreide-, Wurzelhäupter dem jahreszeitlichen Rhythmus entsprechen, soll auf die ständig sich regenerierende, immerwährende Herrschaft der Habsburger hinweisen, deren Hofmaler in Wien und Prag Arcimboldo war. Nicht zufällig malte Raffael in der „Philosophenschule“ der Stanzas Platon mit dem „Timaios“ in der Hand: Wie Platon im „Timaios“, so sieht auch die Renaissance das Ganze aus lauter Ganzen, das Vollkommene aus lauter Vollkommenen bestehen, sagt der Cusanus: „quodlibet in quolibet“. Mikrokosmos und Makrokosmos spiegeln sich ineinander, die Menschenwelt ist Spiegel der Götterwelt. Die Autorin erweist sich als profunde Kennerin des Weltbildes und der Hervorbringungen der Renaissance und von deren Grundmodellen, die sich gern in Kreis- und Tabellenform darstellen, analogisch Tiere, Pflanzen, Metalle, Farben, Einflüsse, Eigenschaften einander zu- oder entgegenordnend. Zum einen eignet dem Analogiedenken die Perspektive des *pars pro toto*, zum anderen die *convenientia*, die ausdrückt, dass räumlich-zeitliche Nachbarschaft assimilierende Wirkung haben kann; des weiteren die *aemulatio*, die etwa im Fall von sich ähnlichen Urenkel und Urahn spielt. Es stellt sich die Frage nach dem im Analogiedenken herrschenden Logiktypus und dessen Verhältnis zur klassischen Logik. Nicht selten wurde Arcimboldos Malen von linguistischer Seite als Reservoir rhetorischer Stilformen und als Visualisierung derselben betrachtet. Unsere normale Logik ist womöglich bloss ein künstliches Ableitungsprodukt der Kinderlogik, zu welcher Reim, Alliteration, Refrain, Klang- und Gedankenspiele gehören.

Das ins Irrationale verbannte Analogiedenken wurde neu aufgewertet im 20. Jahrhundert nicht nur durch die durch die Quantentheorie in die Diskussion gelangte Mehrweltentheorie, sondern noch

mehr durch die von dem polnischen Mathematiker Benoît B. Mandelbrot begründete fraktale Geometrie, die nicht auf dem quantitativen, sondern auf dem qualitativen Mass beruht. Wie Gloy schreibt, stellt die fraktale Geometrie „eine Verbindung von Regularität und Irregularität, Ordnung und Kontingenz dar“ und so eine Verbindung von Vernunft und Anderem der Vernunft, „was den Bogen zum Analogiedenken als einer spezifischen Rationalitäts- und Wissenschaftsstruktur schlagen lässt.“ Zur fraktalen Geometrie gehört sowohl Fraktalität wie Selbstähnlichkeit, je nach Dehnung, Streckung, Stauchung, Faltung, Spiegelung etc. Die fraktale Geometrie spielt in immer mehr Bereichen von Wissenschaft und Kunst, bei Turbulenzen, beim Wetterverhalten, auch im anorganischen Bereich. Am bekanntesten dürfte vom Computer her die sog. Mandelbrot-Menge sein, das Apfelmännchen auf dem Bildschirm. So lässt über die neuesten Entwicklungen retrospektiv sich die Rationalität des Analogiedenkens erweisen. Und es wäre beizufügen, dass das von Gloy wieder entdeckte Analogiedenken ein Welt strukturierendes Denken wäre, wo die instrumentelle Vernunft, die uns heute beherrscht, kein Denken der Vernunft, sondern ein Schneiden des nackten Verstandes ist. Zu recht weist die Autorin in der Einleitung zu ihrem Text darauf hin, dass der heute übliche Begriff „Rationalität“ anstelle des deutschen Substantivs „Vernunft“ mit einer Präzisierung zusammenhängen dürfte, welche in eins eine Verengung des ursprünglichen Begriffs „Vernunft“ darstellt.

