Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Inhaltsverzeichnis

F.-X. Putallaz: Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin, Paris 1991; F.-X. Putallaz: La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg, Paris 1991 (P. Schulthess). – J. Estermann: Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei G. W. Leibniz, Bern u.a. 1990 (V. Mudroch). – A. Dufour: Droits de l'homme, droit naturel et histoire. Droit, individu et pouvoir de l'Ecole du Droit naturel à l'Ecole du Droit historique, Paris 1991 (S. Zurbuchen). – V. Mathieu: Kants Opus postumum, Frankfurt/M. 1989 (V. Mudroch). – A. Lanfranconi: Krisis. Lektüre der «Weltalter»-Texte F. W. J. Schellings, Stuttgart-Bad Canstatt 1992 (D. Sollberger). – M. Meyer: Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik, Hildesheim u.a. 1992 (H.-J. Braun). – J.-P. Schobinger: Miszellen zu Nietzsche. Versuche von operationalen Auslegungen, Basel 1992 (J. Berthold). – P.-U. Merz: Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie, Würzburg 1990 (R. Hofer). – Ch. Dejung: Ketzerei. Salz der Erde und Keim des Verderbens, Zürich 1992 (S. Zurbuchen). – H. Linneweber-Lammerskitten: Untersuchungen zur Theorie des hypothetischen Urteils, Münster 1988 (P. Schulthess).

François-Xavier Putallaz: **Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin**. Préface de Ruedi Imbach (Etudes de philosophie médiévale LXVI). Vrin, Paris 1991, 343 S.
François-Xavier Putallaz: **La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg** (Etudes de philosophie médiévale LXVII). Vrin, Paris 1991, 444 S.

Die beiden hier anzuzeigenden, ausgezeichneten Bücher über das schwierige Thema der Selbsterkenntnis, von denen das erste über Thomas (im folgenden: I) und das zweite (im folgenden: II) über einige andere Autoren aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts (Matthäus von Aquasparta, Petrus Johannes Olivi, Roger Marston, Thomas von Sutton, Gottfried von Fontaine und Dietrich von Freiberg) handelt, bilden eine Einheit, die in Fribourg als Dissertation unter der Leitung von Ruedi Imbach erarbeitet wurde. Es handelt sich um ein systematisch und historisch beeindruckendes, sehr differenziertes Werk zu einem Kernthema Sokratisch-Platonischen Philosophierens: *Scito te ipsum*. Das Thema der Selbsterkenntnis ist nicht so sehr für Aristoteles und den Aristotelismus wesentlich als für den platonisch-neuplatonischen Strang der Philosophie. Es wird insbesondere durch Augustin und das Proklische *Liber de causis* promoviert und taucht dann auch im «christlichen Sokratismus» des 12. Jahrhunderts (Gilson) wieder auf. Weil der Aristotelismus in gewisser Weise Oberhand gewinnt, wird es deshalb in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters zunehmend verschleiert. Putallaz schreibt in seinen zwei Bänden nicht bloss die Monographien von Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à St. Bernhard* (Paris 1975/75) und von Edward Booth, O.P., *St. Augustine and the Western Tradition of Self-Knowing* (Villanova 1989) fort. Er ortet seinen Beitrag in dieser Hinsicht nur als «infime tranche» (I, 11). Seine Absicht geht weiter, nämlich darauf, die bunte Varietät des aufquellenden intellektuellen Lebens am Ende des 13. Jahrhunderts, das nicht mehr durch die Etiketten: Scholastik, Mystik, Philosophie geordnet werden kann, am Thema der Selbsterkenntnis – an augustinischen und aristotelischen Tendenzen insbesondere – zu exemplifizieren, aber zudem zu zeigen, welchen damaligen Fragestellungen die grossen Philosophien der Intuition von Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Adam Wodeham ihr Entstehen verdan-

ken. Damit erliegt er nie der Gefahr eindimensionaler Geschichtsklitterung, die so mancher Monographie eigen ist. Band I ist der Ausgangspunkt für Band II, insofern im Band I die Thematik anhand der einschlägigen reichen und ausgefächerten Erörterungen des Thomas ausführlich – insbesondere anhand der Stellen *De ver* 1,9; 10,8; 10,9 und *ST* I, 87,1 – dargelegt wird. Putallaz will damit ein systematisches Terrain schaffen, von wo aus er die übrigen Autoren so beurteilen kann, dass er nicht nur Ideen katalogisiert. Daneben gelingt es ihm, Thomas aus der Optik der Thomisten herauszunehmen und ihn so vom oft gehörten Vorwurf der Entfremdung des Ich zu schützen.

Putallaz eröffnet seine Ausführungen mit einer prägnanten Darstellung der einschlägigen Thesen von Aristoteles und Augustin. Das Thema der Selbsterkenntnis hat für Augustin theologische und erkenntnistheoretische Implikationen. Die Selbsterkenntnis ist Voraussetzung für die Selbstliebe. Der Mensch ist durch Selbsterkenntnis und Selbstliebe Ebenbild Gottes. Daneben ist für Augustin Selbsterkenntnis der privilegierte Ort der Wahrheitserkenntnis, was man schon aus dem wohlbekannten Topos «noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas» (*De vera religione* XXXIX, 72) ersieht. Die Seele erkennt Körper durch die Sinnesorgane, das Unkörperliche durch sich selbst: «mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam». In Ergänzung zu Putallaz' Ausführungen zu Augustin könnte man darauf verweisen, dass dies ganz die Auffassung ist, die Platon in seiner Widerlegung des Protagoras im Dialog *Theaitetos* (185) darlegt: Einiges (das Wahrnehmbare, die Gegenstände der Sinne) betrachtet die Seele vermittels der Sinnesorgane, einiges, das nicht wahrnehmbar ist – was z. B. Wahrnehmbarem gemeinsam, also nicht einzeln ist, oder sich auf Wahrnehmbares verschiedener Sinne bezieht, was also nicht einzelner Gegenstand der Sinne ist; etwa: Eines, Sein, Gleiches, Verschiedenes, Ähnliches, Unähnliches –, betrachtet die Seele nicht durch Sinneswerkzeuge, sondern durch sich selbst. Aristotelisierende Autoren würden an dieser Stelle den sensus communis einsetzen. Wie aber erkennt nun die Seele sich selbst? *Sich selbst* erkennt sie, so konkludiert Augustin, da sie unkörperlich ist, offenbar *durch sich selbst*: «Ergo et se ipsam per se ipsam novit quoniam est incorporea» (*De trinitate* IX, 3,3). Aristoteles dagegen ist, wie dann Averroes, der Meinung, dass sich die Seele nicht durch sich selbst erkennt (*De anima* III.4 430a2–3): Die Seele erkennt sich selbst so, wie sie die anderen Dinge erkennt. Man erkennt zudem ein Vermögen nur durch sein Objekt. Aristoteles wehrt sich damit auch gegen jede Prästanz der Selbsterkenntnis vor der Objekterkenntnis. Als ein systematisches Problem formuliert Putallaz ein Paradox der Selbsterkenntnis (II, 382): Das Subjekt kann sich selbst nicht als Subjektivität erkennen. Denn das Ich, das unmittelbar vorphilosophisch in *meinem Bewusstsein von etwas* als *mein Bewusstsein*, als *Bewusstsein von mir*, gegeben ist, verschwindet in seiner Unmittelbarkeit, sobald ich es explizit thematisiere, weil dann das «etwas» weg ist und damit der Akt selbst. Umgekehrt wird es zum Objekt, sobald ich es in seiner Essenz explizit thematisieren will, verschwindet also als Subjekt.

Im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts haben nach Putallaz dieses Paradox nur Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg aufzulösen vermocht (II, 381) – neben Siger von Brabant, wie der Autor in einem Aufsatz in den *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (Jg. 67, Paris 1992) zeigt. Bei Thomas unterscheidet Putallaz sechs Formen von Selbsterkenntnis: reditio incompleta der Sinne, habituelle Erkenntnis, präreflexives Bewusstsein, abstrakte Analyse, kritisches Urteil und Reflexion im strikten Sinne (reditio completa). Zwar ist jede Selbsterkenntnis durch die Erkenntnis von etwas anderem bedingt; die Erkenntnis von etwas anderem ist aber ebenso durch die wahre Erkenntnis bedingt, insofern die wahre Erkenntnis eine Selbsterkenntnis voraussetzt, die sich als wahre weiss. Wer nämlich etwas wahr weiss, weiss um Angleichung an die Sache (proportionem intellectus ad rem), also um einen Akt und damit um das Wesen des aktiven Prinzips, das der Intellekt

selbst ist, dessen Natur es nämlich ist, dass er sich den Dingen «anformt». Thomas konkludiert an für die Untersuchung zentraler Stelle in den *Quaestiones de veritate* I, 9: «Unde secundum hoc cognoscit intellectus quod supra se ipsum reflectitur.» Die reditio completa ist die privilegierte Realisierung der Selbsterkenntnis, die jeder spirituellen Substanz möglich ist, also auch Engeln und Gott. Beim Intellekt ist die reditio komplett, insofern der Intellekt beim Erkennen von etwas aus sich herausgeht und in der wahren Erkenntnis zu sich selbst, genauer zu seiner Essenz zurückkehrt. Die reditio completa ist ein neuplatonischer Begriff aus dem *Liber de causis*. Satz 15 heisst hier: «Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.» Sie ist nicht bloss die ontologische Subsistenz des Intellekts – also gewissermassen dass das ‹ich denke› alle meine Vorstellungen begleiten können muss –, sondern eben die Reflexion auf sich selbst. Das, was auf sich selbst zurückkommen kann, ist nicht nur Zugrundeliegendes, sondern unkörperliche und von jedem Körper trennbare operatio. Die reditio der Sinneserkenntnis (z. B. videre se videre) im sensus communis etwa ist dagegen inkomplett, insofern sie ihr eigenes Wesen nicht erkennen kann, denn die Sinne erkennen nur durch Vermittlung eines Organs, und eine facultas sensitiva erkennt sich selbst nie durch Vermittlung eines Organs. Immerhin zeigt die reditio incompleta der Sinne eine Spiritualisierung des menschlichen Körpers und zudem die enge Aufeinanderbezogenheit von Seele und Körper beim Menschen.

Thomas' Thesen zur Selbsterkenntnis, insbesondere zur reditio completa, wurden bei seinen Gegnern (Roger Marston und Dietrich von Freiberg) und selbst bei den frühen «Thomisten» (z. B bei Thomas von Sutton, den Putallaz untersucht) zu wenig berücksichtigt. Die Neo-Augustiner und Franziskaner Matthäus von Aquasparta, Johannes Petrus Olivi und Roger Marston bemühten sich zwar, die direkte und unmittelbare Erkenntnis der Seele durch sich selbst zu postulieren, blieben aber doch andererseits bei der Objektivation des Ich stecken, indem sie den Aristotelismus repetierten: Die Seele erkennt sich selbst wie das andere, so dass etwa auch die Kategorien auf das Ich angewendet werden können. Diese Tendenz setzte sich im 14. Jahrhundert fort (II, 390). Die Philosophie verwandelt sich von der Selbsterkenntnis zur Erkenntnis dessen, was ist. Gegen diese Tendenz macht Dietrich von Freiberg, der Kölner Gegner von Thomas von Aquin, geltend, dass der Intellekt nicht auf dem Niveau des Objektes ist und sich selbst durch sich selbst als er selbst erkennt.

Die zwei sehr gelungenen Bände machen Lust darauf, am Thema der Selbsterkenntnis weiterzudenken. Sie eröffnen systematisch neue Perspektiven und wecken auch Freude am thematischen philosophiegeschichtlichen Zeitraum. Peter Schulthess (Zürich)

Josef Estermann: **Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz**. Peter Lang, Bern/Frankfurt/M./New York/Paris 1990.

