

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	50 (2003)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Rubrik:</b>	Besprechungen - Rezensionen - 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:** 18.02.2026

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

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

**Wilfried Kühn:** *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture.* Firenze: Leo S. Olschki Editore 2000. 137 S. (Accademia Toscana di scienze e lettere, Studi CLXXXVI). ISBN: 88-222-4867-8.

Das Buch widmet sich wohlbekannten Dingen, aber es ist nicht einfach nur ein neuer Beitrag zur Lösung der alten Probleme, sondern kann (und sollte) jeder künftigen Beschäftigung mit der zweiten Hälfte des *Phaidros* und mit dem Dialog im ganzen als Orientierungspunkt dienen. Methodische Umsicht und Subtilität der Textanalyse, verbunden mit einer souveränen Kenntnis der neuen Forschungsliteratur, machen die Studie zu einem vorzüglichen Arbeitsinstrument, und die teils unkonventionellen Positionen des Verfassers sind einer genauen Auseinandersetzung allemal wert.

Der *Phaidros* ist methodologisch so umstritten wie kein anderes Werk Platons, mehr noch als der änigmatische *Parmenides* oder der mit der Echtheitsdiskussion belastete 7. Brief. Schuld daran ist die Kritik der Schriftlichkeit, die Sokrates 274 b–278 e entwickelt und die, wie man sie auch interpretieren mag, die Frage einer angemessenen Rezeption von Platons schriftlicher Philosophie jedenfalls mitbetrifft. Das Problem stellt sich hier etwas anders als bei der Kritik der Ideen-Annahme im *Parmenides*, deren Validität durch textinterne Signale deutlich genug charakterisiert und relativiert wird. Denn derlei Fingerzeuge finden sich in der Schriftkritik des *Phaidros* nicht – oder doch nur insofern, als der Vorwurf der Unflexibilität und Mehrdeutigkeit, den Platon seinen Sokrates gegenüber dem Medium der Schrift erheben lässt, seinerseits in einem schriftlichen Text geäußert wird: Sokrates' Rolle als Anwalt der Oralität wird durch seinen Status als literarischer Figur konterkariert. Die Spannung zwischen Gegenstands- und Darstellungsebene deutet sich im Wortlaut nur mit ironischer Beiläufigkeit an (278 b 7: vgl. 276 c 7–e 3), aber sie ist in der ganzen Diskussion um Mündlichkeit und Schriftlichkeit latent gegenwärtig und legt dem aufmerksamen Leser die Frage nahe, ob und in welchem Sinn die metaliterarischen Aspekte dieser Diskussion auch auf das platonische Œuvre zu beziehen wären. Wie es scheint, sind hier drei Lesarten möglich: (1) Die Schriftkritik ist nur im Zusammenhang der dialoginternen Argumentation von Interesse und erhebt keinen transzendierenden Geltungsanspruch. (2) Die Kritik ist selbstaufhebend und wird durch die Tatsache ihrer eigenen Schriftlichkeit nulliert. (3) Die Kritik nimmt (zwischen den Zeilen) auf die Schriftlichkeit der platonischen Dialoge in der Weise Rücksicht, daß diese a priori entweder (a) von anderen, nichtphilosophischen Texten oder aber (b) vom mündlichen Dialog abgesetzt werden; und letzteres dergestalt, daß ihr spezifischer Charakter entweder (b<sup>1</sup>) in der Einsicht in die Defizienz der Schriftlichkeit oder (b<sup>2</sup>) in einer defizienten Spiegelung von Platons mündlicher Philosophie begründet wäre.

Wilfried Kühn (im Folgenden: K.) geht auf den reflexiven Aspekt der Schriftkritik merkwürdigerweise nicht näher ein, läßt auch die Schlüsselstelle 278 b 7 unbeachtet, obwohl mit ihr der «passage-clé» (278 b 7–e 4) beginnt,

der im Zentrum seiner Überlegungen steht, und konzentriert sich auf eine textimmanente Interpretation, die in der Hauptsache gegen Lesart 3 b<sup>2</sup> (d.h. gegen die Platondeutung der «Tübinger Schule»), aber auch gegen 3 b<sup>1</sup> (d.h. einen Ansatz, wie er u.a. von Ernst Heitsch vertreten wird) gerichtet ist. In der *Einleitung* (7–11) bekennt er sich zu einem hermeneutischen Standpunkt, der die literarische Vermitteltheit der platonischen Philosophie ins Zentrum rückt und die Suche nach einer im Text intendierten «Lehre» für verfehlt hält: Nur die Argumentationen, die sich in Platons Dialogen entfalten, solle der Leser prüfen, «mais non chercher à faire la synthèse de ce qui pourrait être la doctrine de l'autorité que risque de devenir l'auteur» (11). Das läßt vermuten, daß K., was die Schriftkritik im *Phaidros* angeht, unter den genannten Deutungsoptionen Nr. 1 favorisiert, und in der Tat läuft sein Verständnis am Ende darauf hinaus, daß der Passus in der Konzeption des Dialogs «une fonction purement instrumentale» erfülle (121) und seine Aussage sich über die Dialoggrenze hinweg nicht verlängern lasse, sondern im Sinn einer Mimesis des historischen Sokrates zu erklären sei, der sich dem schriftlichen Medium bekanntermaßen verweigert hat (99f.). Indes wendet der Verfasser sich nicht nur gegen den Versuch, die Argumente der platonischen Textfigur mit der Meinung des Autors zu identifizieren, sondern er vertritt zugleich die sehr viel stärkere These (98, 100), daß die Schriftkritik mit der literarischen Praxis Platons geradezu unvereinbar sei. Denn die Möglichkeit, die Sokrates in engen Grenzen zuläßt: daß der Philosoph sich zuweilen auch der Schriftlichkeit bediene (276 d e; 277 e 5–b 6), werde hier an Bedingungen geknüpft, die den rezeptions- und produktionsästhetischen Gegebenheiten der platonischen Dialoge sinnfällig zuwiderliefen. Die Aussagen des Texts wären demnach nicht nur nicht auf diesen selbst anzuwenden – sie stünden direkt im Widerspruch zu dem literarischen Medium, in dem sie formuliert werden (vgl. oben Lesart 2).

Nun entgeht auch K. bei aller methodischen Behutsamkeit natürlich nicht dem hermeneutischen Problem, das im platonischen Dialog nun einmal mitgegeben ist. Auch er rekuriert, wie nicht anders möglich, auf die Äußerungen des Sokrates, um die Intention, wenn nicht des Autors, so doch des Texts zu ermitteln, und er plädiert im Mittelteil des Buches (Kap. II–IV) für eine Auffassung, die der Lesart 3 a zum Verwechseln ähnlich sieht. Wie K. erklärt, will die Rhetorik-Diskussion des Dialogs u.a. auch vor Augen führen, daß ein fundamentaler Qualitätsunterschied bestehe zwischen nichtphilosophischen Texten und solchen, die auf der Grundlage der Dialektik verfaßt sind. Nun hat dieses Beweisziel mit den Anliegen des historischen Sokrates offenkundig nichts zu tun, und es wäre zu fragen, was das Ganze soll, wenn als Gegeninstanz zur konventionellen Schriftlichkeit nur ein ad hoc gemachtes Gedankenkonstrukt fungierte und der Leser hier nicht auch an Platon und seine Dialoge zu denken hätte. Wenn der Verfasser sich gegen diese Konsequenz sperrt, so hängt das nicht nur mit seinen hermeneutischen Prämissen, sondern auch mit einer Methode der Texterschließung zusammen, welche die Rezeption seiner Einsichten m.E. ohne Not erschwert.