Wesentlich kürzer als der den Rationalitätstypen gewidmete erste Teil des Buches ist der dem Anderen der Vernunft gewidmete zweite Teil. Gloy sieht die Bedeutung Nietzsches in der Aufwertung des unteren Bereichs der Werteskala, der Sinnlichkeit und Leiblichkeit. Hierin sind Nietzsche die Existentialisten, Phänomenologen, Fundamentalontologen sowie die Postmodernisten gefolgt. Nietzsches Kritik „wendet sich gegen die Einseitigkeit der klassischen Vernunftphilosophie“. Doch müsste man im Sinn der Autorin wohl beifügen, dass wir das Gefühl für das Richtige als „vernünftig“ zu bezeichnen pflegen und dass in einem weiter gefassten Vernunftbegriff Vernunft richtiges Denken aus richtigem Fühlen bedeutet. Vielleicht verdankt in einem weiteren Sinn Vernunft sich dem *amor intellectualis Dei*. Gloy sieht Nietzsche immer mehr in die tragische Lage gedrängt, zwar sich genötigt zu sehen, an der traditionellen wissenschaftlich-dihairetischen Logik und Sprache festzuhalten, gleichzeitig jedoch ständig ihrer konventionellen Auffassung Zuwiderlaufendes aussagen zu müssen.

Auch im Mythos treffen sich Vernunft und das Andere der Vernunft. Mit seiner Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Mythos hat Platon die nachfolgende Tradition maßgeblich beeinflusst. Das *Aelteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* fordert eine „Mythologie der Vernunft“. Mythologie, Poesie, Kunst, die auch der Metaphorik sich bedienen, sind ebenso rational wie das Klassifikationsdenken, wenn auch von einer anderen Rationalität. Mit dem verfremdenden Begriff „différance“ hat von den Postmodernen Derrida sich dem Anderen zugewandt. Derrida rekurriert auf Husserls Zeittheorie: Wahrnehmung ist immer nur nachgewahrend. Der Quellpunkt der Zeit wie das Momentanerlebnis sind selbst nicht fassbar; dies gibt Derrida mit dem Ausdruck „différer“ wieder. Die Postmoderne mit Derrida postuliert daher als alternatives Modell das verzweigte, dezentralisierte, assoziative Rhizom-Modell. Längst auch lässt die in der Kinematographie übliche Auflösung und Deformation diverse Rationalitätskonzepte und Logiken zu.

Sich bewusst zu machen, wie problematisch das Verhältnis „Vernunft – Anderes der Vernunft“ ist, kann dazu dienen, die immanente Vernunft nicht-abendländischer Kulturen besser zu verstehen, aber auch ein Wegweiser sein, um aus unserer eigenen Sackgasse herauszukommen.

Katja V. Taver (Basel)

Gerhard Schweppenhäuser, *Die Fluchtbahn des Subjekts. Beiträge zu Ästhetik und Kulturphilosophie (= Ästhetik und Kulturphilosophie Bd. 1, hrsg. v. Gerhard Schweppenhäuser und Thomas Friedrich), Lit Verlag, Münster 2001, 238 S., ISBN 3-8258-4974-0.*

Mit diesem Band wollen die Herausgeber ein Forum für Schriften begründen, „die Probleme der ästhetischen Erfahrung und der kritischen Selbstreflexion der Kultur behandeln, und zwar auf den Gebieten der Philosophie sowie der angewandten Kunst-, Design-, Medien- und Kommunikationswissenschaften“ (238).

Dieser Zielsetzung entsprechend kreisen die hier zusammengestellten Arbeiten Gerhard Schweppenhäusers aus den Jahren 1985–2000 um die Themenschwerpunkte Kunst, Kultur und Natur, wobei Kunst und Kultur eng mit Technik korreliert sind, während Natur sowohl mit dem Begriff des Menschen, als auch mit der Sphäre des Unverfügbaren, Individuellen und Zwanglosen zusammengedacht

wird. Ein ‚schwacher‘, zwischen Selbstbehauptung und Selbstverleugnung schwankender Subjektbegriff, auf den der Titel des Buches anspielt, bildet den „gemeinsame(n) Nenner“ aller Themen und Texte. Die postmoderne ‚Dekonstruktion des Subjekts‘ wird also nicht mitgemacht, aber doch „als kritische Diagnose“ (9) einbezogen.