Obwohl Individualität und Kontingenz bei Leibniz schon vielfach behandelt worden sind, übertrifft die Arbeit von Estermann quantitativ und qualitativ die bereits vorliegenden Studien bei weitem. Abgesehen von einigen Lücken und von kleineren Fehlern – so wird z. B. unrichtig behauptet, dass Erkenntnis nach Kant nur deshalb möglich ist, weil wir im Apriori des transzendentalen Ego gleichsam Anteil an der noumenalen Wirklichkeit haben (S. 19) –, die allerdings der Hauptargumentation keinen Abbruch tun, stellt das Buch eine präzise Studie zur Individualitätsproblematik bei Leibniz dar.

Als Hintergrund seiner Untersuchungen gibt der Vf. eine systematische Darstellung der Schwierigkeiten, die die abendländische – vor allem die antike – Philosophie mit dem Individualitätsgedanken hat (Teil I). Individualität in der Erscheinungswelt bildet für unser Denken zwar ein Faktum und ist für die sinnliche Anschauung der unmittelbarste und konkreteste Gegenstand, doch Objekt rationaler Erkenntnis wird das Individuum wegen seiner Unvergleichbarkeit und Inkommensurabilität nicht: individuum est ineffabile (S. 6f.).

In Teil II werden die Wurzeln des Individualitätsbegriffs bei Leibniz skizziert. 1) Zunächst war die scholastische Tradition, hauptsächlich in der Fassung von Suárez, bestimmend. Dies zeigt sich in der ersten Schulschrift von Leibniz, der *Disputatio metaphysica de principio individui* von 1663, in der er die Auffassung vertritt, dass das Prinzip der Individuation nicht Teil dessen sein kann, was es individuieren sollte (S. 42), also nicht Existenz, Essenz, Materie, Form oder Haecceitas (S. 44). Das ganze Seiende individuiert sich physisch (im Sinne von Suárez) mit der *Gesamtheit seiner positiven Bestimmungen* (S. 50). 2) Leibniz' Bekanntschaft mit dem Atomismus führte zu seiner vorübergehenden Abkehr von der Schulphilosophie – erst später sollten beide Ansätze miteinander kombiniert werden (S. 52). In der *Dissertatio de arte combinatoria* von 1666 präsentiert Leibniz eine Universalkombinatorik, die von Elementarbegriffen (logischen Atomen) ausgeht, ohne aber den physischen Atomismus zu teilen. 3) Gleich mehrere mathematische Begriffe fanden Eingang in Leibniz' spätere Philosophie der Individualität. Mathematische Punktualität hat ihre Entsprechung im Begriff des unausgedehnten metaphysischen Punktes (S. 69f.), mathematische Funktionalität lässt sich auch für das System der individuellen Substanzen gebrauchen, um sowohl die intra- wie die intermonadischen Relationen zum Ausdruck zu bringen. Kontinuität war für Leibniz zeitlebens ein sehr wichtiges Prinzip, anwendbar nicht nur in der Physik (natura non facit saltus), sondern ebenso in der Mathematik, Psychologie und Metaphysik (S. 79). Auch der Begriff der Unendlichkeit findet mehrfache Verwendung, z. B. zur Kennzeichnung Gottes, der Monaden, der Perzeptionen, des individuellen Begriffs, der Teilung, möglicher Welten, der Analyse und als Element der Infinitesimalrechnung (S. 89).

Eine wichtige Wurzel der Philosophie von Leibniz wird aber nicht besprochen: die Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus. Dies erscheint mir als der schwerwiegendste Mangel des Buches, da so die erkenntnistheoretische Seite des Problems, die vom Vf. in der Folge durchaus eingehend behandelt wird, ohne zureichende historische Fundierung bleibt.

Im zentralen Teil III werden verschiedene Aspekte der Leibnizschen Individualitätsphilosophie diskutiert, so die Begriffe der Substanz und Simplizität. Interessant sind hier und im Teil IV besonders die m. E. überzeugenden Stellungnahmen des Vf. zu einigen in der Literatur umstrittenen Punkten. Hinsichtlich der Frage, ob die Prädikate vollständiger individueller Begriffe nur monadische oder auch relationale Eigenschaften ausdrücken müssen, plädiert er für die letztere Lösung. Komplexe Begriffe sind Konjunktionen von sog. ‹termini primitivi simplices›, die alle miteinander kompatibel sind; doch können formallogisch miteinander kompatible Prädikate «semantisch» (d. h. innerhalb einer bestimmten Welt) inkompatibel sein, z. B. ‹fünfjährig-sein› und ‹Grossvater-sein›. Nähme man nur monadische Eigenschaften an, so wären alle möglichen individuellen Begriffe miteinander kompatibel, und alle Möglichkeiten müssten verwirklicht werden. Diesen spinozistischen Schluss hat Leibniz aber stets bekämpft (S. 129–131).

Eine weitere in der Literatur umstrittene Frage, die ebenfalls den Status der Eigenschaften von Individuen betrifft, wird mit den Ausdrücken ‹Transworld Identity› und ‹Worldbound Individuals› markiert. Der erste Terminus deutet an, dass ein Individuum auch in einer anderen möglichen Welt seine Identität behalten würde, der zweite impliziert, dass ein Individuum seine Identität nur in einer Welt haben kann. Der Vf. zeigt, dass Leibniz die transmundane Identität deshalb verworfen hätte, weil nach dem principium identitatis indiscernibilium die kleinste Veränderung eines Individuums zu einem alternativen Individuum führte, was seinerseits wegen der Spiegelung aller anderen Individuen ein alternatives Universum zur Folge hätte.

Hinsichtlich der Begriffe der Kontingenz und Freiheit tendiert der Vf. zur Ansicht, dass Aposteriorität, Synthetizität und Kontingenz schlussendlich blosser Schein sind, nur Konsequenzen von Defekten unserer monadischen Natur, Folgen unseres jeweiligen ‹point de

vue› (S. 198). Vom logischen Standpunkt aus gesehen ist eine Aussage dann kontingent, wenn sie in mindestens einer möglichen Welt, nicht aber in allen möglichen Welten wahr ist, z. B. ‹Judas verrät Jesus›. Wegen der Essentialität aller Eigenschaften eines Individuums und wegen des principium identitatis indiscernibilium ist die Aussage ‹Judas verrät Jesus nicht› unmöglich und die Aussage ‹Judas verrät Jesus› hypothetisch-notwendig. Wenn also der analytische Wahrheitsbegriff gilt, lässt sich aufgrund des Prinzips des Widerspruchs keine Unterscheidung zwischen kontingenten und notwendigen Aussagen machen (S. 205). Nach einem anderen Unterscheidungskriterium liessen sich notwendige Aussagen in endlichen Schritten auf Identitätsaussagen zurückführen, kontingente nur in unendlichen Schritten. Der Vf. vertritt hier aber die Meinung, dass ein solcher, bloss auf der Dauer fussender Unterschied die Differenz notwendiger und kontingenter Aussagen nicht stichhaltig begründen kann (S. 206f.).

Im Teil V wird die Konsistenz der Leibnizschen Philosophie untersucht. Der Vf. sieht in ihr eine – allerdings spannungsreiche – Kombination aus griechischem und christlichem Denken am Werk. Vom *griechischen* Erkenntnisideal übernimmt Leibniz vor allem das Axiom, dass wahre Erkenntnis die Erkenntnis des Notwendigen ist, und den damit verbundenen Gedanken, dass die aktuelle Welt notwendig und damit die einzig mögliche ist. Auf dieser Basis entwickelt er das Modell der göttlichen «scientia possibilium» wie auch die Idee, dass jede Geistmonade allwissend ist. Weiter übernimmt er das Prinzip des praedicatum-inesse-subjecto. *Christliches* Gedankengut liefert ihm die Auffassung der Kontingenz der bestehenden Welt, der Beschränktheit des menschlichen Wissens und den Perspektivismus. Spannungen entstehen dann z. B. zwischen dem Prinzip praedicatum-inesse-subjecto und der Theorie der möglichen Welten: Das erstere verhindert transmundane Individuen, was aber heisst, dass nur Existenz und nicht Eigenschaften modalisiert werden können. Das zweite verhindert, dass ein vollständiger Determinismus resultiert. Wie schwerwiegend diese Spannungen für die Philosophie von Leibniz wirklich sind, wird allerdings nicht näher erörtert. Möglicherweise wären sie hinsichtlich seiner Lehre von der menschlichen Freiheit am gravierendsten, doch dieser Frage wird – ausser in einigen Bemerkungen – nicht näher nachgegangen.

Vilem Mudroch (Zürich)

Alfred Dufour: **Droits de l'homme, droit naturel et histoire**. Droit, individu et pouvoir de l'Ecole du Droit naturel à l'Ecole du Droit historique. PUF, Paris 1991.

Die Gegenüberstellung von moderner Naturrechtsschule und Historischer Rechtsschule, welche die Untersuchung des Rechtshistorikers Alfred Dufour formal und inhaltlich prägt, kann sich nicht nur auf die historische Opposition zwischen den beiden Schulen, sondern auch auf die gegenwärtige Aktualisierung eben dieser Opposition berufen. Seit dem Zusammenbruch der kommunistischen Staaten manifestiert sich erneut der die Moderne prägende Konflikt zwischen dem Universalismus der Menschenrechte und dem Partikularismus nationaler Identität.

Dufours Analyse beansprucht allerdings nicht, jedenfalls nicht direkt, in gegenwärtige Auseinandersetzungen einzugreifen. Ihm ist es vielmehr darum zu tun, die Opposition zwischen den beiden Schulen dadurch zu entschärfen, dass er in der jeweiligen historischen Ausformung nach gegenseitigen Bezugspunkten sucht. Orientiert auf der einen Seite an den richtungsweisenden Juristen (Hugo Grotius und Samuel Pufendorf resp. F. K. v. Savigny und Jacob Grimm), auf der anderen Seite an zentralen theoretischen Elementen (Anspruch der Wissenschaftlichkeit und Methode), ruft er die Bedeutung der Geschichte für die als abstrakt und unhistorisch etikettierte Naturrechtstheorie in Erinnerung und legt den Bezug der gewöhnlich als konservativ und etatistisch beschriebenen historischen Rechtsschule auf fundamentale Freiheiten der Individuen offen.

Dufours Untersuchung zielt von ihrer Fragestellung und von ihrer formalen Anlage her auf ein Equilibrium, indem sie in den zwei Rechtsschulen das je Fremde ausfindig macht. Die Lektüre hinterlässt allerdings einige Zweifel, ob die Waage tatsächlich als austariert gelten kann. Denn die Frage, *wie* die Geschichte in die Theorie des Naturrechts und *wie* die Idee individueller Freiheit in die Historische Rechtsschule Eingang findet, muss er ganz unterschiedlich beantworten.

Dass die Reflexion auf die Geschichte im modernen Naturrecht eine viel bedeutendere Rolle gespielt hat, als manche modernen Kritiker des Naturrechts annehmen, lässt sich allein schon dadurch belegen, dass Autoren wie Grotius und Pufendorf auch Verfasser von wichtigen historischen Werken sind. Gerade diese Seite ihres Denkens findet in der Forschung auch wieder vermehrt Beachtung[1]. Zudem geht die Unterscheidung zwischen universalen und geschichtlich variablen Normen in die Konzeption des Naturrechts selbst ein: bei Grotius als Differenz zwischen primärem und sekundärem Naturrecht, bei Pufendorf als Differenz zwischen absoluten und hypothetischen natürlichen Gesetzen.

Dagegen scheint die Präsenz der Idee fundamentaler Freiheiten des Individuums («libertés fondamentales des individus», S. 261) in der Historischen Rechtsschule weniger gesichert. Denn erstens kann sie Dufour nicht beim Begründer Savigny, sondern erst in einer bestimmten Richtung der Schule, vertreten etwa durch Jacob Grimm, ausmachen. Zweitens tritt diese Idee nicht an systematisch bedeutsamer Stelle der Theorie auf, sondern kommt erst in politischen Schriften zum Tragen, in welchen sieben Göttinger Professoren – unter ihnen Jacob Grimm – öffentlich gegen die Aufhebung der Verfassung von 1833 durch den König Ernst August von Hannover protestierten. Auch begrifflich scheint die individuelle Freiheit nur indirekt angesprochen, wenn sich nämlich die protestierenden Professoren auf die Verteidigung ihres Eides, den sie auf die Verfassung geleistet haben, berufen und ein Recht auf Widerstand gegenüber dem Staatsstreich des Königs einfordern.