K. nähert sich dem platonischen Dialog, als sei dieser eine philosophische Abhandlung – und eine von ziemlich lockerer Textur –, deren Einzelaussagen

sich in beliebiger Reihenfolge und jede für sich analysieren und den Gedankengängen des Interpreten unterwerfen ließen. Die Stringenz von K.s Argumentation entschädigt m.E. nicht für die Zerstückelung des lebendigen Ganzen, das Platons Gestaltung darstellt, und mag die vom Original gelöste Sequenz der Textpartikeln, die der Verfasser in Übersetzung zitiert oder paraphasiert, auch wohlüberlegt und durchdacht sein, macht doch das Hin und Her der Belege und der Vor- und Rückverweise die ohnehin schon dichte und subtile Interpretation für den Leser außerordentlich intrikat. Noch bedenklicher als die Atomisierung des Texts scheint mir an K.s Deutung indes der allgemeine hermeneutische Zugriff auf den *Phaidros*, einen Dialog, der mit Grund als eines der literarischen Meisterwerke Platons gilt. Letzteres will heißen, daß eine positivistische Diskursanalyse, die über dem Was das Wie der Darstellung vernachlässigt, noch mehr als sonst bei Platon in Gefahr steht, die Intention des Textes zu verfehlten. Gewiß entwirft der platonische Sokrates ein Bild vom philosophischen Gebrauch der Schriftlichkeit, das von der platonischen Dialogform in signifikanten Punkten abweicht. Doch wäre zu fragen, was dieses «Bild» mit Blick auf seine eigene Literarizität besagen will, genauer: welche Lektürehaltung in dem ironischen Paradoxon angezielt ist, daß der *Phaidros* zwar die Möglichkeit, mit Hilfe schriftlicher Texte Erkenntnis zu vermitteln, grundsätzlich in Frage stellt, die Vermittlung dieser Erkenntnis aber ihrerseits dem Medium der Schrift anvertraut. Es scheint nicht abwegig zu vermuten, daß die Transposition der «sokratischen» Theorie in die platonische Praxis als Test für den Leser gedacht ist und nur der, der die Schriftkritik auch auf den platonischen Dialog bezieht, auch ihren Sinn verstanden hat.

Wenn mithin K.s Textzugang m.E. nicht einleuchtet, sei doch mit Nachdruck auf den gedanklichen Reichtum seiner Studie und die vielfache Förderung hingewiesen, die seine ruhige und präzise Analyse für die Interpretation des Textes selbst erbringt. Wie angedeutet, orientiert sich sein Erkenntnisinteresse am Gegensatz zur «esoterischen» Platonexegese, d.h. der in neuerer Zeit vor allem von H. Krämer, K. Gaiser, Th. A. Szlezák und G. Reale vertretenen Position. Mag dieser Bezug zuweilen auch etwas zurücktreten, ist er doch das leitende Prinzip, das die Darstellung von Anfang bis Ende bestimmt. Angesichts der nicht eben prominenten Rolle, die der Ansatz in der heutigen Platonforschung spielt, mag es verwundern, daß K. gerade ihn zur Kontrastfolie seiner eigenen Deutung erkoren hat. Erst das Schlußkapitel (V) läßt das Anliegen erkennen, das der Verfasser mit dieser Opposition verfolgt: Es geht ihm darum, ob der Philosoph nach dem *Phaidros* seiner Umgebung, den «Nicht-Philosophen», etwas zu sagen hat oder sich ihr im elitär-esoterischen Rückzug auf seine Gegenstände verweigert, indirekt also um die zeitlose Frage nach der Funktion von Philosophie in einer unphilosophischen Welt.

Nach der Einleitung bespricht K. in *Kapitel II* (13–26) die Partie *Phdr.* 278 b 8–e 4, wo Sokrates mit Blick auf Lysias, Homer und Solon erklärt, sofern ein Autor seine Werke im Wissen um die Wahrheit verfaßt habe und in der Lage sei, das Geschriebene gegen kritische Rückfragen zu verteidigen und es in mündlicher Rede als unbedeutend/minderwertig (*phaula* 278 c 7) zu erweisen, verdiene er die Bezeichnung «Philosoph»; wer dagegen Wertvolleres (*ti-*

*miotera* 278 d 8) nicht besitze, als was er konzipiert habe in kleinlicher Tüftelei, den könne man getrost unter dem Etikett der literarischen Gattung führen, die er jeweils vertritt. Ein Problem dieser viel diskutierten und von K. als «Schlüsselstelle» («passage-clé») bezeichneten Partie betrifft ihr Verhältnis zur unmittelbar vorangehenden Schriftkritik. Nach Lesart 3 b ist für das, was den Philosophen auszeichnet, die Mündlichkeit konstitutiv, sei es daß eben die Einsicht in die Dialogizität echter Erkenntnisvermittlung (b<sup>1</sup>), sei es daß gewisse systematische Inhalte (betreffend die platonische Prinzipienlehre) gemeint sind, die sich einer schriftlichen Fixierung entziehen (b<sup>2</sup>). Während K. sich mit diesen Auffassungen natürlich in der Diagnose einig ist, daß der *Phaidros* einen grundsätzlichen Vorzug der Mündlichkeit gegenüber dem schriftlichen Medium behauptet, hält er den Passus 278 b–e doch für anders orientiert, und vor allem stellt er in Abrede (25f.), daß Sokrates, wie in b<sup>2</sup> vorausgesetzt, mit dem «Wertvolleren» auf einen innerphilosophischen Komparativ und eine Differenz der Inhalte hinauswolle: Keineswegs würden hier Gegenstände der philosophischen Mündlichkeit gegenüber solchen schriftlicher philosophischer Texte als höherwertig angesehen, sondern Sokrates messe den Wert der *traditionellen* Literatur der Griechen an der «Kenntnis der Wahrheit» und finde das Kriterium literarischer Kunst darin, ob ein Autor über die Methode der Dialektik verfüge oder nicht. Das ist insoweit korrekt, als der Text die *timiotera* in der Tat den konventionellen literarischen Produktionsformen, nicht einer dialektisch fundierten Schriftlichkeit gegenüberstellt. Andererseits trifft es nicht zu, daß Sokrates von den Werken eines Homer, Solon, Lysias als «ouvrages médiocres» spreche (18. 25). Er sagt vielmehr, daß ihm als Philosoph der Autor gelte, der seine (möglicherweise vorzüglichen) schriftlichen Werke in mündlicher Rede als unbedeutend zu *erweisen* verstehe. Ein Urteil über den literarischen Wert des traditionellen Schrifttums läßt sich dieser Aussage m.E. nicht entnehmen. Sokrates formuliert eine Bedingung, die offenbar für alle – vergangene und künftige, philosophische und nicht-philosophische – Literatur gelten soll. Und es scheint nach wie vor, daß er dabei an die Fähigkeit des Autors denkt, seinem festliegenden Text in der Beweglichkeit des mündlichen Gesprächs zu Hilfe zu kommen, d.h. diesen im rechtfertigenden *logon didonai* zu transzendieren.

Das umfangreiche *Kapitel III* (27–74) erschließt vom Ende, von der Schriftkritik her die im Zentrum des Dialogs stehende Rhetorik-Diskussion, die auf den Nachweis zielt, daß eine kunstgerechte, methodisch verfahrende und effiziente Beredsamkeit sich auf die Dialektik gründen muß. K.s Erörterung beeindruckt durch eine Fülle wertvoller Beobachtungen und die Intensität der Textanalyse, doch können hier nur die Hauptlinien seiner Argumentation nachgezeichnet werden. Die Schriftkritik dreht sich um die Frage der Wissensvermittlung (27f.), und sie impliziert, daß auch mit Hilfe der Dialektik verfaßte Texte den Mangel aufweisen, mit dem alle Schriftlichkeit (ebenso wie eine textgebundene Oralität) behaftet ist. Wie K. gegen Lesart 3 b<sup>2</sup> ausführt (28–44. 71–73), handelt es sich um ein pragmatisch-«formales», nicht um ein semantisch-inhaltliches Defizit, will heißen: Dieses hängt nicht vom Charakter bestimmter objektiver Gehalte ab, die sich nur mündlich mitteilen ließen, sondern ist im Kommunikationsmedium selbst begründet, insofern der einmal fi-

xierte Text keine Möglichkeit hat, sich auf die Individualität seiner wechselnden Rezipienten einzustellen und auf Fragen oder Einwände zu reagieren, also einer zuverlässigen und deutlichen Vermittlung von Wissen nicht fähig ist. Während in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen philosophischen Schriften und anderen Textsorten besteht, ist doch der Rhetorik-Diskussion, wie K. in Abgrenzung von Lesart 3 b<sup>1</sup> meint (44–60), zu entnehmen, daß ein der Dialektik verpflichteter Gebrauch der Schriftlichkeit sich «formal» und inhaltlich von der herkömmlichen Literatur grundlegend unterscheidet: Die traditionellen Autoren leiden nach Sokrates an doppelter Ahnungslosigkeit, da sie einerseits in der Illusion befangen sind, sich in ihren Texten authentisch ausdrücken und verewigen zu können, und andererseits nicht wissen, wie die in ihren Diskursen thematisierte Wirklichkeit methodisch zu erschließen ist, während der Dialektiker, wenn er zum Autor eines schriftlichen Texts wird, sowohl um dessen Schwächen weiß als auch seine philosophische Kompetenz zum Einsatz bringt.