In diesem Sinne knüpfen die Überlegungen zur Ästhetik der Natur an die negativen Metaphysiken Kants, Blochs und Adornos an: Kants Verknüpfung von Kunst und Natur durch die Denkfigur des Als-Ob stehe „für produktive Einbildungskraft, für Erinnerung an noch nie Gewesenes, als stellvertretende Antizipation des Möglichen“ (73). Sie bilde daher nicht nur das Vorbild für Blochs Gedanken eines zum Vorschein kommenden besseren Seins, sondern auch für Adornos Konzeption des Naturschönen als „eine Erscheinungsweise der Dissonanz im falschen Gleichklang universaler Vereinnahmung, eine Gestalt des Unverfügbaren, Besonderen“ (59), wie es in dem Aufsatz „Der Eigen-Sinn des Naturschönen“ heißt. Ausgangsfrage ist hier, wieviel menschliche Projektion unser ästhetisches Interesse an der Natur eigentlich trägt. Gegen eine dezidiert anthropozentrische Naturästhetik (Martin Seel) einerseits, substantialistische Naturbestimmungen andererseits votiert Schweppenhäuser für einen Ansatz, der das Unverfügbare der Natur thematisiert, ohne es zu hypostasieren oder in bloße Kontingenz aufzulösen (63 f.).

Demgegenüber verkennt das auf bloße Messbarkeit festgelegte Naturverständnis moderner Naturwissenschaft, „dass der Mensch selbst Natur ist“ (75) und folglich jede Unterwerfung der Natur auf den Menschen selbst zurückschlägt. Diese These findet sich bereits in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, die Schweppenhäuser nunmehr mit kritischen Wissenschaftlern wie Carl Friedrich von Weizsäcker oder Gernot Böhme zusammenbringt – allerdings nicht, um die Naturwissenschaft schlechthin „zu verdammen, sondern zur kritischen Selbstreflexion zu ermutigen“ (78). Einer solchen Reaktivierung der philosophischen Grundlagen wissenschaftlicher Naturerkenntnis sollen dann auch die Rekurse auf Kants Konzept natürlicher Zweckmäßigkeit in der *Kritik der Urteilskraft* sowie Goethes phänomenologisch-sympathetische Naturbetrachtung zuarbeiten (79–83).

Besondere Aktualität erhält die wissenschaftskritische Naturkonzeption natürlich in den „Philosophischen Bemerkungen über künstliche Intelligenz“. Ihnen liegt die These zugrunde, daß sich der „Traum von selbstständig denkenden Maschinen ... nur in dem Maße“ erfüllt, „in dem sich das mensch-

liche Denken den Rechenoperationen der Computer anähneln“ (108). Zur Begründung dieser These wird gegen Daniel C. Dennett, der das Wesen intelligenter Wesen auf die Fähigkeit reduziert, „zu lösende Probleme zu erkennen und klar über sie nachzudenken“, auf Spontaneität, Selbstbezüglichkeit, Selbstkritik und Gegenstandserfahrung als unverzichtbare Bestandteile menschlicher (nicht nur philosophischer) Rationalität bestanden (110 f.). Im Verhältnis von Mensch und Technik erkennt der Autor folgende historische Dialektik: War die funktionalistische Verkürzung des Intelligenzbegriffs ursprünglich durch die „Anthropomorphisierung des Computers“ zumindest mitverursacht, so sei der heutige Intelligenzbegriff vor allem einer Desanthropomorphisierung des Geistes geschuldet (111).

Mit theoriegeschichtlichen, von Aristoteles bis Günther Anders reichenden Mitteln soll zunächst demonstriert werden, wie der menschliche Intellekt zusehends in den Bannkreis der Technik und des maschinellen Denkens, gerade auch der Aufklärung (La Mettrie) geriet, um letztlich als Mittel eines „Sklavenaufstand(s) der instrumentellen Vernunft“ (103 ff.) zu verkümmern. Zur Verteidigung der relativen Autonomie von Bewußtsein rehabilitiert Schwegenhäuser nun Leibnizens Erkenntnis der Nichtherstellbarkeit von Perzeptionen aus mechanischen Konstruktionen, Blochs Argument der Unableitbarkeit von Reflexionsprozessen aus organischer Materie sowie Searles Einsicht der kausalen Beschreibbarkeit, aber Unerklärbarkeit geistiger Prozesse aus ihren organischen Grundlagen (113 ff.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass sich die geforderte „Selbstbesinnung der Rationalität auf ihren humanen Zweck“ durchaus mit künstlicher Intelligenz verträgt. Aber das Motiv für die technologische Verbesserung der *conditio humana* dürfe nicht mehr „schneller, höher, weiter“, sondern die ökologische Humanisierung des Naturverhältnisses“ sein (119). Denn auch hier gelte: „Ohne Selbstbesinnung keine Selbstbestimmung“ (121).