Wenn es Dufour auf der Ebene des Theorievergleichs nicht ganz gelingt, die Waage auszutarieren, so überzeugt seine Ajustierung auf der Ebene der politischen Theorie. Denn es geht ihm im Gegensatz zu Leo Strauss, mit dessen Versuch der Rehabilitierung des Naturrechts[2] er sich allerdings nicht auseinandersetzt, nicht um die metaphysisch-grundsätzlichen Aspekte. Dufour orientiert sich weniger an der philosophischen Fundierung der jeweiligen Position als an den politischen Implikationen der beiden Rechtstheorien. Gerade weil diese, wie er einleitend betont, nicht auf ein politisches Konzept zielen, sondern sich durch ihre Orientierung am Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und ihre methodologische Komplexität definieren, sind sie in ihrer politischen Grundposition nicht fixiert. Im Naturrecht ist eine absolutistische von einer liberalen Linie zu unterscheiden; in der Historischen Rechtsschule hat sich eine autoritär konservative, aber auch eine liberale Richtung entwickelt.

Simone Zurbuchen (Zürich)

Vittorio Mathieu: **Kants Opus postumum**. Herausgegeben von Gerd Held. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1989, 303 S.

Unter den in letzter Zeit wieder etwas zahlreicher gewordenen Publikationen zu Kants Spätwerk ragt das vorliegende Buch Mathieus, das eine neue, zusammen mit dem Herausgeber in die vorliegende Form gebrachte Fassung seiner 1958 erschienenen Arbeit *La*

1 Vgl. z. B. die einschlägigen Kapitel in Detlef Dörings Untersuchungen: *Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*, Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

2 Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977 (1. deutsche Auflage 1956).

filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant darstellt, heraus. Mit Ausnahme von Adickes' Werk (1920) zu Kants *Opus postumum (O.p.)* übertrifft es andere Literatur zu diesem Thema nicht nur an Ausführlichkeit, sondern auch dank seiner Redlichkeit: Der Autor ist bestrebt, die Texte Kants treu zu rekonstruieren, ohne in sie vereinfachende oder spektakuläre Thesen hineinzulesen, wie das in den Arbeiten von Hoppe (1969) oder Tuschling (1971) geschieht, auf die Mathieu nun in längeren Exkursen überzeugende Antworten präsentiert. Doch auch seine Interpretation ist an mehreren Stellen anfechtbar, an anderen scheint sie mir zu wenig präzis formuliert. Irritierend sind die vielen, langen Zitate aus dem *O.p.*, die nicht das beweisen, was sie beweisen sollen, gelegentlich sogar das Gegenteil von dem zeigen, was der Vf. behauptet, oft aber einfach unschlüssig sind. Selbstverständlich muss man den fragmentarischen und teilweise auch enigmatischen Charakter des unvollendet gebliebenen *O.p.* berücksichtigen; es werden immer verschiedene Rekonstruktionen und Deutungen möglich sein.

Die Gliederung des Buches entspricht im wesentlichen dem zeitlichen Ablauf der Abfassung des *O.p.* Mathieu behandelt also zunächst Kants frühe Entwürfe zum Elementarsystem der bewegenden Kräfte (1796–1798), geht dann auf die Ätherdeduktion (1799) mit der dieser zugehörigen neuen Terminologie ein und endet mit Kants Ausführungen zum Organismus und zu den Ideen von Gott, Mensch und Welt (1802–1803). Diese Abfolge entspricht für Mathieu in etwa dem Aufbau des Werks, wenn es vollendet worden wäre; er liefert eine entsprechend rekonstruierte detaillierte Inhaltsübersicht (79–83). Eine solche Zugangsweise scheint mir aber grundsätzlich problematisch: Es gibt keine guten Gründe dafür, die Chronologie der Abfassung als Basis der Disposition des Werks zu nehmen, zumal Kant mehrere seiner Positionen – z. B. in bezug auf den Äther – stark revidierte, so dass ohne Zweifel viele der frühen Entwürfe keinen Eingang in das vollendete Werk gefunden hätten.

Kants eigener Titel für das *O.p.* lautete *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*; Mathieu orientiert sich am Gedanken des Übergangs jedoch schon bei seiner Interpretation der *K.d.r.V.* In seinem Einleitungskapitel stellt er zunächst kurz, aber in sehr plastischer und vorbildlicher Weise die Transzendentale Ästhetik dar, bevor er das Grundproblem des Transzendentalismus in der Frage identifiziert, wie ein spontan wirkendes Vermögen einen Gegenstand bestimmen kann, der rezeptiv gegeben ist. Die Lösung, wie sie im Schematismuskapitel dargestellt wird, beschreibt Mathieu etwas irreführend mit der Behauptung, dass der reine Verstandesbegriff die Form der sinnlichen Anschauung *direkt* bestimmt und dadurch – indem alle Anschauung unter der Form der Zeit steht – *indirekt* den empfundenen Gegenstand (29). Irreführend deshalb, weil Schemata Produkte der Einbildungskraft, nicht des Verstandes, sind, und ferner eine direkte Bestimmung der Form der Anschauung nur in der Mathematik statthat, von der hier nicht die Rede ist. Auch Mathieus Optik ist kritisierbar: Es läge gemäss opinio communis der Kantforschung näher, die Transzendentale Deduktion für das zentrale Stück der Analytik zu halten, wird hier doch die Frage *quid iuris* behandelt; das überaus kurze Schematismuskapitel zeigt nur, *wie* die Kategorien auf Anschauungen anzuwenden sind. Mathieus Interpretation der *K.d.r.V.* betont den Gedanken des Schematismus wohl deshalb, weil er im *O.p.* in der Tat zentral ist. Im übrigen ist die Rede von einer *indirekten* Bestimmung von Gegenständen, die explizit erst im *O.p.* vorkommt, auch schon in der ersten Kritik passend. Einen Gegenstand indirekt zu bestimmen, heisst bei Kant, dass die *Form* des Gegenstandes a priori in die Erfahrung hineingelegt wird. Hätte sich Mathieu vergegenwärtigt, dass es sich beim indirekten Bestimmen immer nur um die *Form* der gegenständlichen Erkenntnis handelt, wären manche Stellen seines Werks wohl klarer ausgefallen.

Von den meisten Interpreten wird das *O.p.* als eine Anknüpfung an die Problematik der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (M.A.)* verstanden, vor allem an die

dort in der Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik behandelten naturwissenschaftlichen Themen. Mathieu, in Anlehnung an Lehmann, bildet hier eine Ausnahme, indem er Kants Spätwerk als eine Antwort auf die Problematik der Einleitungen zur *K.d.U.* versteht (Kap. II). Das in der dritten *Kritik* mittels des Prinzips der Zweckmässigkeit der Natur gelöste Problem der Gesetzmässigkeit der besonderen Naturgesetze suche im *O.p.* nach einer neuen Lösung, da die alte nur in subjektiver Hinsicht galt, nur «als ob». Dementsprechend geht Mathieu nur wenig auf die *M.A.* ein und hebt, statt nach Gemeinsamkeiten mit dem *O.p.* zu suchen, einen Unterschied hervor. Dieser besteht im Status der Grundkräfte der Anziehung und Abstossung. In den *M.A.* erklärt Kant zwar mit diesen Kräften die Materie, doch gelten sie nur hypothetisch, weil eine atomistische Erklärung ebenfalls möglich erscheint. Im *O.p.* wird hingegen die Erklärung der Materie mittels der Grundkräfte zur einzig möglichen erklärt, womit die Kräfte Notwendigkeit erlangen. Für Mathieu fügt Kant in den *M.A.* die bewegenden Kräfte nur im Sinne einer «*äusseren* Struktur» der Materie bei, erst im *O.p.* gelten sie als eine «*innere* Eigenschaft» (45). Man kann die Sache allerdings auch anders sehen: Trotz des hypothetischen Charakters der zwei Grundkräfte dürfen sie auch schon in den *M.A.* nicht als nur äusserlich angesehen werden, denn im Rahmen der dynamischen Hypothese gelten sie als notwendig. Und im *O.p.* erlangen sie ihren neuen Status dadurch, dass die atomistische Hypothese für unzulänglich erklärt wird, wodurch die Kräfte – mangels Konkurrenz – notwendig werden. Dieser Punkt wäre dann aber für Kant gar nicht so zentral gewesen, wie dies Mathieu behauptet, und der Unterschied zwischen den *M.A.* und dem *O.p.* wesentlich geringer.

Bevor Kant eine Deduktion des Äthers vornahm, behandelte er ihn als eine naturwissenschaftliche Hypothese, mit der er alle möglichen Phänomene, beispielsweise auch die Gravitationskraft, erklärte. Mathieu weist in Kap. III darauf hin, dass Kant damit bald in Schwierigkeiten geriet, weil er erstens mit der «Agitation» des Äthers zuviel Verschiedenartiges erklären wollte und ihn zweitens als «verhältnismässig unwägbar, unsperrbar usw.» beschrieb, ihm damit aber die Möglichkeit absprach, physisch auf Materie zu wirken. So wandelte sich der Ätherbegriff nach und nach von einer physikalischen zu einer transzendentalen Hypothese.

Aus der Sicht der kritischen Philosophie ist die Ätherdeduktion (Kap. IV) der interessanteste Teil des *O.p.*, denn hier wird bewiesen, dass der Äther eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der *Einheit der Erfahrung* ist. Neu gegenüber der *K.d.r.V.* ist, wie Mathieu betont, die Auffassung, dass der Äther nicht mit den Formen der Erfahrung (Raum, Zeit und Kategorien) zusammenfällt, sondern eine Materie einführt. Erfahrung machen besagt nun, «Gegenstände zusammenzusetzen, die aus den Beziehungen zwischen den bewegenden Kräften des Äthers untereinander bestehen» (114). Leider scheint Mathieu nicht zu bemerken, obwohl dies mehrere der von ihm zitierten Stellen aus dem *O.p.* nahelegen, dass auch der Äther nur eine Form ist, eine Form, die jetzt aber die Materie bestimmt. Dieser Mangel wirkt sich auf das weitere Verständnis von Schlüsselbegriffen negativ aus, so schon auf den von Mathieu nicht richtig erklärten Gedanken, dass die Einheit der Erfahrung asymptotisch ist. Versteht man die vom Äther begründeten bewegenden Kräfte als «Formen», so wird klar, warum die Einheit der Erfahrung nie endgültig erreicht werden kann: Es bleiben am Schluss immer noch weitere Kräfte, die vom Äther nicht begründet werden, die nur empirisch erforschbar sind und also nicht a priori festgelegt werden können. Zur Erklärung wäre hier der Gedanke einer Hierarchie der Begriffe in Kants System nützlich, einer Hierarchie, die mit den Kategorien ansetzt, über die Schemata, die Grundsätze des reinen Verstandes und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft führt und bis zu den Übergangsbegriffen des *O.p.* reicht. Die transzendentalen Leitbegriffe werden immer spezifischer, doch nie so, dass sie die empirische Physik vollständig aufschliessen könnten; sie schaffen letztendlich nur einen formalen Rahmen für die Physik.