Nun führt diese Deutung den Verfasser in ein Problem, das er zwar scharfsinnig erörtert (60–73), aber m.E. nicht wirklich zu lösen vermag. Er weist zutreffend darauf hin (64f.), daß die Skepsis der Schriftkritik nach den vorausgehenden Überlegungen überraschend kommt. Die Rhetorik-Diskussion, die ebenso die rednerische Praxis wie die im mündlichen Unterricht und in Handbüchern vermittelte Theorie berücksichtigt, erweist die Notwendigkeit, beide Bereiche auf das Fundament der Dialektik zu stellen, und dabei macht Sokrates keinen Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit – wie denn die ganze Diskussion von der Frage nach der rechten Art des Redens und *Schreibens* ihren Ausgang nimmt (258 d; vgl. 277 b 1–6). Wozu aber die Kritik an den vorhandenen Lehrbüchern, wenn schriftliche Texte ohnehin kein Wissen vermitteln können? Warum sollten die Verfasser solcher Bücher sich von einem «concept d’écriture dialectique» (68) beeindrucken lassen, das sie dem Ziel, ihre Leser zu unterrichten, am Ende auch nicht näher bringt? Nach K. bedeutet die Schriftkritik keine «volte-face radicale» (70), wohl aber eine «Korrektur» (65). Im Anschluß (277 b c) werde nicht mehr behauptet, daß Schriften belehren könnten – dies gelte jetzt als «l’effet exclusif du discours oral» (67) –, doch blieben die ursprünglichen Forderungen davon unbefürt: Sokrates vertrete weiterhin die Ansicht, wer sich kompetent und der *techne* gemäß äußern wolle, ganz gleich ob mündlich oder schriftlich, sei auf die Dialektik angewiesen (70). Das ist m.E. ein etwas fragwürdiger Kompromiß, der Platons Gestaltung mehr hinnimmt als erklärt. Mir scheint, daß die Darstellung den Leser vielmehr auffordert, sich zwischen zwei Verständnismöglichkeiten zu entscheiden: Entweder ist die Schriftkritik ohne weiteres beim Wort zu nehmen, was bedeuten würde, daß Sokrates’ Argumentation nicht so ganz aufgeht, oder aber sie wird ihrerseits durch den Kontext relativiert. Für die zweite Option spricht, daß die Schriftkritik etwa auf die rhetorischen Handbücher doch wohl nur in dem Sinn anwendbar wäre, daß die Vermittlung technischen Wissens noch keineswegs die *techne* selbst vermittelt – in der Tat wäre es ja «höchst naiv» (275 c 7) zu erwarten, schon die Lektüre eines Handbuchs lasse einen zum guten Redner werden. Wer nicht von sich selbst die Einsicht in die Sache mitbringt, den kann auch ein Lynkeus nicht se-

hend machen, und der Autor einer Lehrschrift, der erkannt hat, daß der Text sich seine Rezipienten nicht aussuchen kann, wird diesen so anlegen, daß in ihm das Wesen seiner Kunst sich nur dem mitteilt, der es (annäherungsweise) schon kennt. Und solches Problembewußtsein ist natürlich auch und noch viel mehr gefordert, wenn es um das «Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten» geht (276 c 3). Sokrates meint, der Wissende werde sich der Schriftlichkeit vernünftigerweise nur im «Spiel» bedienen, und er reduziert die sachliche Funktion entsprechender Aufzeichnungen auf das Moment der «Erinnerung», einer Verwendung als Aide-mémoires; aber er fügt hinzu (276 d 4), die gleiche Funktion erfülle der schriftliche Text «für jeden, der dieselbe Spur verfolgt». K. versteht dies so, daß der Dialektiker seine mündlichen Diskussionen so genau wie möglich niederschreibe und damit sich selbst und seinem Schüler «un instrument fiable et efficace contre l'oubli» bereitstelle (69), doch setzt das eine wunderliche Pedanterie des Philosophen voraus, die (von anderem abgesehen) mit dem spielerischen Charakter seines Schreibens schwer vereinbar wäre. Die Aussage in 276 d 4 auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis einzuschränken wird durch den Text m.E. weder gefordert noch empfohlen; ihr Tenor läßt sich, scheint mir, eher mit der berühmten Bemerkung *Rep.* 592 b 2–3 vergleichen, das zuvor entwickelte Staatsmodell sei «ein Paradeigma im Himmel für den, der es sehen und, indem er es ansieht, sich selbst begründen will». Gewiß legt Sokrates im *Phaidros* den Nachdruck auf die Selbsterinnerung des «wissenden» Autors eines Texts, doch ist das Konzept des Rezipienten, der den Text versteht, weil er durch ihn sozusagen an sich selbst, an die in ihm angelegte Einsicht «erinnert» wird, nicht nur in 276 d 4, sondern auch in den doppeldeutigen Ausdrücken 275 d 1 und 278 a 1 mitbedacht. Sokrates' Einwände gegen die Schriftlichkeit werden dadurch zwar nicht außer Kraft gesetzt, aber sie werden in einem entscheidenden Punkt präzisiert; und ich vermute, daß es Platon fast mehr auf diese Präzisierung als auf die Einwände selbst ankommt und die Schriftkritik eine einleuchtende Funktion im Zusammenhang des Dialogs erst erhält, wenn man sie auch auf das platonische Werk bezieht. In Auseinandersetzung mit einer literarischen Rhetorik, wie sie zur Entstehungszeit des *Phaidros* von Isokrates und seiner Schule vertreten wurde, verweist Platon mit dem «antiliterarischen» Programm seines Sokrates auf den Umstand, daß Sinnvermittlung nur maieutisch erfolgen kann und daß zu den Spielregeln von Literatur die Möglichkeit unterschiedlicher «Lektüren» gehört; was bedeutet, daß ein Autor, der verstanden werden will, nicht nur auf die interne Gestaltung seines Texts zu sehen, sondern diesen vor allem so einzurichten hat, daß er gegenüber den Lesern je nach Eignung «zu reden und zu schweigen weiß» (276 a 6–7).

In Kapitel IV (75–93) sucht der Verfasser seine Interpretation zu vertiefen und abzusichern. In zwei Punkten habe ich Bedenken. K. wendet sich ausführlich (85–93) gegen das Bild, das die «esoterische» Interpretation des *Phaidros* vom dialektischen Lehrgespräch entwirft, d.h. gegen die Annahme einer starr-hierarchischen Rollenverteilung zwischen einem wissenden Lehrer und einem unmündigen Schüler; so plausibel seine Argumente erscheinen, so seltsam berührt es, wenn er am Ende (92) seinerseits den kommunikativ-pragma-

tischen Charakter philosophischer Erkenntnis in Frage stellt und Sokrates den Dialog im Vergleich zur Selbständigkeit der Dialogpartner für sekundär erklären lässt. – Zum andern scheint mir die Auffassung (81), die Schriftkritik empfehle zwar nicht, wie von den «Esoterikern» angenommen, «la retention de savoir» seitens des Autors, wohl aber «la limitation du cercle des lecteurs» samt der Folgerung: «Apparemment Platon n'a pas respecté la suggestion de son Socrate, mais a diffusé ses écrits publiquement» (82 Anm. 2), zu des Verfassers eigenem Beweziel im Widerspruch zu stehen.

Denn im *fünften und letzten Kapitel* – «Le sens du *Phèdre* et la portée de la philosophie» (95–121) – vertritt K. die Ansicht, daß Platons Darstellung am Beispiel der Rhetorik die gesellschaftlich-lebenspraktische Relevanz der Philosophie illustrieren wolle. Stimmt man dem zu, wäre doch wohl vorauszusetzen, daß die Philosophie ihre Rolle als Korrektiv gesellschaftlicher Praxis auch durch die Abfassung geeigneter Texte wahrnimmt: wie wäre damit eine «limitation du cercle des lecteurs» vereinbar? – Doch vielleicht ist dieser Einwand unberechtigt. K.s Argumentation gestaltet sich in Kapitel V besonders kompliziert, und dem Rezensenten hat sich nicht vollständig erschlossen, wie der erste, allgemeinen Problemen der Platon-Interpretation gewidmete Teil (95–112) mit dem zweiten in der Sache genau zusammenhängt. Nach K.s Diagnose (112–121) gehen im *Phaidros* zwei Argumentationsstrategien eine problematische Verbindung ein, insofern Platon seinen Sokrates zugleich für eine Erneuerung und für die Überwindung der Rhetorik plädieren lasse. Das «Erneuerern» schließt die Anerkenntnis ein, daß die öffentliche Rede in ihrem Adressatenbezug, als «Seelenführung», immer nur täuschend und manipulierend sein kann; doch auch so ist eine effiziente Rhetorik, wie sich zeigt (*Phdr.* 260 a–262 c; 273), auf die Dialektik angewiesen. Indes, so K., will Sokrates in Wahrheit darauf hinaus, daß die Rhetorik gleichsam umgepolt und selbst zur Dialektik werden müsse. Wenn das zutrifft, hat Platon jedenfalls wenig getan, um den Leser für den sokratischen Standpunkt zu gewinnen. Denn wie K. einräumt (120f.), wäre, wenn überhaupt etwas in Sokrates' Beweisführung, einzig die Schriftkritik geeignet, die Vertreter der traditionellen Rhetorik zu einer radikalen Umkehr zu bewegen, aber diese Kritik betrifft ja nur die rhetorischen Handbücher und, eingeschränkt, die schriftliche Publikation tatsächlich gehaltener oder fiktiver mündlicher Reden. Auch ein Redner, der die Argumentation des Sokrates akzeptierte, hätte mithin noch keine Veranlassung, mit der Schriftlichkeit zugleich die Absicht aufzugeben, in der mündlichen Praxis seine Zuhörer zu manipulieren. Ein Versuch, die etablierte Redekunst durch etwas völlig Neues zu ersetzen, müßte doch wohl anders aussehen. Fragwürdig und eigentlich unmöglich erscheint mir auch die Konsequenz, auf die K.s Verständnis am Ende hinausliefe – daß der platonische Sokrates die Bindung der Philosophie ans persönliche Gespräch zur Disposition stellte und ein Auftreten des Dialektikers als Volksredner für denkbar hielte.