Zur sinnlichen Veranschaulichung dieser abstrakten Maxime dienen dann die Essays zum „Narrenmotiv bei Sebastian Brant und Erasmus von Rotterdam“ (122 ff.) einerseits, zu Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz* (142 ff.) andererseits: Während Erasmus' großes *Lob der Torheit* bereits moderne Gedanken religiöser Toleranz und Nationalismuskritik im schützenden Gewand ironischer Narrenposse vorträgt, bestehe das Verdienst von Döblins Roman vor allem darin, im Franz Biberkopf die Vernunftlosigkeit eines ganzen Zeitalters exemplarisch zum Ausdruck gebracht zu haben.

Auch Döblins inkonsistente, weil sozialistisch-utopische Eigeninterpretation ändert daran nichts.

Schwegenhäusers ästhetische Position, soweit sie sich aus den hier versammelten Arbeiten zu Marcuse („Kunst als Erkenntnis und Erinnerung“), zu Benjamin („Bildkraft, prismatische Arbeit und ideologische Spiegelwelten“) sowie dem gemeinsam mit Anne Hoormann verfassten Aufsatz zu Hans Haacke („Das überholte Subjekt“) extrapolieren lässt, kann als eine politisch-reflexive und zugleich ethische beschrieben werden. Am deutlichsten zeigt sie sich in der Zustimmung zu Haackes ‚Kunst im öffentlichen Raum‘, die durch ein Zugleich von öffentlicher Produktion/ Imagination und Öffentlichkeitsdistanz/ -kritik gekennzeichnet sei. Gleichwohl werde die ästhetische Wirkung nicht durch den manifesten politischen Gehalt, sondern den latenten, d.h. in Form umgesetzten bestimmt, eine Auffassung, die der Autor mit Adorno teilt. Kurzum: Haackes Kunst sei „kritische Analyse der Gegenwart durch Dokumentation des Vergangenen im Medium der Kunst“ (43). Überdies stelle sie in ihrer ‚politischen Formbezogenheit‘ eine Gestalt öffentlicher Reflexion dar, die sich weder der postmodernen Subjektivität von Ereigniskunst unterwirft, noch in den Elfenbeinturm subjektivistischer Formautonomie zurückzieht.

Genau diese Zwischenstellung ist es auch, die Schwegenhäuser an Marcuses Ästhetik interessiert. Deren einzelne, nur verstreut zugängliche, teilweise auch widersprüchliche Stationen werden akribisch rekonstruiert. Für Marcuse ist Ästhetik immer beides: Philosophie der Kunst und Theorie der Sinnlichkeit; Kunst ist sowohl spezifische Form als auch sozialer Sprachcode (166 f.). So verwundert es nicht, dass der Autor in dessen ‚Wanderung zwischen den Welten des ‚Ästhetischen‘ und des ‚Wirklichen‘“ bereits Bausteine für seine eigenen „Überlegungen zu einer Theorie der gegenwärtigen Massenkultur“ (207 ff.) auffindet.

Dieser Text nun versucht, die Kulturindustrie-Kritik der *Dialektik der Aufklärung* mit neueren Befunden so zu verbinden, dass sie „eine gegenwärtige Theorie der Massenkultur“ begründen kann. Zugleich soll dieses Konzept auf Luhmanns systemtheoretische Analyse der Massenmedien bezogen werden. Während jene „die Subjektseite der Kulturindustrie“ überschätze, liefere Luhmann zunächst eine subjektlos-„stimmige Zustandsbeschreibung“ (215). Allerdings müsse der systemtheoretische Naturalismus an eine kritische Handlungstheorie angeschlossen werden, um als selbstreflexive, kritische und interessengeleitete Theorie gegenwärtiger Massenkultur tauglich zu sein. In diesem Sinne sei auch die massenmediale

Kriegsberichterstattung nur ideologiekritisch als Produktion einer je eigenen „Kriegs-Realität“ im Dienste der Selbsterhaltung des Systems angemessen verstehbar (221).