Der Gedanke, dass im *O.p.* das Formale in das Materiale eindringt, hätte auch Mathieus Ausführungen zum Begriff der «Erscheinung einer Erscheinung» (Kap. V) zu grösserer Klarheit verholfen. Dieser Begriff soll zum Ausdruck bringen, dass nun ein – gegenüber der *K.d.r.V.* – weiteres Formale die *Wahrnehmung* bestimmt. «Erscheinung» in der ersten Ordnung bedeutet, dass wir vom Ding an sich affiziert werden, wobei die Anschauungsformen von Raum und Zeit als eine Art Filter dienen. «Erscheinung einer Erscheinung» heisst, dass wir von der Erscheinung der ersten Ordnung affiziert werden, hierbei aber die formalen bewegenden Kräfte den Filter ausmachen. Ebenso nützlich hätte sich die Unterscheidung von Form und Materie für die Erklärung der Begriffe von Selbstaffektion und Selbstsetzung (Kap. VI) erwiesen. Mathieu notiert, dass sich das Subjekt selbst durch «Kräfte» affiziert, die einerseits nicht mit denjenigen identisch sein können, die auf unsere Empfindung wirken, andererseits mit ihnen jedoch verwandt sein müssen. Für diese Verwandtschaft macht er ohne nähere Erklärung den Verstand verantwortlich. Tatsächlich verhält sich die Sache so, dass wir die apriorischen bewegenden Kräfte in die Wahrnehmung hineinlegen, durch sie aber dann so affiziert werden, dass sie das empirisch Gegebene *formal* bestimmen.

Schwierigkeiten anderer Art zeigen sich in Kap. VII, wo der Existenzbegriff besprochen wird. Zunächst geht es um Stellen des *O.p.*, an denen Kant wieder die Problematik des Dinges an sich aufnimmt, von dem es jetzt beispielsweise heisst, dass es «das Princip der synthetischen Erkenntnis a priori des Mannigfaltigen der Sinnenanschauung überhaupt» ist. Der Leser muss sich hier fragen, ob diese Stelle wirklich mit Mathieus Verweis restlos erklärt wird, dass das Ding an sich schon in der *K.d.r.V.* mit dem transzendentalen Gegenstand, d. h. dem Bezugspunkt, um den der Erfahrungsgegenstand konstruiert wird, identifiziert wurde (191f.), oder ob Kant nicht eher von seinem früheren Standpunkt abgewichen ist. Die Textbasis gestattet keine eindeutige Antwort. Leider wird auch nicht klar, worauf Mathieu hinaus will: ob es ihm um den ontologischen Status der bewegenden Kräfte geht, oder ob er meint, dass das Ding an sich als Bezugspunkt der Einheit des Objekts mit den bewegenden Kräften identisch oder zumindest vergleichbar sein soll. Am Ende steht die Feststellung, dass der Existenzbegriff zwei miteinander scheinbar in Konflikt stehende Bedeutungen hat («gegeben» bzw. asymptotischer Prozess), die sich dann als kompatibel erweisen, wenn man bedenkt, dass die erste Bedeutung auf der Ebene der direkten Erscheinung, die zweite auf der Ebene der Erscheinung einer Erscheinung operiert (206). Zusätzlich hätte es interessiert, welchen Status die Begriffe der bewegenden Kräfte haben, ob dieser beispielsweise mit dem Status der Kategorien vergleichbar ist.

In keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Ätherdeduktion stehen Kants wenig ausgearbeitete Äusserungen zum Organismus und Leib. Mathieu bemerkt zunächst, Kants Beteuerungen, dass Organismen unabhängig von unserem Verstand existieren und als ein Faktum durch die Erfahrung gegeben werden, würden wie ein Rückfall in dogmatisches Denken aussehen (Kap. VIII). Dass es sich nicht so verhält, begründet er mit dem Argument, der Organismus habe deswegen keinen transzendentalen Ort, «weil er sämtliche Schichten der transzendentalen Topik durchzieht und für ihre Verbindung unentbehrlich ist» – weil der Verstand immer verkörperlicht und das Subjekt ein Organismus ist, reicht die Einheit der Erfahrung von der reinen Apperzeption bis zur empirischen Wahrnehmung. Das Subjekt agiert notwendigerweise in Wechselwirkung mit den äusserlichen Kräften, so dass seine Körperlichkeit eine transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung darstellt (222–224). Mathieu gibt selber zu, dass diese Deutung wegen des Mangels an klaren Äusserungen Kants spekulativ ist. Offensichtlich war sich Kant selber über die Implikationen unserer Leiblichkeit zu wenig im klaren, als dass er sie in seine kritische Philosophie hätte einarbeiten können. Dass dieser Punkt bei den Kommentatoren (Hübner, Hoppe, Mathieu) eine solche Beachtung findet, hängt vielleicht damit zusammen, dass spätestens seit Merleau-

Ponty der Gedanke der Leiblichkeit zum elementaren Bestand der modernen Subjekttheorien gehört.

Das von Kant zuletzt geschriebene sog. I. Konvolut (Kap. IX) steht einerseits etwas abseits der Problematik des Übergangs zur Physik und ist andererseits durch ein Schwinden der geistigen Kräfte Kants gezeichnet; Mathieu behandelt es dennoch als festen und wertvollen Bestandteil des Nachlasswerks. Der hier präsentierte «höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie» sucht das Reich der Natur mittels der Ideen Gott, Welt und Mensch mit dem Reich der Zwecke zu vereinigen. Wenn sich dabei Kants Äusserungen als widersprüchlich erweisen, dann will dies Mathieu – gegen Adickes – nicht als Resultat von Altersschwäche deuten, sondern als Konsequenz der sich notwendig widersprechenden Prädikate Gottes; er macht dafür Rilkes Spruch geltend, dass Gott «der Wald der Widersprüche» ist.

In seiner abschliessenden Erörterung macht Mathieu seine Auffassung von Kants Naturwissenschaftstheorie, wie sie sich in mehr oder weniger impliziter Form bereits an früheren Stellen des Buches findet, explizit. Den Schlüssel dafür bildet Mathieus Behauptung, die Übergangsbegriffe seien das Produkt von dichterischer Einbildungskraft, vergleichbar mit den Konstrukten der modernen Physik (z. B. Elektronen). Dies würde aber m. E. implizieren, dass Kants Begriffe von der Forschung überholt werden könnten und deshalb ersetzt werden müssten, was zwar mit heutiger Naturwissenschaftstheorie vereinbar ist, weniger aber mit Kants Äusserungen selber. In meiner Lesart des *O.p.* haben die Übergangsbegriffe einen ähnlichen Status wie die Kategorien, sind deshalb – wie Mathieu selber betont – konstitutiv und gehören wesentlich zum menschlichen Erkenntnisvermögen. Mathieus Interpretation, so attraktiv sie wegen ihrer Aktualisierung von Kants Naturwissenschaftstheorie auch immer sein mag, lässt sich kaum belegen. Vilem Mudroch (Zürich)

Aldo Lanfranconi: **Krisis. Eine Lektüre der *Weltalter*-Texte F. W. J. Schellings** (Spekulation und Erfahrung II, 26). Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 365 S.

Heisst verstehen auslegen, so hat L. mit seiner Schelling-Arbeit den Verfasser der *Weltalter*-Texte im Sinne Kants vielleicht besser verstanden, als dieser sich selbst verstand. Zumindest aber hat er in der Rekonstruktion der Schellingschen Erarbeitung einer Theorie der «Krisis» sowie der reflektierten Rückkoppelung dieser Theoriearbeit auf sich selbst genau das getan, was nicht nur in Sachen Rhetorik am wirksamsten, sondern auch in Sachen hermeneutischen Verstehens überzeugend ist: Er schlägt die Gegner, sprich bisherige Ausleger der Schellingschen *Weltalter*-Texte mit ihren eigenen Mitteln durch die Aufnahme, aber entscheidende Verschiebung und Neubesetzung ihrer Begriffe – im Fall der *Weltalter* insbesondere der Begriffe «System» und «Krisis».

Ziel und Absicht der Arbeit L.'s ist es, die «Ökonomie» des *Weltalter*-Unterfangens zu erschliessen (9). Das heisst, in der Orientierung «am Konzept der *Scheidung von sich selbst*», welches unter dem Titel «Krisis» in den *Weltalter*-Texten auf den Begriff gebracht wird, soll gewissermassen der Mechanismus verstanden werden, der in den *Weltalter*-Texten zwar explizit Gegenstand der Theorie wird, dem diese sodann aber selbst, und nicht nur sie, unterworfen sind. So operiert L. in seiner Lektüre zugleich auf verschiedenen Interpretationsebenen: Zum einen versucht er anhand der elaborierten Theorie der Krisis in konzentrischen Kreisen vom Zentrum der *Weltalter*-Texte das Gesamtœuvre Schellings nun nicht nur in seiner Entwicklung hin zur charakteristischen Zweiteilung in der Spätphilosophie, sondern auch in deren Gesetzmässigkeit in den Griff zu bekommen; zum andern beabsichtigt er im selben Zug Schellings späte, oft widersprüchliche Selbstdeutungen als folgerichtige Konsequenz der eigenen «Krisis»-Theorie plausibel zu machen. L. spricht in diesem Zusammenhang von einem «textkonstitutive(n) Potential der Krisis-Reflexion» (79). Zum

dritten sollen aus der Logik der «Krisis» als eines selbstdarstellenden Prinzips des philosophischen Systems überdies die Interpretationen und Strukturierungen des Schellingschen Werks in ihrer Verschiedenheit als zwar verständliche, aber aufgrund wesentlicher Verkürzungen zustande gekommene ausgewiesen werden.

Schelling darin folgend, dass die Erschliessung eines philosophischen Werks sich am Grundgedanken eines Philosophen zu orientieren habe, welcher sich im Fall Schellings nach eigener Beurteilung um den Begriff des Systems dreht, das nicht nur als Darstellungsform, sondern in der Sache selbst liegend zu begreifen sei (11), setzt L. auch bei diesem Begriff ein. Die Schwierigkeit jedoch, Schellings unentwegt neue Anläufe nicht als Darstellungsbruchstücke jeweils verschiedener systematischer Ganzheiten, sondern eines einheitlichen Systems zu interpretieren, sind hinlänglich bekannt. Sie haben sich in der gängigen Phasierung des Schellingschen Werks in Naturphilosophie, Identitätsphilosophie, Spätphilosophie etc. niedergeschlagen. Dennoch kann L. in gewisser Weise zur Fraktion der ‹Unitarier› in der Schellingforschung gezählt werden – als ein ‹Unitarier› allerdings, der Einheit gerade in der Teilung erkennt.

Im Gegensatz zu dem beliebten Interpretationsmuster eines «genetischen Schemas» (16), wonach die offenkundige Uneinheitlichkeit der Schriften Schellings – Ausdruck eines schon zu Lebzeiten als philosophischer «Proteus» Stigmatisierten – in einer chronologisch einheitlichen Entwicklung des Autors aufzufangen gesucht wird, fokussiert L. gerade die in solchem hermeneutischen Ansatz verborgene «Verschränkungs- und Repetitionsgefahr», nämlich: kurzschlüssig den neuralgischen Begriff der «Entwickelung» als interpretatorische Vorgabe «mehr oder weniger direkt in die eigene Interpretation einfliessen zu lassen» (26). Folge solchen Vorgehens ist die unsachgemässe Verkürzung des Begriffs der «‹Entwickelung› als einer Krisis» (31) sowie eine Nivellierung der unterschiedlichen Auffassungen von «System». Um solchen Gefahren zu begegnen, ist es für L's Lektüre der *Weltalter* von zentraler Bedeutung, den Begriff der «Entwickelung» als Gegenstand der Analyse «von einem als Interpretationsinstrument eingesetzten Entwicklungsbegriff» (29) deutlich abzusetzen.

Im Sinne einer einleitenden Exemplifikation des darzulegenden Zusammenhangs von Theorieentwicklung und Schellings später Selbstinterpretation gemäss seiner Theorie skizziert L. am Gegensatz von negativer und positiver Philosophie der «Berliner Einleitung» eine Einheitsperspektive, die gerade in der Teilung oder Scheidung von sich selbst besteht.

Unvermögend gegenüber einer abschliessenden Erkenntnissicherung, die Vollständigkeit und Realität verlangt, führt die unbedingte Vernunftwissenschaft in eine «Verdoppelung oder Zweiteilung» der Philosophie: Diese «Krisis oder Scheidung der Philosophie» (39) ist als Mittel zum Zweck der geforderten Erkenntnissicherung das Ziel der Philosophie. Damit aber verschiebt sich die «Krisis», die in der negativen Philosophie als Ausscheidung dessen, was nicht das Seiende ist und also gleichsam den Gegenstand der Vernunftwissenschaft betrifft, auf die Philosophie selbst: Die negative Philosophie selbst wird ausgeschieden, was zur Ent-wicklung der positiven als bleibender Gestalt führt (40).