Wilfried Kühns Studie ist ein schwieriges Buch, sowohl aufgrund ihrer konzeptionellen Sperrigkeit als auch weil sie in strenger Konzentration auf die Sache dem Leser kaum eine Atempause gönnt. Ich glaube den *Phaidros* in manchen Punkten anders verstehen zu sollen, als Kühn vorschlägt, doch scheint

mir das aufgewogen zu werden durch den Erkenntnisgewinn, den seine Interpretation für den, der sich auf sie einlassen will, bereithält. Sie erfüllt in ihrer Weise, was der Verfasser als die Hauptfunktion der platonischen Dialoge ansieht: «celle de lancer au lecteur le défi d'examiner les arguments» (100).

KURT SIER

**Rudolf Rehn:** *Sprache und Dialektik in der Aristotelischen Philosophie.* Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner 2000. .357 S. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 31). ISBN: 90-6032-358-0.

Rudolf Rehn, der – wie aus dem Literaturverzeichnis des hier rezensierten Buches hervorgeht –, schon in den 80er-Jahren mit Beiträgen zur Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter an die Öffentlichkeit getreten ist, umschreibt die Zielsetzung seiner Studie wie folgt: Es ist dies «die Frage nach dem sprachlichen Zeichen, nach seiner Natur, Funktion und Bedeutung für die Erkenntnis» (S. 1) innerhalb des aristotelischen Philosophierens. Behandelt wird diese Frage allerdings erst im zweiten Teil des Buches. Der erste Teil ist, wie im Buchtitel angedeutet, der Darstellung der Dialektik gewidmet, wobei nicht nur die aristotelische, sondern insbesondere auch die platonische Position zur Sprache kommt.

Im *platonischen Dialektikbegriff* können drei Momente unterschieden werden. Dialektik ist erstens ein Dialog, genauer ausgedrückt, ein der gemeinsamen Wahrheitssuche dienendes Wechselspiel von Fragen und Antworten, bei welchem der Fragende und der Antwortende sich ungleich verhalten. Der Antwortende ist in der Regel überzeugt, etwas zu wissen, obwohl er in Wahrheit nichts weiß; der Fragende «weiß zwar auch nichts, glaubt aber auch nicht, etwas zu wissen» (S. 31). Ziel der Unterredung ist die «Katharsis», d.h. die Widerlegung einer falschen Ansicht.

Dialektik ist zweitens eine Methode der Wissensbildung. Folgende drei Aspekte verdienen dabei hervorgehoben zu werden: a) Die Wissensvermittlung erfolgt nicht via Übertragung, sondern via Evozierung im Dialog. b) Das erworbene Wissen ist an «*Logoi*», d.h. an geistig erfahrbare Begriffe gebunden. c) Das Ergebnis der namentlich in den Spätdialogen zur Anwendung kommenden «*Diairesis*» (Begriffs-Teilung) wird von der Zustimmung des Gesprächspartners abhängig gemacht. Dies im Gegensatz zum syllogistischen Verfahren, wo sich der Schlußsatz aus den Prämissen ergibt.

Das dritte Moment der platonischen Dialektik ist ethischer Natur. Einerseits bezweckt die Dialektik, wie schon angedeutet, die Befreiung von irrgen oder unkritisch angenommenen Überzeugungen; andererseits erstrebt sie eine geistige Umorientierung und Angewöhnung an die Erkenntnis dessen, «was im Himmel ist» (*Politeia* Z 516a8).

Die *aristotelische Dialektik* erweist sich als eine Disputationstechnik auf syllogistischer oder induktiver Grundlage. Im Vordergrund steht nicht eine gemeinsame Wahrheitssuche, sondern das «*Sich-Durchsetzen-Können*» bzw. das «*Nicht-Unterliegen-Müssen*» im Streitgespräch. Diesem Zweck dienen ein-

mal die in der Topik niedergelegten Regeln der Gesprächstechnik, dann aber auch die sog. Örter («Topoi»), unter denen allgemeine Gesichtspunkte, nämlich die logischen Begriffe von Gattung, Definition, Proprium und Akzidenz (letzteres von Rehn nicht speziell erwähnt) zu verstehen sind.

Zusammengefaßt beurteilt Rehn die platonische und aristotelische Dialektik wie folgt: a) Für Platon steht die Dialektik im Zentrum der Philosophie und fällt in gewissem Sinne mit ihr zusammen; für Aristoteles dagegen ist sie eine eigenständige Disziplin. b) Für Platon steht die Dialektik im Dienste einer (höheren) Lebensform; für Aristoteles soll sie den Sieg im Disput ermöglichen. c) Bei Platon geht es in der Dialektik um eine Überführung der Meinungen in ein Wissen; bei Aristoteles verläßt die Dialektik das Feld der Meinungen nicht; sie zeigt nur, wie diese aufrechterhalten oder widerlegt werden können.

Der zweite Teil von Rehns Studie ist mit «Sprache und Philosophie» überschrieben. Unter den darin behandelten Themen scheinen uns die folgenden von besonderem Interesse zu sein.

Bezüglich des *Verhältnisses der Einzelwörter zu den Dingen* ist Rehn der Auffassung, daß in der, wie er sich ausdrückt, «vorklassischen» Periode der griechischen Philosophie eine «einstrahlige Semantik» dominierte, d.h. eine Semantik, die einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem sprachlichen Ausdruck und dem damit bezeichneten Ding postulierte. Ein Indiz dieser «einstrahligen Semantik» konnte man in der Tatsache erblicken, daß selbst bei dem allmählich aufkommenden Bewußtsein über die Distanz zwischen dem sprachlichen Zeichen und den damit gemeinten Dingen die Tendenz bestand, aus der Etymologie, dem grammatischen Geschlecht u.a.m. Schlüsse auf die Natur der Dinge zu ziehen.

Bei Aristoteles ist die diesbezügliche Situation eine andere. Dies nicht nur deshalb, weil er die Sprachlaute als bloße, auf Konvention beruhende Symbole betrachtete, sondern auch deshalb, weil er dem einstrahligen Wort-Sache-Schema ein zweistrahliges gegenüberstellte. Sprachliche Zeichen beziehen sich unmittelbar nicht auf Dinge, sondern auf Denkinhalte («*pathêmata tês psychês*»), und diese Denkinhalte sind ihrerseits Abbilder oder Nachahmungen («*homoiômeta*») der Dinge.

Was nun das *Verhältnis der Sätze zu den Dingen* betrifft, so wurden in der «vorklassischen» Periode die Sätze als eine bloße Anhäufung von Einzelwörtern betrachtet. Der Unterschied zwischen Wort und Satz war rein quantitativer Natur. Erst Platon war der Meinung, daß der Satz mehr als nur eine Benennungsfunktion ausübe und durch die Verknüpfung von Name und Verb eine Rede («*Logos*») beinhalte, worin – wie Rehn vermutet – der Wahrheitsgehalt der Aussage zum Ausdruck kommen sollte. Dazu gesellte sich bei Platon noch ein weiteres bedeutendes Moment: Wörter besaßen für ihn keinen eigentlichen Erkenntniswert; sie waren so etwas wie beliebig austauschbare Spielmarken. Wissen kam erst mit den Sätzen zustande, was letztlich in der von Platon vertretenen Einheit von «*Logos*» und Denken begründet war (Denken als inneres Reden).