Im Schlüsselaufsatz („Ethisches und ästhetisches Urteil“) geht es um die inzwischen vieldiskutierte Verbindung zwischen Kunst und Moral. Für Schweppenhäuser ist sie kein Widerspruch, sondern im Gegenteil eine notwendig auszutragende Antinomie im kantischen Sinne. Die moralphilosophische Antinomie zwischen universalistischen (verfahrenstheoretischen) und partikularistischen (wertbezogenen) Auffassungen könnte nur überwunden werden, „wenn man den ethischen Diskurs verlassen und sich auf das Gebiet der Ästhetik begeben würde“ (224). Die Mittel dazu werden Hannah Arendts politischer Interpretation von Kants Theorie des ästhetischen Urteils entnommen, die darin das „Modell für moderne politische Vergesellschaftung von Individuen“ sieht. Auf die Moralphilosophie angewandt bedeutet dies die Verbindung des unverzichtbaren Anspruchs auf universale Geltung mit seiner konkreten Kontextualisierung: Der „verallgemeinerte Andere“, wie es mit Seyla Benhabib heißt, soll durch den „konkreten Anderen“ (234) ergänzt werden, um so die kontrafaktische Bedeutung des Allgemeinen als regulative Idee fruchtbar zu machen – ein Programm das als „interaktiver Universalismus“ beschrieben wird.

In der Tat verhält sich dieser Text zu den Eingangüberlegungen über das geplante Berliner Holocaust-Mahnmal („Das Denkmal-Dilemma“) wie das verbesonderte Allgemeine zum verallgemeinerten Besonderen. Geht es doch in der Berliner Debatte um das Dilemma, entweder ein Denkmal zu bauen, das Auschwitz ästhetisch nicht gerecht wird, oder es nicht zu bauen, was wiederum ethisch inakzeptabel ist. Unzulänglich bleiben muss sowohl die „Mimesis an das Nichtdarstellbare“ (ästhetische Aporie) als auch der „symbolische Ausdruck des Respekts vor den Opfern“ (ethische Aporie). In dieser Situation, so der Autor, sei mit der verwirklichten ästhetischen Aporie weniger Schaden anzurichten als mit der ethischen eines Bauverzichts. Zumal eine sinnzentrierte Ausdrucksästhetik symbolische Mittel der Aporiemilderung generieren könne, über die eine mimetische Ästhetik (der ‚Konzentrationslagereinführung‘) nicht verfüge (11-30).

Schweppenhäuser liefert nicht nur eine Sammlung kulturkritischer Essays zu aktuellen Themen, vielmehr zeigt er, wie Elemente der kritischen Theorie so miteinander verknüpfbar sind, daß sie Bedin-

gungen der Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie heute freilegen. Seine Ausführungen setzen auf die Kraft einer argumentierenden Vernunft, die nie in abstrakten Formalismus verfällt: Sie setzt bei gegenwärtigen Debatten und Problemen ein und arbeitet mit konkreten Phänomenbeschreibungen. Ihre aufklärerische Intention drückt sich auch in der diskursiven und unpretiosen Sprache aus. Durch sie unterscheidet sich der Autor m.E. positiv sowohl von orthodoxen Vertretern der kritischen Theorie wie Adorno oder Hermann Schweppenhäuser, als auch alternativen Kritikern wie Habermas oder Derrida.

Mit Habermas verbindet ihn die Intention, durch die Skylla postmoderner/systemtheoretischer Subjektverabschiedung und metaphysischer/konstruktivistischer Subjektverherrlichung hindurchzuschiffen. Dabei vermischt er nun aber eine Auseinandersetzung mit Subjekttheorien, die nicht dem engeren Kreis der ‚kritischen Theorie‘ angehören, für die Thematik aber genauso zentral sind wie der Odysseus-Mythos der *Dialektik der Aufklärung*, z.B. die Manfred Franks oder Dieter Henrichs¹.

Eine unnötige Verengung der ideologiekritischen Methode auf die philosophisch ausgerichtete Kapitalismus-Kritik der älteren kritischen Theorie sehe ich auch in der Zurückstellung soziologischer (Bourdieu) oder sprachkritischer Ansätze (Chomsky²), was vermutlich mit dem von Adorno/Horkheimer unkritisch übernommenen Holismus der „tauschwertförmige(n) Vergesellschaftung“ (216) zusammenhängt und überdies in Kontrast zu dem dezidiert politischen Ästhetik-Konzept steht. – Dennoch: Gerhard Schweppenhäuser hat der ‚kritischen Theorie‘ mit diesem Band einen teilweise neuen, jedenfalls aber guten und auch gangbaren Weg gewiesen.