Die sich komplementär zur «co-gnitio» (38) als Einheit von ‹quid› und ‹quod› ergänzende Zweiheit der Philosophie wird demnach gerade dadurch in eine verborgene Einheit der Philosophie aufgehoben, «*dass* die negative Philosophie die positive ‹ausser sich setzt›, eben damit aber die ‹Zweiheit› beider *schafft*» (45f.). Die Wahrheit der Philosophie, ihre Einheit ist Scheidung oder Zweiheit: Krisis.

Im Versuch, dem System in diesem Sinn, verstanden als systematische Einheit in der Entwicklung qua Krisis, «auch eine historische Geltung zu geben» (47), verselbständigen sich die beiden Aspekte der Einheit und des Gegensatzes in eine diachrone Einheit, wonach sich historisch aus der negativen die positive Philosophie entwickelt, und einen synchronen Gegensatz, wonach sich je schon die beiden Philosophien in den verschiedensten Systemen

der Philosophiegeschichte entgegenstanden und -stehen (Platon versus Aristoteles, Rationalismus versus Empirismus) (vgl. 47f.). Indem es L. gerade darum geht zu zeigen, wie sich die in der Erarbeitung des Konzepts der Krisis begriffene Entwicklungseinheit in der historisierenden Darstellung gewissermassen als Krisis selbst instantiiert, macht er deutlich, dass eine unverkürzte und Widersprüche in Schellings späten Selbstdeutungen nicht glättende Interpretation die *Weltalter* in ihrem Fragmentcharakter nicht als das Produkt einer Krise verstehen darf: Vielmehr erweisen sich die *Weltalter*-Texte als Ort der Gewinnung einer Theorie, welche in der Spätphilosophie als Krisis der Philosophie selbst sich auf sich selbst zurückbeugt. L's Lektüre ist genau von dieser These eines Übergangs «von der Erarbeitung des Entwicklungsbegriffs ‹Krisis› zur Selbstinterpretation anhand dieses Begriffs» (57) geleitet, eines Übergangs, der zugleich «mit der Ersetzung derjenigen *Arbeit* [sprich: der *Weltalter*-Texte, D.S.] verbunden [ist], die sich selbst auf diesen Begriff hin reflektiert» (a.O.). Die Ersetzung des Buchprojekts *Die Weltalter* ist also nicht als Scheitern, sondern weit mehr als Selbsterfüllung der ursprünglichen Intention zu verstehen, von L. gar als «Schellings Apotheose» (240ff.) interpretiert.

Nach einer hauptsächlich aus Briefstellen gut dokumentierten Darstellung der Geschichte der *Weltalter*-Texte, ihrer immer erneuten Ankündigung, der Verzögerungen und schliesslich der Tilgung des Titels *Weltalter*, kommt L. zur eigentlichen Analyse der Texte, die zwar von intimer Textkenntnis zeugt, leider aber nicht immer in der wünschbaren Griffigkeit gelungen ist.

In vier Hauptabschnitten führt L. die Darstellungsökonomie der *Weltalter*, den Begriff der Scheidung von sich selbst in formaler wie inhaltlicher Hinsicht, seine Dialektik sowie seine Umwandlung zur Spätform einer Selbstdeutung Schellings aus.

Die Darstellungsökonomie ist geprägt von der zentralen «Konzeption einer *Selbstdarstellung des Absoluten*» (115) als Wissenschaft, die zwar gegenwärtig (aufgrund des Abfalls des Menschen von seiner Vermittlungsbestimmung zwischen Gott und Natur, vgl. 161ff.) nicht einzulösen, aber auf indirektem Weg anzustreben ist: Die als mit der Entwicklung des Absoluten gegenwärtig identisch erkannte Wissenschaft, die Identität von Denken und Sein, besteht erst im Denken und bleibt in ihrer Wirklichkeit das Versprechen der Zukunft. Die Philosophie kann nicht in der angestrebten Form der Erzählung auftreten, sondern bleibt auf den dialektischen Diskurs angewiesen. Insofern es aber absolutes Wissen gerade als Selbstbewusstsein und -darstellung des Absoluten zu begreifen gilt, muss auch ein vergangenes oder gegenwärtig defizientes Wissensverständnis als Ausdruck des Absoluten verstanden werden, so dass demnach zu jeder Zeit die identische Einheit von Absolutem und absolutem Wissen gegeben ist. Was die Wissenschaft in der Gegenwart einzig trennt von der nicht bloss gedachten, sondern realen Identität des Absoluten und des absoluten Wissens ist ein Schleier des Wissens (S. 128). «. . .einerseits in Gestalt der *Seele* . . . andererseits in Gestalt der *theosophischen Systeme*» (141) sind dem Menschen Einheitsgestalten der Wissenschaft gegeben, die ihn je schon im Zentrum der geschichtlichen Selbstdarstellung des Absoluten sein lassen, so dass gerade in der Scheidung des Philosophen von sich selbst, in der Krisis, ein Weg zur Wiedererinnerung und damit Realisierung der Identität von Denken und Sein möglich wird (130): Es ist eine Wiedervereinigung «durch Scheidung» (132).

Interessant für L.'s These ist nun, dass gerade dieser «‹Kampf› . . . der Scheidung von sich selbst» (171) – ein Kampf um das Wissen des Nichtwissens qua «‹reale(s)› Getrenntsein vom absoluten Wissen» (170) – nicht einfach als Bedingung und auch die Scheidung selbst nicht einfach als Methode des Erlangens absoluter Wissensinhalte zu verstehen ist, sondern selbst zum Inhalt wird. Denn in der Krisis des Philosophen selbst spielt sich in ‹innerlicher› Nachbildung eine Wiederholung der Entwicklung des Absoluten ab, so dass die Erzählung in ihm ihren Inhalt, zumindest «ein Kriterium ihres Inhalts» (171) hat.

So ist es denn auch verständlich, dass Schelling die Ausführungen zur «Zeugung Gottes»

und zur «Genealogie der Zeit» als nicht streng wissenschaftlich zurücknimmt (169; vgl. dazu auch 177ff. u. 184ff.). Denn der darin situierte Abfall des Menschen, welcher ihn von der Zukunft einer realen Einheit von absolutem Wissen und Absolutem in seiner Selbstdarstellung trennt, kann selbst, weil Grund für die Unmöglichkeit absoluten Wissens, auch nicht als Entwicklungsphase des Absoluten gewusst werden: Das Wissen um den Abfall, der nur als Faktum erfahrbar ist, hat «einen bloss hypothetischen Status» (170).

M.a.W.: Die Erarbeitung des Buchprojekts *Die Weltalter* zeigt sich für Schelling mehr und mehr als dieser ‹Kampf› einer Krisis, so dass aufgrund der gegenwärtigen Unmöglichkeit einer ‹objektiven› erzählerischen Darstellung der Wissenschaft das fertige Buchprodukt «als ein prinzipiell verfrühter Beitrag» (172) zu einer solchen Darstellung gelten müsste. «*Eigentlicher* Bedeutungsträger» ist deshalb vielmehr die Erarbeitung des Buches – was denn auch den Zwang einer fortwährenden Verzögerung der Publikation theorieimmanent plausibel macht.

Die Konkretisierung eines Programms, wonach die innerliche Wiederholung eines Realisierungsprozesses der absoluten Identität von Denken und Sein nicht nur die Bedingung absoluten Wissens, sondern in der unmittelbaren Erfahrung des innerlichen Scheidungsprozesses zugleich Inhalt dieses Wissens ist, wird von L. unter dem Titel der «Dialektik der Krisis» (190ff.) rekonstruiert, wobei er insbesondere die äussere Dialektik thematisiert. Zum einen sind es Schellings prädikationslogische Reflexionen zum ‹wahren Sinn der Kopula›, die L. als «Klärung des Identitätssinns der ‹absoluten Identität›» (196) versteht, einer Identität, die als Viertes auszusondern ist neben der Potenzentrinität der Einheit der beiden Grundprinzipien des Realen und Idealen, deren Gegensatz sowie Identität von Einheit und Gegensatz (198ff.). Erzählt wird diese Dialektik als Vergangenheit einer «Auseinandersetzung verschiedener Willen» (203). Zum andern erörtert L. die «Positivität des Widerspruchs» (203) und seine Selbstaufhebung in der Zeit als «System der Weltalter» (208) – die Potenzenfolge verhält sich als Zeitenfolge. Aus beidem ergibt sich die Deutung der ‹realen› Scheidung der «Katabole», näherhin der «Uni-versio» (212f.): Sie ist sowohl Unterwerfung der im Widerspruchsverhältnis stehenden Potenzen unter eine gemeinsame Einheit als auch umgekehrt Unterwerfung des «‹Eins-Sein(s)› als . . . ‹Zugrundeliegendes›» unter die im zeitlichen Verhältnis sich ausschliessenden Potenzen. Die Entscheidung des Absoluten «*zur* Offenbarung» (213) bedeutet also verkehrterweise seine Rücknahme in den Grund: Der Übergang zur Existenz ist eine «Verstellung, eine göttliche *Ironie* oder *Ökonomie*» (214).

Die Ökonomie der Entwicklung des Urwesens qua Selbstdarstellung als Wissenschaft gilt auch unter den Bedingungen der realen Scheidung als eine Ökonomie des Systems, d. h. sie prägt «in einem das Prinzip, seine Entwicklung und das System selbst» (230): Auf einem gegenwärtigen Standpunkt muss sich die «absolute Identität des ‹Realen› und ‹Idealen› die Einheit ihrer Einheit und ihres Gegensatzes [gewissermassen ‹ironisch›, D.S.]. . .als *Gegensatz* darstellen» (231).

Bei aller sachlich ausgewiesenen Parallelität der frühesten *Weltalter*-Texte und der Spätphilosophie räumt L. ersteren insofern eine Vorrangstellung ein, als sie «zwar bereits ebenfalls den Erfordernissen der *Ökonomie* der Entwicklung des ‹allein wahren Systems› Rechnung tragen, dies aber zugleich in einer Weise tun, dass sie diese ‹Ökonomie› selbst, und damit die *Verkehrung*, welche den ‹gegenwärtigen Standpunkt' kennzeichnen, als solche offenlegen» (237). Während die Spätphilosophie in der Abstraktion vom gegenwärtigen Standpunkt ‹nur so zu tun› scheint, als ob die Scheidung (von Gedanken- und Realprozess, von ‹quid› und ‹quod›) das letzte Wort hätte, decken die *Weltalter*-Texte gerade «die Grenze der Gültigkeit» dieses Dualismus auf. Das Schicksal eines fortgesetzten Ausarbeitungsprozesses der *Weltalter* ist keines des Scheiterns, sondern liest sich jetzt selbst als eine indirekte Repräsentation des gegenwärtig nicht repräsentierbaren absoluten Prozesses (238).

Auf dieser Basis belegt L. im einzelnen in einem Schlussteil die eingangs skizzierte These, dass die späten Selbstdeutungen Schellings am Beispiel «Schelling» den absoluten Prozess zur Darstellung bringen, und zwar in der Weise, dass zum einen sowohl die Konkretion der Verzeitlichung des ‹wahren Systems› in eine Folge unterschiedlicher Systeme, die Zweiteilung der Spätphilosophie, wie auch der Fragmentcharakter der *Weltalter* als Konsequenz der in letzteren entwickelten Ökonomie, der ironischen Verkehrung des Systems einsichtig wird. Zum andern aber inszeniert sich der Autor «Schelling» selbst als die gegenwärtig bloss prophezeibare Wiederherstellung absoluter Einheit, indem der Philosoph gerade im Wollen einer Krisis der Philosophie selbst sich als «einen Repräsentanten des Absoluten» (291; s. auch 293) ausweist.