Die aristotelische Position deckt sich weder mit der «vorklassischen» noch mit der platonischen Auffassung. Gegenüber der erstgenannten betont sie die den Sätzen eigentümliche Funktion, die darin besteht, Wahrheit oder Falschheit zum Ausdruck zu bringen. Im Gegensatz zu Platon lehnt sie zudem jegliche Vermengung von Denken und Sprache ab. Sätze haben wie die Wörter einen semantischen Charakter und sind Teil der aus Zeichen und Symbolen bestehenden Welt des Sprachlichen. Denken und Sprache haben sich bei Aristoteles weitgehend verselbständigt.

Das *Problem der Prädikation*, das mit dem Kategorienschema untrennbar verbunden ist, wird teils in der Topik, teils in der Kategorienlehre behandelt. In Topik I 9, wo «gleichsam die Urfassung der Aristotelischen Kategorienlehre» (S. 164) zu finden ist, dient das Kategorienschema zunächst der «semantischen Klärung». Durch Rückführung auf eine der zehn Kategorien soll angegeben werden, was ein sprachlicher Ausdruck im Kern bedeutet. «Wer z.B. Mensch sagt, bezeichnet danach im Kern eine Substanz, ... » (S. 165). Bemerkenswert ist dabei der Umstand, daß hier neben dem Semantischen auch das Ontologische zum Zuge kommt, da die Gliederung nach Kategorien etwas, das «vorliegt», voraussetzt. In der Kategorienlehre erhält die Kategorienlehre eine dreifache Präzisierung. Das Kategorienschema dient erstens als Modell für die Satzstruktur. Wie in diesem Schema zwischen einer als Substrat dienenden Kategorie und anderen diesem Substrat anhaftenden Kategorien unterschieden wird, so besteht auch der Satz aus einem Subjekt und den ihm zugehörigen Prädikaten. Zweitens wird in der Kategorienlehre die Sonderstellung der Substanz-Kategorie ausdrücklich hervorgehoben. Dies gilt insbesondere für die sog. «erste Substanz», die wegen ihrer Individualität nur Subjekt und nicht Prädikat sein kann. Drittens befaßt sich die Kategorienlehre mit den möglichen Verhältnissen zwischen Subjekt und Prädikat, wobei das in der Topik angedeutete Nebeneinander von semantischer und ontologischer Ebene erneut sichtbar wird. Es werden, wie Rehn sich ausdrückt, prädikationstheoretische Elemente (von einem Subjekt ausgesagt) mit Elementen der Kategorienanalyse (in einem Subjekt sein) – worunter der ontologische Aspekt zu verstehen ist – so miteinander kombiniert, «daß sie Teile eines einheitlichen Schemas bilden» (S. 173).

Der *Anteil des spezifisch Sprachlichen an der Philosophie des Aristoteles* zeigt sich namentlich auf den folgenden Gebieten:

1. Bei der Inangriffnahme neuer thematischer Untersuchungen greift Aristoteles häufig auf umgangssprachliche Ausdrücke oder Unterscheidungen zurück. Das diesbezüglich eklatanteste, von Rehn leider nicht zitierte Beispiel sind die verschiedenen Ansichten über den Weisen («*sophos*») in *Met A 2.*, aus denen die Definition der Weisheit entwickelt wird.

2. Der Anteil des spezifisch Sprachlichen äußert sich ferner in dem, was Rehn als «semantische Definierung» zentraler Begriffe bezeichnet. Semantisch bedeutet hier, daß die Art und Weise, wie ein Begriff ausgesagt wird, an die Stelle einer Realdefinition tritt. So wird in der Kategorienlehre die erste Substanz als das, was nicht von einem Zugrundeliegenden, sondern (als das), woran das andere ausgesagt wird, definiert, und der Gattungsbegriff als etwas,

das von dem, das der Art nach voneinander differiert, «als ein und dasselbe ausgesagt wird ... » (S. 187).

3. Ein Indiz für die bewußte Integration sprachlicher Gegebenheiten in der aristotelischen Philosophie ist drittens die Tatsache, daß die dort mit Platon und seinen Anhängern geführte Auseinandersetzung häufig auf einer Sprachkritik beruht.

Dies ist namentlich dann der Fall, wo wie z.B. bei der Seinsauffassung der Eleaten ein in aristotelischer Sicht mehrdeutiger Ausdruck als eindeutig behauptet wird.

4. Die kritische Differenzierung sprachlicher Ausdrücke hat auch einen positiven Aspekt; sie führt zur Freilegung der strukturellen Beschaffenheit der Dinge. Mit der Erklärung des Wortsinnes wird gleichzeitig das erklärt, worauf sich das Wort bezieht.

5. Schließlich wäre noch zu erwähnen, daß sprachliches Verhalten einen (indirekten) Beweis des Satzes vom Widerspruch ermöglicht. Von einem Gegner des Widerspruchsatzes Satzes wird erwartet, daß er etwas Bestimmtes aussagt, d.h. als etwas, das nicht gleichzeitig so und nicht so sein kann. Tut er dies, dann beweist er allein schon durch sein Sprechverhalten, daß eine Leugnung des Widerspruchsatzes ein Ding der Unmöglichkeit ist.

In seinem Schlußwort betont Rehn nochmals den seiner Ansicht nach grundlegenden Unterschied zwischen dem aristotelischen und dem platonischen Sprachkonzept. Bei Aristoteles ist die Identität von Sprache und Denken gebrochen. Sprache ist nichts anderes als eine auf Symbolen beruhende Repräsentation seelischer Inhalte.

Rudolf Rehn darf für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, das in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, in der angelsächsischen Aristoteles-Interpretation diskutierte Problem der Beziehungen zwischen Sprache und Philosophie einem deutschsprachigen Publikum näher gebracht zu haben. Schätzenswert ist insbesondere auch sein unablässiges Bestreben, die gewonnenen Ergebnisse mit der zeitgenössischen Forschung zu konfrontieren. Der diesem Bestreben vornehmlich gewidmete Anmerkungsteil, der allein schon durch seinen Umfang beeindruckt, stellt eine wahre Fundgrube von wertvollen Ergänzungen und Anregungen dar. Der breite und im Vergleich zur Gesamtseitenzahl zweifellos überdimensionierte Raum, welcher der Darstellung der platonischen Positionen reserviert ist, hat aber zur Folge, daß sich die Studie weitgehend mit den Divergenzen zwischen Platon und Aristoteles befaßt und dafür andere nicht weniger lesenswerte Aspekte vernachlässtigt. Zu den letztgenannten gehört u.a. die Reserviertheit, die bei Aristoteles gegenüber der oben erwähnten «semantischen Definierung» zentraler Begriffe anzutreffen ist. So wird beispielsweise in Met Z 3 die semantische Definition der ersten Substanz zwar übernommen und näher untersucht, im Nachhinein aber als ungenügend taxiert, und von den in der Topik aufgezählten «Örtern», die, wie oben am Beispiel des Gattungsbegriffes gezeigt wurde, ebenfalls semantisch definiert werden, heißt es, daß die aus ihnen gebildeten Sätze (nur) als wahrscheinlich gelten.

*Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bearb. und hrsg. von **Carsten Colpe** und **Jens Holzhausen**. *Teil 1:* Die griechischen Traktate und der lateinische «Asclepius», übers. und engl. von Jens Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann-Günther Holzboog 1997. XIII+316 S. (Clavis pansophiae, Band 7,1). ISBN: 3-7728-1530-8. – *Teil 2:* Exzerpte, Nag-Hammadi-Texte, Testimonien, übers. und engl. von Jens Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann-Günther Holzboog. 1997. S. 319–665. (Clavis pansophiae, Band 7,2). ISBN: 3-7728-1531-6.