Ulrich Müller (Berlin)

Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Carl Hanser Verlag, München und Wien 2001, 446 S., ISBN 3-446-20070-3.

Der an der Freien Universität Berlin lehrende Philosoph Peter Bieri beschloß nach der für ihn wenig ergiebigen Lektüre einer „Unzahl von Texten

¹ D. Henrich, Versuch Über Kunst und Leben. Subjektivität-Weltverstehen-Kunst (München 2001).

² N. Chomsky, Sprache und Politik (Berlin u. Bodenheim 1999).

über Willensfreiheit“ (9), ein Buch zu schreiben, in dem er mit philosophischer Genauigkeit die verschiedensten Lösungen für das Problem der Willensfreiheit vorstellen wollte. Der Gelehrte setzte es sich nicht zum Ziel, Texte ausgewählter Autoren zu interpretieren. Er wollte kein „akademisches“ Buch schreiben. Bieris Augenmerk gilt den Phänomenen und Gedanken. Der Hauptteil des Buches kommt ohne die üblichen Fußnoten aus. Ein gesonderter Teil am Ende des Buches gibt Aufschluß über Denkanstöße und Erkenntnisse, die der Autor der Fachliteratur verdankt. Bieri hat in Berkeley und Harvard das analytische Philosophieren gelernt und versteht sich darauf, auch naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse in sein Denken mit einzubeziehen.

Der erste Teil des Buches handelt von der bedingten Freiheit. Bieri lenkt die Aufmerksamkeit auf die begriffliche Analyse und die Artikulation von innerer Wahrnehmung. Er erinnert daran, daß unsere Begriffe etwas sind, das wir uns geschaffen haben, damit wir unsere Erfahrung von der Welt und von uns selbst artikulieren können. Wer die Begriffe analysieren wolle, müsse sich fragen, welchen Beitrag unsere Begriffe zur Artikulation von Erfahrung leisten. Die philosophische Analyse suche die Verbindungen zwischen den Begriffen zu ermitteln, die für die Erfahrung von Belang sind. Bieri bemerkt, daß wir den wahren Gehalt der grundlegenden Begriffe auch verfehlen können. Um Fehlinterpretationen oder Mißverständnisse zu vermeiden, bedürfe es einer „Lesart, die den Phänomenen gerecht wird“ (156). Wichtig erscheint dem Autor die Feststellung, daß wir viele Erfahrungen mit unserem Willen machen. Er spricht von einem „Vermögen der inneren Differenzierung“ dieser Erfahrungen, das nicht identisch ist mit der Fähigkeit zur begrifflichen Artikulation“ (160). Mit dieser inneren Wahrnehmung verfügen wir Bieri zufolge über ein Vermögen, das es uns erlaubt, viele Spielarten der Unfreiheit zu unterscheiden. Bieri nimmt bewußt die Einbildungskraft des Lesers in Anspruch und bedient sich des Mediums des Erzählens, um den Grund der Erfahrungen zu erhellen, die in uns die Auffassung von der Wichtigkeit der Freiheit unseres Willens nähren.

Der Autor hat es sich zum Ziel gesetzt, Ideen und Begriffe zu untersuchen. Er möchte die Wörter in Aktion betrachten. Der erste Teil seiner Beschäftigung mit der Sprache führt zu dem Vorschlag, „die Freiheit des Willens als die Freiheit der Entscheidung und diese als ein Bestimmwerden des Willens durch Überlegen und Phantasie aufzufassen“ (161). Bieri geht der tieferen Logik der Wörter nach und sucht die Quellen der falschen Auslegungen