Den Abschluss des Buches bildet eine ausführlich kommentierte Gliederung aller bisher bekannten und verfügbaren drei Fragmente mit dem Titel «Die Vergangenheit» (294–346).

Insgesamt kann die Arbeit als erhellender Versuch gelten, die vielen oft widersprüchlichen Systemansätze Schellings und damit seine gesamten philosophischen Bemühungen mit einer von Schelling in den *Weltalter*-Texten selbst entwickelten Krisis-Theorie in dem Sinn als Einheit zu fassen, dass gerade das Konzept einer prinzipiellen Einheit in der Scheidung von sich selbst sowie der dadurch bestimmten Ökonomie der Selbstdarstellung dieses Prinzips als der philosophische Grundgedanke Schellings gelten kann. Bei der an aktuellen Problemlagen und nicht ausschliesslich an Schelling und der Schellingforschung interessierten Frage, inwieweit nun ein Beitrag etwa zum Problem geleistet wurde, ob und in welcher Form eine Metaphysik im Sinne Schellings heute allenfalls noch fruchtbar zu machen sei, muss die Leserschaft, leider nicht nur aus Gründen einer sehr technischen Sprache, wie bei manchen andern auch bei der vorliegenden Arbeit etwas ratlos bleiben. Soll Schelling aber nicht allein in Sachen Naturphilosophie vom Staub der Geschichte befreit werden, sondern auch in rebus metaphysicis seiner schwer zugänglichen *Weltalter*-Spekulationen, so scheint es mir wesentlich, dass auch in detaillierten Einzelarbeiten das Interesse an einer argumentativen Rekonstruktion, und das heisst auch an einer problemorientierten Übersetzungsleistung leitend wäre.

Daniel Sollberger (Basel)

Matthias Meyer: **Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik** (Theologische Texte und Studien, I). Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1992, 242 S.

Trotz seiner primär theologischen Intention (vgl. das beigegebene Geleitwort von J. Moltmann) kommt dem anzuzeigenden Buch nach seinem Duktus und seinem Ergebnis hohe religionsphilosophische Relevanz zu. Das ist vor allem darin begründet, dass der Autor in eingehender Analyse Feuerbachs Zinzendorfschrift von 1866 als dessen letztes Wort zur Theorie und Praxis der Religionskritik behandelt. Er erfüllt damit auch ein Desiderat der Forschung, da bislang dieser späten Schrift Feuerbachs nur geringe Aufmerksamkeit zuteil wurde. M. Meyer beschäftigt sich u.a. mit Feuerbachs Bild vom Verhältnis Zinzendorfs zu Luther (Lutherrenaissance), mit seiner Interpretation einer geschichtlichen Reduktion des Christentums durch Luther und mit der Frage des Atheismus bei Zinzendorf. Mit Akribie wird das Quellenmaterial Feuerbachs eruiert und dargelegt, dass Veränderungen wie Entstellungen zu verzeichnen sind und dass hinter allem die Methode der Umkehr waltet, die das eigentlich Religiöse verkennt und zerstört. Feuerbach habe, so Meyer, die christliche Religion im Entscheidenden gründlich missverstanden und an ihre Stelle ein nicht tragfähiges Menschenverständnis gesetzt, das des transzendenten Halts entbehrt. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie also steht in Frage. Sie sei – so war es seit 1841, dem Erscheinungsjahr von Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*, theologischerseits immer wieder zu hören – einer höchst problematischen Definition des Menschen entsprungen.

Begrüssenswert an Meyers Buch ist der Aufweis der Bezüge von Zinzendorf und Luther sowie die erneut erinnerte Stimulierung Feuerbachs durch letzteren, wo es um die religionskritische Radikalisierung nach dem Abschied vom deutschen Idealismus ging. Worüber diskutiert werden müsste, ist die aus der Position des Theologischen geleistete bzw. versuchte Destruktion der nihilistischen Denkbahnen Feuerbachs. Wenn das Religiöse nur Thema werden kann, sofern die Grundannahmen eines aussermenschlichen Göttlichen, eines Heiligen, eines Gottes (der sich wie immer offenbaren mag) gemacht werden, bleibt der einer evolutiven Methode verpflichtete Feuerbach ausserhalb. Zu vergegenwärtigen ist, dass er mit seiner Religionskritik in einem denkgeschichtlichen Strom figuriert, zu dem einerseits David Hume und andererseits Friedrich Nietzsche sowie Sigmund Freud gehören. Die Zugänge zum Faktum des Religiösen mit seiner Phänomenfülle sind verschiedene, so dass auch ein solcher zu beachten ist, der von einer menschlichen Areligiosität ausgeht, welche durch Not, Missgeschick und Tod religiöse Konstitution (etwa im Sinne einer Kontingenzbewältigung) auslöst. Feuerbach wollte nach Aufhebung der in der herkömmlichen Religion implizierten Entfremdung dem Menschen die Welt nochmals öffnen für neue Interpretationen, für die lebenssteigernden Implikationen des Religiösen. Ist die Gottheit das offenbare Innere des Menschen, so liegt schon in dieser Aussage die Aufforderung zu einer göttlichen Intensivierung des Lebens. Der Autor hat dies Zentrale in Feuerbach ausgeklammert.

Hans-Jürg Braun (Zürich)

Jean-Pierre Schobinger: **Miszellen zu Nietzsche. Versuche von operationalen Auslegungen.** Schwabe, Basel 1992, 151 S.

Schobingers Miszellen gehören zu den neueren nicht vorwiegend thematisch orientierten Nietzsche-Interpretationen, heben sich von diesen – zu einem grossen Teil aus dem französischen Sprachraum stammenden – Auslegungen aber ab, indem sie beim Verallgemeinern der Ergebnisse, die in der einzeltextimmanenten, mit grosser philologischer Akribie durchgeführten Analyse gewonnen wurden, sehr vorsichtig sind.

Die *Miszellen zu Nietzsche* bestehen aus sechs Arbeiten insbesondere zur *Fröhlichen Wissenschaft* und zu Texten aus deren Umfeld. Sie werden eingeleitet von einem allgemeineren Teil, in dem die in allen Arbeiten wirksame Perspektive einer operationalen Auslegung dargelegt wird. Auch der ausführliche Material- und Anmerkungsteil ist dank seiner vielen Querverweise so angelegt, dass die an sich eigenständigen Aufsätze zusammen ein Ganzes bilden.

Die operationale Auslegung, die der Autor in letzter Zeit in mehreren Aufsätzen vorgestellt hat, besteht im Zusammenspiel einer intimen Vertrautheit mit der thematischen Schicht eines Textes und einer spezifischen Aufmerksamkeit auf Unebenheiten und Brüche in eben dieser Schicht. Insofern ist sie das Ergebnis einer auf die hermeneutische Praxis gerichteten Reflexion, die sich zu einer Arbeitshypothese im Umgang mit Texten verdichtet hat. In der Miszelle «Die Apophantik des aphoristischen Doppelgesichtes» zeigt Schobinger exemplarisch an einigen Texten, wie ein genaues Lesen und das Ernstnehmen der sich einstellenden Schwierigkeiten neue Verstehensschichten, gewissermassen das zweite Gesicht eines Aphorismus, freilegen können. Operational heisst die Auslegung insofern, als sie sich beharrlich-umsichtig auf Textfaktoren richtet, die bei der Thematisierung «im Schatten der Verständnishelle» (E. Fink) bleiben, aber unterschwellig wirksam sind. Diese Auslegung ist deshalb nur in beschränktem Mass eine Methode, weil die operationale Aufmerksamkeit auf diese Faktoren zwar eine methodische Lektürehinsicht darstellt, die Wirkweise der operativen Faktoren auf die thematische Schicht aber gerade einzeltextspezifisch ist.

Dass die der operationalen Auslegung zugrundeliegende Erfahrung im Lesen von Nietzsche-Texten allgemeiner Natur ist, wird unter dem Titel «Unausschöpfbarkeit des Sagens» dargelegt: In dieser in systematischer Hinsicht zentralen Miszelle wird gezeigt, dass die einen

Text gestaltende innovative Kraft – für die der Name des Autors die gängigste Metapher ist – nur in beschränktem Masse selber thematisierbar ist. Die Beliebigkeit der Aphorismenabfolge, so die These Schobingers, kann als Ausdruck dieser Situation ausgelegt werden.

Werkgeschichtlich gesehen, stellt *Die Fröhliche Wissenschaft* einen «Gärungstext» dar, in dem die Genese des Gedankens der Ewigen Wiederkehr, der dann in «Also sprach Zarathustra» zum Durchbruch kommt, verfolgt und damit ein Übergang von einer Schaffensphase zu einer anderen nachvollzogen werden kann. In der Miszelle «Nietzsches Distanznahme von der aphoristischen Schreibweise» versucht Schobinger dies deutlich zu machen und aufzuzeigen, dass die mit dem Zarathustra-Buch und vollends mit der *Genealogie der Moral* sich durchsetzende Abkehr von der aphoristischen Schreibweise als eine Einwirkung des Gedankens der Ewigen Wiederkehr gelesen werden kann: Das beherrschende Thema dieses Gedankens beendet deren thematische Beliebigkeit. Die zur gleichen Zeit entstandene Sammlung von neuen Vorreden, die Nietzsche 1886 nachträglich zu all seinen Büchern verfasste und die das Projekt einer nachträglichen Umdeutung darstellen, sieht Schobinger im gleichen Zusammenhang. Die Miszelle «Von der Einverleibung der Wahrheit» vertieft diese Überlegungen insofern, als sie einen – auch quantitativ fassbaren – Zusammenhang zwischen dem Auftauchen der Einverleibungsmetapher und dem Gedanken der Ewigen Wiederkehr aufzeigt.

Die erste Miszelle zum Motto der *Fröhlichen Wissenschaft* – in ihr wird die These vertreten, dass die Ersetzung des Emerson-Mottos durch den Spruch «Über meiner Hausthür» in der Zweit-Auflage von 1887 auch im Zusammenhang mit dem Auftauchen des Wiederkunftgedankens gesehen werden kann – und die letzte Miszelle zur Figur des tollen Menschen (Aph. 125) erproben je die Auslegungsvielfalt der Nietzschetexte. Der tolle Mensch mit seiner Rede vom Tod Gottes wird in Schobingers Auslegung zur Figur des bodenlosen aporetischen Menschen, der den Blick auf die Unausschöpfbarkeit des Sagens lenkt: «Seine Tollheit besteht in der Ironie des Doch-vertreten-Müssens eines unausschöpfbaren, weil grundsätzlich (noch) unfassbaren Wissens.»

Es ist zu wünschen, dass diesem Buch, das nicht nur einen Beitrag zur thematischen Nietzsche-Forschung leistet, sondern auch mit feinem Gespür spezifische Erfahrungen im Umgang mit Nietzsche-Texten artikuliert und eine begriffliche Sprache vorschlägt, um diese im Werkzusammenhang zu verstehen, ein anderes Schicksal beschieden sein wird als dem tollen Menschen, dem der Markt mit Unverständnis begegnet. Jürg Berthold (Zürich)

Peter-Ulrich Merz: **Max Weber und Heinrich Rickert**. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie. Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, 466 S.

Der «Schlüssel für das Verständnis von Max Webers Konzeption der Sozialwissenschaft» liege, so lautet der systematische Grundgedanke von Merz' umfangreicher, 1985 in Zürich als Dissertation vorgelegter Untersuchung, in der «Umsetzung der Idee einer Wirklichkeitswissenschaft» (15). Vom Problemzusammenhang der «Kluft zwischen Wissenschaft und Wirklichkeit» (69) als dem systematischen Zentrum der Weberschen Wissenschaftsauffassung ausgehend, versucht Merz den «ganzheitlichen Aufbau» (68) der Wissenschaftslehre sichtbar zu machen.