Die beiden an dieser Stelle kurz vorzustellenden Bände erscheinen in der von Charles Lohr und Wilhelm Schmidt-Biggemann geleiteten Reihe «Clavis pansophiae» (als Band 7,1 und 7,2). Bereits der Untertitel dieser Reihe gibt einen Hinweis auf ihre Ausrichtung, ist doch die Rede von einer Bibliothek der Universalwissenschaften in Renaissance und Barock. Im programmatischen Begleittext wird dieses Vorhaben noch klarer umschrieben. Bei gewissen Denkern der Barockzeit, namentlich bei Leibniz, Kircher und Comenius, bei Alstedt und Fludd herrscht nach den Aussagen der beiden Reihenleiter ein Verständnis der Wissenschaft vor, das die gesamte Realität aus einem Prinzip ableiten will und nach dem die Wirklichkeit Ausdruck und Bild Gottes sei. Offensichtlich sollen in dieser Reihe nicht nur Texte der genannten Denker publiziert werden, sondern auch *Quellen* dieser philosophisch-theologischen Richtung der Frühneuzeit. In diesem Sinne verstehe ich mindestens die Publikation einer deutschen Übersetzung des sog. *Corpus Hermeticum*. Bei dem unter diesem Namen in der gelehrten Welt bekannten Ensemble von Texten handelt es sich bekanntlich um Schriften, die zwischen dem 1. Jh. v.C. und dem 4. Jh. n.C. im hellenistischen Ägypten entstanden sind und (vornehmlich) in griechischer Sprache überliefert sind (oder in lateinischer Übersetzung und koptischen Fragmenten) und in denen Hermes Trismegistos als Lehrer auftritt, der seinen beiden Söhnen Tat und Asklepius (und manchmal auch dem ägyptischen König Ammon) eine erlösende Weisheit, die starke philosophische Akzente besitzt, vermittelt. Die Nachwirkung dieses Corpus im Mittelalter, in der Renaissance und in der Frühen Neuzeit ist breit und tiefgehend (im Mittelalter kamen neue Texte dazu, so daß von einer eigenen hermetischen Tradition die Rede sein kann, deren Texte neuerdings unter der Leitung von P. Lucentini im «Corpus Christianorum» unter dem Titel *Hermes Latinus* publiziert werden). Der Grundbestand dieser Sammlung wurde 1945–1954 von A.D. Nock und A.-J. Festugière in vier Bänden (mitsamt einer französischen Übersetzung) veröffentlicht. Diese Texte (*Corpus Hermeticum* I–XVIII und der lateinische *Asclepius*) werden im ersten Band der vorliegenden Ausgabe präsentiert. Der zweite Band enthält zuerst die 29 bei Stobaios (um 500) in seiner Anthologie erhaltenen Exzerpte (319–483); danach folgen (485–504) neuerdings in Wien und Oxford entdeckte Auszüge aus hermetischen Werken, bevor die in Nag-Hammadi (1945–1946) entdeckten Passagen übersetzt werden (505–562). Die Textsammlung wird beschlossen (563–600) durch Testimonien zur hermetischen Lehre bei christlichen (u.a. Tertullian, Laktanz, Augustin, Kyrill) oder heidnischen (z.B. Jamblich) Schriftstellern (Die Übersetzung dieser Testimonien

stammt von A. Löw). Ein kurzes Fragment aus Laktanz, das S. 572 vorgelegt wird, ist zugleich ein interessanter Zeuge der christlichen Rezeption sowie eine gute Zusammenfassung eines zentralen Aspekte der hermetischen Lehre:

«Dieser (sc. Trismegistos) hat Bücher geschrieben, und zwar viele, die sich auf die Erkenntnis der göttlichen Dinge beziehen, in denen er von der Erhabenheit des höchsten und einzigen Gottes spricht und ihn mit demselben Namen wie wir bezeichnen: Herr und Vater. Und damit nicht einer nach seinem Namen frage, hat er gesagt, er sei ‹namenlos›, weil er keines Eigennamens bedürfe, selbstverständlich wegen eben dieser Einzigkeit. Dies sind seine eigenen Worte: ‹Gott ist einer, der Eine aber bedarf keines Namens. Denn der Seiende ist namenlos.›»

Der zweite Band wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis (643–665) und ein, wie ich glaube, außerordentlich nützliches und detailliertes Register (601–641, das von Tobias Perlick erstellt wurde) abgeschlossen. Dieses Register, das sich nur auf die hermetischen Schriften bezieht, ist inhaltlich klar gegliedert und ermöglicht eine rasche Suche. Der Begriff «Gott» beispielsweise umfaßt 115 Unterbegriffe von «Abbild Gottes» bis zu «zweiter Gott»; beim Begriff Ordnung dagegen werden 14 Lemmata erwähnt von «Ordnung des Alls» bis zu «Ordnung und Zeit».

Diese erste deutsche Übersetzung der *Hermetika*, die durch nützliche Einleitungen sowie sehr zahlreiche erklärende Fußnoten ergänzt wird, schließt eine wichtige Lücke, die einem breiteren Publikum ein Textkorpus zugänglich macht, das mehrere wissenschaftliche Disziplinen interessiert, ich denke hier in erster Linie an die Theologie und die Religionswissenschaft, die Philosophie- und ganz allgemein die Kulturgeschichte, zumal die Beziehungen des Hermetismus zur jüdisch-christlichen Tradition, zur Gnosis und zum Mittel- und Neuplatonismus keineswegs endgültig geklärt sind. Mit Spannung erwarte ich den angekündigten *dritten* Band, der von Carsten Colpe besorgt wird und der eine Gesamteinleitung sowie einen religionsgeschichtlichen Kommentar zu den einzelnen Schriften liefern wird.

In inhaltlicher Hinsicht möchte ich nur drei fundamentale Punkte hervorheben. Die Lehren des Hermes werden weniger als ein strukturiertes Lehrsystem als vielmehr wie ein *Weg* mit mehreren Stufen dargestellt, die der Schüler oder der Adept zu durchschreiten hat, bis hin zur Vergöttlichung: «Wenn du es (das Abbild Gottes) genau anschaust und mit den Augen des Herzens begreifst, glaube mir, mein Sohn, dann wirst du den Weg nach oben finden» (Band I, 53). In mehreren Texten wird die *Schöpfung* überaus positiv als Bild Gottes gedeutet, in dem der Adept den Schöpfer erkennen kann:

«Wenn es dir möglich wäre, als Vogel in die Luft aufzusteigen und, in den Raum zwischen Himmel und Erde erhoben, die feste Masse der Erde zu sehen, die weiten Fluten des Meeres, die Ströme der Flüsse, die Unendlichkeit der Luft, die durchdringende Kraft des Feuers, den Lauf der Sterne, die Geschwindigkeit des Himmelsgewölbes und seine Drehung um immer dieselbe Achse. Was für eine glückselige Schau, mein Sohn, in einem einzigen Moment all das zu sehen, den Unbewegten bewegt und den Unsichtbaren sichtbar durch das, was er erschafft. Dies ist die Ordnung des Kosmos, und dies ist der

Kosmos der Ordnung» (CH V, 5, Band I, 59; vgl. auch CH XII, 21, Band I, 157).

Durch diese positive Einschätzung der Schöpfung unterscheidet sich der Hermetismus ganz deutlich von der Gnosis (vgl. dazu beispielshalber: «Wenn du ihn selber sehen willst, betrachte die Sonne, betrachte den Lauf des Mondes, betrachte die Ordnung der Sterne» [I,58]; oder die Einschätzung von Beischlaf und Zeugung, Band I, 35–36, 281–282). Nicht weniger faszinierend sind schließlich die Akzente *negativer Theologie*, etwa im Stobaios-Exzerpt I (Band II, 323: «Gott geistig zu erfassen ist schwer, ihn aber mit Worten zu beschreiben ist unmöglich») oder im schon erwähnten Traktat CH V, wo von Gott gesagt wird, er sei alles Seiende und Nicht-Seiende, er habe alle Namen und keinen Namen (Band I, 61–62). Ein zusätzlicher Punkt verdient Erwähnung: In einigen Texten wird die Mannweiblichkeit Gottes hervorgehoben (I, 13, 55, 280).

Das lateinische Mittelalter kannte von den hier übersetzten Schriften nur den *Asclepius* (über den übrigens Augustinus in *De civitate Dei* VIII, 23–27, ausführlich berichtet). Ich hebe bloß die Ausführungen zu Mensch und Welt als Abbild Gottes (§ 10, 266f.), zu Lohn und Strafe nach dem Tod (§ 11–12, 27–28) und zur Unnennbarkeit Gottes (§ 20, 280) hervor, die belegen, daß mittelalterliche Leser an diesem Text durchaus Gefallen finden konnten.

Die hier erstmals vollständig übersetzten Texte waren in der Europäischen Geistesgeschichte sehr wirkmächtig (man bedenke beispielsweise, daß Marsilius Ficinus 1463 den ihm zugänglichen Teil des Corpus übersetzt hat), und es steht außer Zweifel, daß die vorliegende Textsammlung aufgrund der sorgfältigen Übersetzung und der ausführlichen Kommentierung vielen Forschern und möglicherweise auch einigen Liebhabern arkanischer Lehren gute Dienste leisten wird. Jedenfalls erinnert sie auf nützliche Weise an eine der Quellen der frühneuzeitlichen Pansophie, zu deren Ehre Lohr und Schmidt-Biggemann ihre Reihe gegründet haben. Der Leser dieser und jener Texte wundert sich oft über die ganz spezifische Fremdheit dieser Tradition, die auf ihre eigene Weise das Geheimnis und das Rätsel unseres Daseins zu ergünden versucht. Und die deshalb wahrscheinlich im Laufe der Jahrhunderte, bis in unsere Tage, nicht wenige fasziniert hat. Die Wissenschaftlichkeit der beiden Bände ist indes ein gutes Heilmittel gegen allzu leichtfertigen Esoterismus.