von Aussagen und Handlungen zu entdecken. Er entläßt uns nicht aus der Pflicht, Satz für Satz mitzudenken. Im zweiten Teil des Buches nimmt er die Idee der unbedingten Freiheit beim Wort. In seiner philosophischen Analyse weist er ausdrücklich auf zwei verschiedene Arten von Mißverständnissen hin, die, wie er richtig bemerkt, ineinandergreifen und sich wechselseitig stützen. Die eine Art bestehe darin, daß wir die *Idee* der Freiheit falsch lesen. Das sei immer dann der Fall, wenn wir sie als eine Idee auffassen, die in scharfem Kontrast zur Idee der Bedingtheit steht. Diese Lesart sei nicht vollkommen willkürlich. Eine zweite Art von Mißverständnissen bestehe darin, daß wir *Erfahrungen* der Freiheit falsch deuten. Zu dieser Fehleinschätzung gelangen wir, Bieri zufolge, weil wir uns auf eine irrtümliche Lesart der Freiheitsidee festgelegt haben. Bieri stellt fest, daß uns diese Lesart als eine Aussage von unwiderlegbarer Logik erscheine, weil wir unser Freiheitserleben falsch deuten.

Neben der sprachanalytischen und der argumentativen Genauigkeit strebt der Autor die diagnostische Genauigkeit an, von der er sich die „*umfassende*“ Aufklärung der gedanklichen Motive eines Irrtums erhofft. Dem diagnostischen Verfahren schreibt er eine doppelte Funktion und einen doppelten Wert zu: Zum einen soll es uns in den Stand versetzen, die eigene Sichtweise abzugrenzen und zu fixieren; zum anderen soll es sicherstellen, daß wir den Umfang des Themas nicht verfehlen. Eindrucksvoll zeigt Bieri, daß Philosophie für ihn „*wesentlich* ein diagnostisches Verstehen möglicher Irrtümer“ (373) ist. Im Umgang mit den unterschiedlichsten Antworten auf die Frage nach der Willensfreiheit beweist der Autor die Fähigkeit, scheinbar zwingende Vorstellungen von Freiheit in immer wieder abgewandelten Szenen so lange in Widersprüche zu verstricken, bis am Ende die Grundprinzipien einer wirklichen Freiheit erkennbar werden.

Im dritten Teil des Buches skizziert Bieri die Grundlinien einer angeeigneten Freiheit. Er vermittelt die Einsicht, daß die Freiheit uns nicht gegeben, nicht geschenkt werde, unsere Freiheit sei auch nicht absolut. Die Freiheit des Willens sei etwas, das ein jeder sich *erarbeiten* müsse. Bieri sucht zu klären, was die Begriffe „Freiheit“, „Wille“ und „Entscheidung“ für unsere Erfahrung „*austragen*“. Er legt es nicht darauf an, vor seiner Leserschaft ein geistiges Feuerwerk abzubrennen. Die begrifflichen Differenzierungen entstehen langsam aus der „*genauen*“ Betrachtung des Freiheitserlebens. Für unser Handeln gibt es Bieri zufolge keine vorgezeichnete Linie. Der Autor bemerkt, unsere Freiheit bestehe darin, daß wir in vielen Fällen in un-

terschiedliche Richtungen gehen könnten. Unser Hadern könnten wir als einen Beweis dafür ansehen, daß es für uns einen Handlungsspielraum gebe.

Bieri beleuchtet mehrere Facetten der Freiheits- erfahrung und der Selbstbestimmung. Seine philosophischen Analysen zur Idee eines *Selbst* führen zu einer Reihe von Schlußfolgerungen, die das Stichwort „Autonomie“ betreffen. Sie bestätigen die einfache und im Grunde offensichtliche Tatsache, daß die Frage der Selbständigkeit „vor allem mit der *psychologischen* Beeinflussung des Willens durch die anderen zu tun“ (419) habe.

Peter Bieri hat ein kompetentes Buch vorgelegt,

das in der Fachwelt wie auch in einem größeren Leserkreis Beachtung finden wird. Der Berliner Gelehrte schreibt klar und lebendig, bisweilen gerät er ins Erzählen, und das verwundert nicht bei einem Autor, der unter dem Pseudonym Pascal Mercier mit den beiden Romanen *Perlmanns Schweigen* (1995) und *Der Klavierstimmer* (1998) bereits Anerkennung in der literarischen Welt gefunden hat.

Bieris *Handwerk der Freiheit* vermittelt einen lebhaften Eindruck von dem Vergnügen, das der Autor beim Schreiben offenbar selbst gehabt hat. In leicht fließender Sprache führt der Philosoph an die Probleme der Willensfreiheit heran.

Wolfgang Farr (Maintal)