Gegenstand der durch Weber begründeten modernen Sozialwissenschaft ist das konkrete empirische Geschehen der sozialen Wirklichkeit, das menschliche sinnverstehende Handeln, welches in seiner Eigenart durch eine möglichst adäquate, wissenschaftlich ausweisbare Erkenntnis rational begreifbar gemacht werden soll. Weber gehe es um die systematische Begründung dieser wirklichkeitswissenschaftlichen Erkenntnis (15). Wenn derart das Verhältnis von Wirklichkeit und Wissenschaft bzw. Begriff ins Zentrum rückt, ist bereits auf den wissenschaftsphilosophischen Kontext des Südwestdeutschen Neukantianismus, nament-

lich auf Rickert verwiesen. Webers Wissenschaftslehre sei ausschliesslich auf dem Hintergrund der Rickertschen Arbeiten zu begreifen (vgl. 228f., 361), welche auf der Basis einer transzendentallogischen Wertlehre eine umfassende, die verschiedenen Erkenntnisleistungen der Einzelwissenschaften vereinigende Wissenschaftslehre zu entwickeln suchen, wobei die Wissenschaftssystematik nach formallogischen, gegenstandsunabhängigen Kriterien ausgerichtet ist.

Merz scheint mit seiner Arbeit auf den ersten Blick offene Türen aufzustossen, wenn er selbst konstatiert, dass hinsichtlich der Bezugnahme Webers auf Rickert – abgesehen von «Einzelfällen» (35) – von einer «grundsätzlichen Akzeptanz» (35) in der Forschungsliteratur ausgegangen werden könne. Mit Recht weist er aber darauf hin, dass der Rickertbezug «primär als Problemtitel» (39) und nicht als eindeutig geklärter Sachverhalt gelten könne.

Merz intendiert neben der «Weiterarbeit» an «offenstehenden Punkten» (57) und der «Einordnung der noch nicht erschöpfend behandelten Sachverhalte» (53) eine grundsätzliche Klärung von Webers Verhältnis zu Rickert. Seine Untersuchungen überzeugen durch ihre breit angelegte Sichtung der fraglichen Problembereiche. Sie enthalten auch eine eingehende Aufarbeitung der Forschungsliteratur zum betreffenden Fragenkomplex (Stand 1984; vgl. § 3). Die entscheidende Leistung dieser Arbeit liegt in der ausserordentlich sorgfältigen, methodisch durchdachten und präzisen (zuweilen allerdings fast zu akribischen) Rekonstruktion des einheitlichen Gesamtaufbaus der Weberschen Wissenschaftsauffassung aus den zugrundeliegenden, in der Rickert-Lektüre gewonnenen bzw. vertieften erkenntnistheoretischen und wissenschaftslogischen Voraussetzungen, wobei in der Forschungsliteratur oft isoliert behandelte Fragenkomplexe, wie das Sinnverstehen oder der Idealtypus, in ihrer internen Verwurzelung mit der formalen erkenntnis- und wissenschaftslogischen Basis der Weberschen Wissenschaftsauffassung sichtbar werden. «Entscheidend für Webers Umgang mit den von Rickert übernommenen logischen Grundlagen ist», so lautet Merz' Hauptthese, «einzig die Intention der Erprobung» (336), wobei damit nicht eine blosse Anwendung, sondern das «Zu-Ende-Denken der neukantianischen Wissenschaftsauffassung unter Berücksichtigung der besonderen Erkenntnis-Aufgabe der Sozialwissenschaften sowie der Bedingungen der gegenwärtigen kulturhistorischen Situation» (336) gemeint ist.

Da Max Weber aufgrund seines vorwiegend fachwissenschaftlichen Interesses keine einschlägigen Arbeiten über die erkenntnislogische Fundierung seines Wissenschaftsprogramms verfasst hat, die Textlage also grundsätzlich problematisch ist, versucht Merz – im Unterschied zu D. Henrich, welcher die Einheit der Weberschen Wissenschaftslehre immanent rekonstruiert und im anthropologischen Begriff des vernünftigen, sinnverstehenden Menschen festgemacht hat (vgl. *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, 1952) – eine Rekonstruktion mit Hilfe «externer Koordinaten» (33). Die aus Rickerts wertphilosophischem Gebäude rezipierten isolierten Elemente sollen auf ihren Herkunftsort zurückbezogen und so ihre impliziten systematischen Kontexte innerhalb der Weberschen Wissenschaftslehre freigelegt werden können (vgl. 258ff.). Entsprechend gliedert sich der Aufbau der Untersuchungen in zwei Teile, welche Rickerts und Webers Konzeptionen in analoger thematischer Abfolge zur Darstellung bringen.

Teil I (§ 5–10) erarbeitet die zentralen systematischen Bestandteile der Rickertschen Wertphilosophie, wobei dem Ineinandergreifen von Wirklichkeitskonstitution und Wirklichkeitserkenntnis (Erkenntnistheorie und Methodologie) besondere Bedeutung zukommt (§ 5). Im Zentrum steht Rickerts Begriff der objektiven Wirklichkeit, welcher einerseits nach seiner erkenntnistheoretisch-transzendentallogischen, die Ermöglichung der Wirklichkeitserkenntnis betreffenden Seite und andererseits nach der empirisch-realistischen, die Auffassung und Umbildung der gegebenen Wirklichkeit betreffenden Richtung untersucht wird. Methodisches Scharnier dieser beiden Gesichtspunkte ist, so macht Merz deutlich, Rickerts

These des endlichen Verstandes, von der her sich die Notwendigkeit zweier klar zu unterscheidender (kategorialer und methodologischer) Erkenntnisformen begründen lasse.

Berechtigterweise legt Merz Gewicht auf die Darstellung der heute zuweilen unterschätzten Rickertschen Erkenntnistheorie, welche die Relevanz der theoretischen Wertbeziehung für die Konstitution des Erkenntnisgegenstandes im Urteilsakt nachzuweisen sucht. Interessant sind dabei auch die Hinweise auf das oft klischeehaft beurteilte Verhältnis Rickerts zu Windelband (187ff.).

Vorbehalte wären lediglich bei der Diskussion von Kants und Rickerts Wirklichkeitsbegriff anzubringen (145f.), in der Kant meiner Auffassung nach vorwiegend in der Perspektive Rickerts gelesen wird. Vollkommen zutreffend ist allerdings der Vorwurf, Kant vermische kategoriale und methodologische Formen bzw. objektive Wirklichkeit und Natur. In der historischen Würdigung von Rickerts «Lehre vom Begriff» (85) unterschätzt Merz meiner Ansicht nach die methodische Relevanz von Kants logischer Begriffslehre für seine transzendentallogische Erkenntnistheorie.

Merz' Darstellung führt über den bekannten formalerkenntnislogischen Dualismus von naturwissenschaftlichem und historischem Begriffsbildungsverfahren (§§ 6–9) zum materialen Begriff der Geschichtswissenschaft als Kulturwissenschaft (§ 10) und endet schliesslich in universalgeschichtlicher Perspektive bei Rickerts werttheoretischer Weltanschauungslehre, welche – als wissenschaftliches Idealbild – eine Systematik letzter absoluter Werte vorsieht.

Im II. Teil (§§ 11–15) steht zunächst wiederum das Verhältnis von Wirklichkeitskonstitution und Wirklichkeitserkenntnis im Blick (§ 11), wobei hinsichtlich der letzteren weitgehende Übereinstimmung zwischen Rickert und Weber herrsche (vgl. 258). Aufgrund der Textlage schwieriger gestaltet sich der Nachweis für die Wirklichkeitskonstitution. Merz macht allerdings überzeugend deutlich, dass sich die systematisch tragenden Elemente der Rickertschen Erkenntnisbegründung (Wahrheitswert als logischer Grund der Erkenntnis, Urteilslehre, Objektivität und Geltung, erkenntnistheoretisches Subjekt, Differenzierung des Kausalitätsbegriffs) bei Weber nachweisen lassen, so dass es «kaum anzunehmen» (269) sei, dass Weber mit denselben Voraussetzungen zu einer grundsätzlich anderen Lösung gekommen wäre als Rickert, wenn er sich explizit mit der erkenntnistheoretischen Begründung der objektiven Wirklichkeit befasst hätte.

Die thematisch streng analog geführte Darstellung erlaubt es Merz, die Lücken in den erkenntnistheoretischen Grundlagen Webers auf der Folie der Rickertschen Systematik schrittweise zu schliessen, sie führt allerdings im Hinblick auf das ganze Buch auch zu teilweise störenden Redundanzen in der Argumentation (z. B. 279ff., 308ff., 364ff.).

In den §§ 12–15 tritt die Umsetzung der Idee der Wirklichkeitswissenschaft in den Vordergrund. Zunächst verfolgt Merz allerdings wiederum eine streng formal-erkenntnislogische Betrachtung (§§ 12, 13). Zum von Rickert übernommenen Methodendualismus werden nun Webers eigenständige Konzeptionen schrittweise eingebracht: z. B. die Integration historischer und naturwissenschaftlicher Begriffsbildung hinsichtlich der begrifflichen Darstellung der individuellen Kausalbeziehungen, Webers Differenz von ausserwirklichen Wertideen und in der historischen Wirklichkeit verkörperten Wertinteressen oder sein ideologiekritisches, über Rickerts Postulat der Wertfreiheit hinausweisendes Motiv. Generell konstatiert Merz bei Weber eine im Zeichen des Weiterdenkens der wissenschaftslogischen Auffassung unter den spezifischen fachwissenschaftlichen Bedingungen der Sozialwissenschaft erfolgende Veränderung und Radikalisierung der «inneren Logik des Zusammenhangs von Wissenschaft und Gegenstandsbereich» (31). Analog zum § 10 leitet § 14 zur materialen Betrachtung der Wirklichkeitswissenschaft als Kulturwissenschaft über, welche nicht mehr einfach das historisch Einmalige in seiner Individualität zum Gegenstand hat, sondern das soziale, in sinnhaften Inhalten entäusserte Handeln der Menschen.

Merz' klare Trennung von erkenntnistheoretischen und methodologischen bzw. erkenntnislogisch-formalen und sachlich-materialen Gesichtspunkten erlaubt eine präzise Verortung der systematischen Ansatzstellen von Webers eigenständigen Weiterentwicklungen. So führt Merz z. B. aus, dass Webers Kulturkritik (vornehmlich dessen Wertkonfliktthese, welche die Möglichkeit abweichender letzter Wertungen zulässt) nicht die Wissenschaftslogik selbst betreffe, da diese nicht die Wertewahl, sondern die Begriffsbildung aufgrund der theoretischen Wertbeziehung vorschreibe, so dass der Verzicht auf eine abschliessende Wertesystematik die wissenschaftslogische Fundierung der Kulturwerte nicht gefährde (vgl. 319ff.). Ob Webers Einbezug der spezifischen kulturhistorischen Situation den Rahmen der blossen Erprobungsintention letzlich nicht doch sprengt und seine Weiterentwicklung in diesem Sinne wirklich immer noch als «Spezifikation» (330) des Rickertschen Konzeptes gelten kann, wäre allerdings weiterzuverfolgen.

Als letzter entscheidender Schritt in der Darstellung der Idee der Wirklichkeitswissenschaft erfolgt im § 15 die Auslegung der Sozialwissenschaft als «sinnverstehende Soziologie» (361). Merz diskutiert das Sinnverstehen in wirklichkeitswissenschaftlicher Optik. «Sinnverleihung» ist, da für Weber «sinnhaftes Handeln der Struktur nach immer ein Bewerten» (339) ist, «eine Erweiterung des Stellungnehmens, nicht dessen Ersetzung» (338f.). Auch die spezifisch kulturwissenschaftliche Begriffsvariante des Idealtypus, welche nach Weber «den Wissenschaften von der menschlichen Kultur eigentümlich und in gewissem Umfang unentbehrlich ist» (411), wird von Merz zurückbezogen auf die «Grundkonstanten der von Rickert begründeten und von Max Weber übernommenen Einstellung der Sozialwissenschaft zur Wirklichkeit» (412). Im Idealtypus konzentriere sich gleichsam die Problematik der Darstellung und Erfahrung der sozialen Wirklichkeit.