RUEDI IMBACH

**Karl Ubl:** *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*. Wien-München: R. Oldenburg 2000, 260 S. (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 37). ISBN: 3-7029-0449-2 (Wien); 3-486-64843-8 (München).

Als ich vor geraumer Zeit den vorzüglichen Artikel «Engelbert v. Admont» von Marlies Hamm im *Verfasserlexikon* las, wurde mir bewußt, wie sehr der Abt des Klosters Admont in der Steiermark der Aufmerksamkeit der *intellectual history* würdig ist, obwohl (oder gerade weil?) es sich zweifelsohne um einen Außenseiter handelt. Engelbert, der zehn Jahre in Padua studierte, hat wäh-

rend seiner Zeit als Abt (zuerst des Stiftes St. Peter in Salzburg und dann in Admont seit 1297) bis zu seinem Tode im Jahre 1331 nicht weniger als 39 sicher authentische Schriften in den Bereichen der Philosophie, der politischen Theorie, der Theologie und der Musiktheorie verfaßt. Es war an der Zeit, daß jemand den Versuch einer Gesamtwürdigung dieses besonderen Gelehrten wagte. Daß ein derart anspruchsvolles und aufwendiges Unternehmen in einer Dissertation gelingen kann, hätte ich bezweifelt, wenn mich die Studie von Ubl nicht eines Besseren belehrt hätte. Die glänzende Arbeit Ubls untersucht in vier Hauptteilen Schrifttum und Denken des Abtes, indem Philosophie (25–57), politische Theorie (58–173) und Theologie (174–220) unterschieden werden. Ein erster Abschnitt faßt die Biographie zusammen und klärt Fragen der Chronologie. Das besondere Verdienst der vorliegenden Untersuchung liegt indes nicht nur in der sorgfältigen Rekonstruktion der Gedankenwelt des gelehrten Mönchs, sondern im Bemühen um eine konsequente Kontextualisierung dieses Schrifttums: «Dieses Werk in den Kontext der philosophischen und theologischen Diskussion um 1300 einzubetten und auf diese Weise den Dialog Engelberts mit seinen Zeitgenossen zu rekonstruieren, ist das Ziel der folgenden Untersuchung» (9).

Aus dem Feld der Philosophie berücksichtigt der Verf. vor allem das *Speculum virtutis* sowie den Traktat *De summo bono*, und er betont nachhaltig, Engelbert habe eine Auffassung der Autonomie der Ethik vertreten, die sich sowohl vom Ideal der radikalen Aristoteliker und ihrem Erkenntnisoptimismus als auch von der theologischen Umdeutung der aristotelischen Ethik durch Thomas von Aquino unterscheidet. Er konzipiert nämlich eine innerweltliche Glückseligkeit, die primär auf das bürgerliche Leben bezogen ist (vgl. 47, 49). Eine ähnliche Tendenz ist auch im Traktat *Utrum sapienti competat ducere uxorem* zu beobachten, wo der Abt die Institution der Ehe durchaus gegen einen philosophischen oder theologischen Asketismus verteidigt (40). Die weitaus größte Aufmerksamkeit widmet der Verf. allerdings dem politischen Schrifttum Engelberts, dessen Fürstenspiegel vor dem Hintergrund der langen Tradition zuerst ausführlich interpretiert werden. *De regimine principum* entwirft zwar ein eigenes Fürsten- und Königsethos (vgl. 80), das aber auf die Kardinaltugenden im Sinne politischer Tugenden fokussiert ist (vgl. 71), die nicht so sehr «Wege zur Glückseligkeit darstellen, als Pflichten, die jeden betreffen, der im Gemeinwesen an Herrschaft teilhat» (75, vgl. auch 81). Der Beitrag zur Aufwertung eines besonderen, abgetrennten Bereichs der Politik ist bei diesem Ansatz ebenso bedeutsam wie die Unterscheidung von Verwaltungstugenden und königlichen Tugenden (vgl. 79). Im *Speculum virtutis* stehen im Gegensatz zur Perspektive des ersten Fürstenspiegels die ethischen Tugenden im Vordergrund. Hier geht es also nicht um den *rex in quantum rex*, sondern um den *rex in quantum homo*. Ubl bezeichnet dieses Unternehmen einer Rekonstruktion der aristotelischen Ethik als eine Laienethik. Dies bedeutet namentlich, daß die Schrift als ein Höhepunkt der praeterspirituellen Literatur zu deuten ist (84, 85), wie der Verf. in Anlehnung an die Terminologie von Peter von Moos sich ausdrückt. Mit diesem Ausdruck ist jene Art von Literatur gemeint, die bei dezidierter Hinwendung zur antiken Tradition vom christlichen Gedankengut

absieht. Der Vergleich mit Dantes *Convivio* in diesem Zusammenhang ist m.E. aufschlußreich (88–90). Wie Dante hat Engelbert zu einer «Naturalisierung der Ethik» und einer «Aufwertung der Praxis» beigetragen. In der wichtigen Frage nach der besten Verfassung entscheidet sich Engelbert zwar für die Monarchie als einer notwendigen Einrichtung, aber dieser Primat wird durch Effizienzerwägungen begründet (117). Ubl kritisiert in diesem Kontext nicht nur W. Ullmanns These, nach der allein die Rezeption der aristotelischen Politik das aszendente Verständnis der Herrschaft ermöglicht haben soll, sondern er plädiert für eine differenziertere Wahrnehmung der Rezeption des aristotelischen Werkes (94–95), aus dem sowohl monarchistische wie auch aristokratische Argumente gewonnen werden konnten, das aber ebenfalls zugunsten einer gemischten Verfassung zitiert werden konnte. Aber auch W. Blythes Deutung der Verfassungslehre des Abtes ist nicht haltbar (113–115), da Engelbert nicht die Grundlage für die moderne Demokratie gelegt hat, wie Blythe meint, sondern bestenfalls als ein Vorläufer der konstitutionellen Monarchie betrachtet werden kann (117).

Um nachzuweisen, daß Engelbert einen echten Beitrag zur Wiederentdeckung republikanischer Werte geleistet hat, präzisiert der Verf. nicht nur die Begriffe Republikanismus und politischer Aristotelismus, sondern bespricht auch die Wiederentdeckung des Republikanismus in Italien, deren wichtigste Promotoren Brunetto Latini und Ptolemeus von Lucca waren (123–127). Unter Republikanismus versteht Ubl eine politische Haltung und Doktrin, in deren Zentrum die bürgerlichen Tugenden stehen, die aber nicht Selbstzweck sind, sondern auf das Gemeinwohl hingewandt sind (118). Im Gegensatz zu Quentin Skinner, der die Entstehung des Republikanismus vollständig von der Rezeption der aristotelischen Schriften abkoppeln wollte, argumentiert der Verf. für eine weniger radikale These, die das Phänomen des Republikanismus kontextuell zu verstehen versucht und deswegen den aristotelischen Werken durchaus eine Funktion zugestehen kann (121). Engelbert hat durchaus gewisse dieser republikanischen Werte aufgegriffen und diskutiert, namentlich wenn er das tätige Leben aufwertet, das antike Rom neu bewertet und die kommunalen Verfassungen erörtert: «Der Einfluß des radikalen Aristotelismus ermöglichte eine (bedingte) Abkehr von monastisch-klerikalen Normen, sein Studienaufenthalt in Padua weckte bei ihm ein genuines Interesse an kommunalen Institutionen, und der Einfluß Ciceros bewirkte eine Aufwertung de vita activa, eine Verständnis der Tugenden als dem Gemeinwesen geschuldeter Pflichten und eine Wertschätzung republikanischer Ideal wie bürgerlicher Eintracht und sozialer Kohärenz» (139).