Merz weist selbst darauf hin, dass das idealtypische Begriffsbildungsverfahren die Frage aufwirft, ob Webers Erprobungsabsicht in der Frage der Bildung der Idealtypen nicht in die «Subversion gegenüber Rickerts Denken» (48) umschlägt. Zum einen besteht die Gefahr, dass der Idealtypus insofern den streng *formalen* Rickertschen Begründungsgedanken auflöst, als bei seiner Bildung «die Implikation von im Material selbst liegenden Vorgaben» (48) ins Spiel kommt. Andererseits scheint der Idealtypus einer «emanatistischen Denkfigur» (413), wie sie E. Lask in seiner Dissertation (*Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902*) erstmals diskutiert hat, zu entsprechen, insofern *im* Idealtypus als dem realisierbaren Deutungsschema die möglichen Realisierungen der historischen Wirklichkeit als dessen Verwirklichungsmomente bereits vorweggenommen sind. Damit gerät die idealtypische Begriffsbildung in Widerspruch zu ihren eigenen wissenschaftslogischen Voraussetzungen, welche der analytischen Logik verpflichtet sind. Weber selbst hat ja, wie Merz ausführt (242ff.), in seiner Auseinandersetzung mit W. Roscher die analytische gegenüber der emanatistischen Logik verteidigt. Wenn Webers radikales Zu-Ende-Denken der Rickertschen Wissenschaftsauffassung unter den Bedingungen der Sozialwissenschaft scheinbar auch zu deren zumindest teilweiser Auflösung führt, so besagt dies noch nicht, dass der Südwestdeutsche Neukantianismus insgesamt seine Relevanz für Webers Wissenschaftsverständnis einbüsst, ist es doch gerade Rickerts Schüler E. Lask, welcher dessen werttheoretische Philosophie in wesentlichen Punkten umgebaut hat. Merz' These der Erprobungsintention müsste in diesem erweiterten Verständnis weiterverfolgt werden, zumal das Verhältnis Webers zu Lask bislang noch kaum erforscht ist.

Als eigentliche Kernproblematik der werttheoretischen Wissenschaftsauffassung bei Rikkert und Weber stellt Merz die Wertinterpretation heraus. Mag die Wissenschaftsbegründung durch die Begriffslogik noch gelingen, so stellen sich in der praktischen Forschungsarbeit «immense Schwierigkeiten» (223) ein, vorab das hermeneutische Problem der Zugänglichkeit der verwirklichten Wertinteressen für den Sozialwissenschaftler.

Mehr als bloss historisches Interesse verdient Weber, wenn er den Gedanken der «im Handeln der Menschen konstituierten Wirklichkeit» (225) erstmals im modernen Sinn formuliert, insofern, als die Frage, wie die «Wertverwirklichung als Sinnverleihung» zu denken und «mit Mitteln der Logik fassbar zu machen» (455) ist, noch heute Aktualität besitzt. Merz' Buch leistet hierzu einen bedeutenden wissenschafts- und theoriengeschichtlichen Beitrag. Roger Hofer (Zürich)

Christoph Dejung: **Ketzerei. Salz der Erde und Keim des Verderbens**. Dreizehn Essays zu Geschichte und Theorie der Häresie und eine Anwendung der noch nicht veröffentlichten Philosophie der Geschichte des Verfassers. Samisdat, Zürich 1992.

Wenn von Häresie oder Ketzerei die Rede ist, denken wir unwillkürlich an den mittelalterlichen Inquisitionsprozess, den besonders grausamen Umgang mit Aussenseitern, wie er weder für die abendländische Antike noch für die aufgeklärte westliche Welt typisch ist. Die Verbindung von religiöser Wahrheit und weltlicher Macht in der Orthodoxie, die sich – wie Dostojewski den Grossinquisitor in seiner Anklagerede gegen Christus ausführen lässt – zum selbsternannten Richter sogar über den Erlöser ermächtigt, lag dieser Praxis der Vernichtung zugrunde.

Durch Christoph Dejungs «historische Meditationen», die sich dem Begriff der Ketzerei induktiv nähern wollen, werden wir zu einer Übertragung des Begriffs der «Ketzerei» und seines Komplements – der «Orthodoxie» – auf andere Zusammenhänge eingeladen. Neben Luther und Jesus werden Philosophen wie Sokrates und Spinoza, aber auch Bucharin, das Opfer eines von Stalins Prozessen, als Ketzer vorgeführt. Das Studium paradigmatischer Figuren vermag vor allem in der Analyse der Logik der Verketzerung sowie in der ihr komplementären Verteidigungsstrategie des Ketzers im Prozess zu überzeugen, in dem das Wesen der Ketzerei gewissermassen in Erscheinung tritt: «Wie die Verketzerung den Ketzer schafft, so vervollkommnet der Ketzerprozess den ketzerischen Typus» (S. 110). Bekräftigt durch zwei sorgfältig ausgewählte Quellentexte (eine Passage aus dem Schauprozess gegen Bucharin und einen Ausschnitt aus Umberto Ecos *Der Name der Rose*) stellt Dejung die finstere Logik der Inquisition dar: «Auch der faire, wahrheitssuchende Inquisitor wird jede Wahrheitsmöglichkeit zerstören. In einem Gespräch, wo immer nur der eine der Lüge verdächtig ist, kann Wahrheit nicht herauskommen» (S. 108). Die Analogie zwischen christlicher und marxistischer Orthodoxie wird von zwei weiteren Gesichtspunkten unterstützt: Sie sind beide durch eine eschatologische Struktur geprägt, und sie sind beide mit dem Ausbleiben der Verheissung konfrontiert. «Weil die Neuerer (des revolutionären Sozialismus, S. Z.) genau wie die frühen Christen mit der Fortdauer der sündigen Welt (des Kapitalismus) konfrontiert waren, und weil sich bald zeigen musste, dass der ‹neue Mensch› alle Eigenschaften des alten mit sich fortschleppte, weil also die Heilsbotschaft wieder im doppelten Sinn versagte, musste sich eine Lehre einfinden» (S. 85).

Eine zwischen die 13 Essays eingeschobene Meditation, in der Grundgedanken «der noch nicht veröffentlichten Philosophie der Geschichte des Verfassers» – wie der Untertitel des Buches heisst – expliziert werden, leitet über zu einem so weiten Begriff der Ketzerei, dass darunter auch Strömungen der Moderne wie «Linke Politik», «Tiefenpsychologie» oder «Wirtschaftlicher Liberalismus» begriffen werden können. Diese Extension des Begriffs verdankt sich offensichtlich der Reflexion auf die Verpflichtung zur Wahrheit: «Der Normalzustand ist Unklarheit, Nichtwissen. Aber gegenüber klaren Unwahrheiten gibt es für das Bewusstsein auch Verantwortung, nein zu sagen. Es gibt eine Verbindlichkeit der Erkenntnis, welche dazu zwingt, Wahrheit festzuhalten. Im Extremfall heisst das, zum Ketzer zu werden» (S. 154).

Dieser Perspektivenwechsel leitet nicht nur zu einem zeitlosen Begriff der Ketzerei über,

sondern ermöglicht es auch, dass gegen Schluss des Buches der dialektische Wahrheitsbegriff Hegels und Adornos sowie die Dialogik von Hermann Levin Goldschmidt als je unterschiedliche «Theorien der Ketzerei» diskutiert werden können.

Abgesehen davon, dass die modernen Ketzereien (zu denen Dejung zum Beispiel auch die Gründung des Migros-Genossenschaftsbundes durch Gottlieb Duttweiler zählt) nicht mehr mit der gleichen Sorgfalt auf ihre Struktur und Logik der Ausschliessung hin befragt werden, geht mit dem Übergang zur geschichtsphilosophischen Perspektive auch das analytische Instrumentarium verloren. Während im ersten Teil des Buches betont wird, dass Ketzerei nicht ohne Orthodoxie in einem klar umschriebenen Sinn gedacht werden kann («In jeder Reflexion über die Ketzerei muss man mit denken, was ihr Boden und ihre Folie ist: nämlich die ‹Orthodoxie›», S. 11), bleibt die Macht, welche in der modernen Welt die Wahrheit verwalten soll, diffus. Den Nachweis, dass das «moralische Wissen», das viel «gesellschaftlicher Vermittlung, der Sprache und der Tradition» (S. 266) verdanke, als «Lehrreligion» bezeichnet werden könnte wie das Christentum, habe ich nicht gefunden. Das mag daran liegen, dass ich im Gegensatz zum Autor der *Ketzerei* ein Prinzip der liberalen Moderne nicht in Vergessenheit geraten lassen möchte: das Prinzip der Toleranz. Mit dessen Anerkennung ist die für den Ketzerprozess konstitutive Einheit von Wahrheit und politischer Macht zerbrochen. Der Ausschluss aus der kirchlichen Orthodoxie bedeutet seitdem nicht mehr eo ipso Beraubung der fundamentalen bürgerlichen Rechte. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass sich nicht auch die liberal verfasste moderne Welt dem Problem der Macht und deren Ausschliessungspraktiken zu stellen hätte. Nur bleiben die neuen, komplexen Allianzen zwischen Wissen und Macht, wie zum Beispiel Michel Foucault immer wieder betont und selbst erprobt hat, erst noch zu untersuchen.

Solche Kritik an einem Autor, der sich selbst als Ketzer versteht – Dejung hat dieses wie andere seiner Bücher im «Samisdat» publiziert –, gerät natürlich ihrerseits in den Verdacht der Orthodoxie – vorausgesetzt, es gebe sie. Simone Zurbuchen (Zürich)

Helmut Linneweber-Lammerskitten: **Untersuchungen zur Theorie des hypothetischen Urteils.** Nodus-Publikationen, Münster 1988, XX + 430 S.

Die hypothetischen Urteile (oder Konditionale), die sprachlich durch «wenn . . . dann» ausgedrückt werden, sperren sich gegen logische Interpretationen und sind deshalb logisch, semantisch und wissenschaftstheoretisch besonders interessant. Ich erinnere nur an die seit Goodman ausgedehnte wissenschaftstheoretische Diskussion um irreale Konditionalsätze. In der vorliegenden geringfügig geänderten Fassung seiner Bonner Dissertation thematisiert Linneweber-Lammerskitten denn auch die Geltungsbedingungen des hypothetischen Urteils und versucht, die wichtigsten Ansätze zu analysieren und zu ordnen.

Dazu beschreitet er zwei Wege. Der erste urteilslogische Weg (1. Teil) bespricht eine Fülle von Ansätzen zur Behauptungsstruktur der hypothetischen Urteile: etwa die Interpretation des hypothetischen Urteils als komplexes Urteil, aber auch nachsatz-, schluss- oder relationstheoretische Interpretationen. Der zweite schlusslogische Weg (2. Teil) ergänzt die Analyse der Geltungsbedingungen dadurch, dass formale Eigenschaften des hypothetischen Urteils betrachtet werden, die sich ergeben, wenn man die hypothetischen Urteile als Prämissen oder Konklusionen in Schlüssen (vor allem aussagenlogischer Kalküle) untersucht. Ausgangspunkt sind dabei die Paradoxien der Implikation, die sich im System der materialen Implikation der *Principia mathematica* ableiten lassen (S. 179). Sie waren u.a. Stein des Anstosses für die alternativen Kalküle der Implikation, die diese Paradoxien zu vermeiden versuchen, um den Preis aber, dass wichtige andere Implikationsformeln auch nicht ableitbar sind. Solche alternativen Kalküle sind das System der strikten Implikation von Lewis und Langford oder das System der strengen Implikation von Ackermann, das Anderson und

Belnap weiterentwickelten. Im Anschluss an diese letzteren Systeme der strengen Implikation konstruiert der Autor ein neues modallogisches System, das ohne Simplifikationsformeln auskommt und deshalb im System der strengen Implikation noch enthaltene paradoxe Formeln eliminiert.

Die Monographie gehört wegen ihrer sammelnden, klaren, ziel- und lösungsorientierten Darstellung in die Bibliothek des Logikers. Peter Schulthess (Zürich)