Eine ziemlich ausführliche Darstellung des Konflikts zwischen Heinrich VII. und Robert von Neapel und der damit im Zusammenhang stehenden Rechtsgutachten (143–149) sowie ein Exposé über die Rechtstheorie Dantes (150–155) bilden eine optimale Voraussetzung für die ausführliche Interpretation der wahrscheinlich bekanntesten Schrift Engelberts *De ortu et fine Romani Imperii* (140–169), die kurz vor 1313 entstanden ist. Diese Datierung ist von Belang, da das Werk also noch zu Lebzeiten Heinrichs VII. entstanden ist, im Gegensatz zu Dantes *Monarchia*, die Ubl m.E. zu Recht spät datiert. Obschon

Dante und Engelbert die Überzeugung teilen, daß eine Universalmonarchie philosophisch gerechtfertigt werden kann und das Römische Reich nicht auf Gewalt gegründet war, sind sehr interessante Unterschiede der beiden Theorien zu verzeichnen. Der Verf. weist auf drei Punkte hin: Während es für Dante nur eine Monarchie gab und gibt, nämlich die römische, optiert Engelbert für die Doktrin der vier Weltreiche. Er begreift des weiteren die Universalmonarchie als christliche Institution. Am bedeutsamsten ist allerdings der dritte Unterschied. Im Gegensatz zu Dante finden wir bei ihm «konsensuale Elemente» der Herrschaftslegitimation, ja es kann von einem Gesellschaftsvertrag die Rede sein, sofern angenommen wird, daß nicht nur die Herrschaft, sondern auch die staatliche Organisation selbst vertraglich konstituiert wird (165). Während grundlegende Unterschiede zu Dantes Lehre bestehen, unterstreicht Ubl mehrfach die Nähe zu Ockhams politischer Theorie (vgl. vor allem 163–163, 166). Schließlich ist noch festzuhalten, daß Engelbert die Frage nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht, die bei Dante im Vordergrund steht, vermeidet. In diesem Punkt wie auch hinsichtlich der Ambivalenz eines römisch-rechtlichen und eines christlich-päpstlichen Universalismus (vgl. 161) ist eine Nähe zwischen Engelberts Ansatz und den Auffassungen Heinrichs VII. festzustellen. In dem der Theologie gewidmeten Teil der Dissertation untersucht der Verf. die Themen der Wissenschaftlichkeit der Theologie, der Eucharistie und der Christologie (174–220). In einem knappen Schlußwort versucht der Verf. noch einmal die Sonderstellung Engelberts an der Grenze «zweier inkommensurabler Morallehren» (223) zu beschreiben. Die Synthese zwischen republikanischem und christlichem Ethos ist letztlich nicht gelungen: Der Eindruck ist nicht ganz von der Hand zu weisen, «daß der Widerstreit von Republikanismus und christlichem Ethos letztlich auch einer intellektuellen Kapitulation Engelberts vor einer zentralen Frage der mittelalterlichen Geistesgeschichte gleichkommt» (224).

Die wissenschaftliche Bedeutung der Studie von Karl Ubl ist nach meiner Einschätzung zweifach:

1. Es gelingt dem Verf. eine überaus klare und bestens dokumentierte Darstellung dieses Schrifttums in seiner (relativen) Geschlossenheit und historischen Bedeutung. Das Vorurteil der Vollkommenheit, das voraussetzt, daß ein Autor etwas zu sagen hat, wird mit kluger Umsicht angewendet. Um den Einwand, den der Leser des äußerst klar argumentierenden Buches hie und da zu formulieren versucht, der Verf. überschätzt doch manchmal die Originalität und Relevanz der analysierten Texte, zu entkräften, müßten zwei Fragen noch geklärt werden, die der Autor durchaus formuliert, aber nicht ganz befriedigend beantwortet. (1) Wie ist die vom Verf. eher beiläufig erwähnte Entwicklung (vgl. 24) hin zum eher monastischen Schrifttum zu deuten, und in welcher Beziehung steht sie zu dem immer wieder betonten Bemühen um eine Autonomie der Ethik und Politik? (2) Wer sind denn eigentlich die Adressaten (und Leser) dieser Schriften? Warum greift der gelehrte Mönch überhaupt zur Feder? Beide Punkte werden im Schlußwort kurz berührt, aber führen zur These des letztendlichen Scheiterns. Ich vermute, daß eine Klärung dieser Fragen eine noch konsequenteren Kontextualisierung der Schriften erforderte.

Ubl zeigt überzeugend, daß Engelbert in den wissenschaftlich politischen Diskurs seiner Zeit eingebettet werden muß und kann. Aber welche Beziehungen bestehen zwischen den Texten des Abtes und dem «Ort ihrer Entstehung»? Läßt sich zum Verhältnis Engelberts zu Heinrich VII. gar nichts Konkretes sagen? Mit wem stand Engelbert in Beziehung? Trotz der Studien von G.B. Fowler zu den Handschriften hätte ich es sehr begrüßt, wenn dem Leser ein kommentiertes Verzeichnis der Schriften geboten würde, in dem etwas zur Überlieferung gesagt wird (die bibliographische Liste 227–228 ist zu knapp). Das sind Desiderate eines Lesers, der beim Studium dieser vorzüglichen Arbeit Hunger auf noch mehr Daten und Informationen bekommen hat. Der Verf. möge diesem Leser die Sünde der Gefräßigkeit verzeihen, denn sie zeugt vom Interesse, das das Buch zu wecken vermochte.

2. Die Abhandlung ist weit mehr als nur eine Monographie über Engelbert von Admont. Sie enthält viele anregende Überlegungen, Einsichten und Thesen zur Geschichte der politischen Philosophie des Mittelalters. Ubl setzt sich mehrfach kritisch mit ganz verschiedenen Deutungen politischer Diskurse auseinander. Stets mit demselben Fazit: Allzu griffige, synthetisch-verallgemeinernde Deutungen politischer Strömungen zerschellen an der Komplexität der historischen Dokumentation. Der Verf. rät stets zu umsichtigem Abwägen, und er hat Recht. Statt von der Genese des Republikanismus zu reden, zieht er es beispielsweise vor, die Entdeckung republikanischer Werte zu studieren. Sehr anregend finde ich die Thesen zum politischen Aristotelismus, der nach seiner Meinung zwei Besonderheiten beinhaltet. Einerseits wird der Mensch als politisch-soziales Lebenwesen verstanden; andererseits wird die politische Herrschaft von der häuslich-despotischen unterschieden (vgl. 170–171). Dieser zweite Punkt ist fundamental, da er die «allgemeine Zustimmungsfähigkeit als fundamentales normatives Gültigkeitskriterium» von Herrschaft einschließt. Diese Formulierung, die Ubl von W. Kersting übernimmt (der sie allerdings als Kennzeichen neuzeitlicher Lehren versteht), ist offen sowohl für eine «widerstandsrechtlich gezügelte Monarchie» wie bei Ockham als auch eine «ausgereifte Theorie der Volkssouveränität» wie bei Marsilius von Padua. In der Deutung Dantes stimme ich allerdings dem Verf. nicht in jeder Hinsicht zu. Ich denke nicht, daß die von Dante geforderte Einheit von Sittlichkeit und Recht in dem Sinne zu verstehen ist, daß «Legitimität von Herrschaft [...] sich bei Dante allein aus Gottes Vorsehung» ergibt (152), so daß daraus eine deszendente Herrschaftstheorie abgeleitet werden kann. Dem Wortlaut nach ist das zwar richtig, aber die Lehre Dantes muß umsichtig interpretiert werden. Es muß bedacht werden, daß die Postulate der menschlichen Vernunft und die göttliche Intention im Falle des Römischen Reiches koinzidieren. Wenn dies aber stimmt, dann ist die Terminologie von aszendent-deszendent unzureichend, um den Sachverhalt adäquat auszudrücken. – Eine letzte Bemerkung: Leider ist das Register unvollständig (257–260), da einerseits bei den aufgeführten Namen nicht alle Seiten angegeben werden (z.B. im Falle von Bonaventura, Putallaz und Torrell) und andererseits eine ganze Reihe von Namen im Register fehlen (ich nenne nur L. Bianchi, K. Flasch, G.B. Fowler, R.-A. Gauthier, R. Lambertini, Ch. Lohr und Dom Lottin).

RUEDI IMBACH

*Raimundi Lulli Opera Latina, 86–91. Parisiis, Barcinonae et in civitate Maioricensi annis MCCXCIX–MCCC composita.* Edidit **Fernando Domínguez Reboiras**. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1993, LXII+514 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXI; Raimundi Lulli Opera Latina, t. XIX). ISBN: 2-503-04112-4. – *Raimundi Lulli Opera Latina, 106–113 in Monte Pessulano et Ianuae annis MCCCIII–MCCCIV composita.* Edidit **Jordi Gayà Estelrich**. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1995, LXXVIII+494 S. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXIII; Raimundi Lulli Opera Latina, t. XX). ISBN: 2-503-04131-0.

Im Band XIX der kritischen Edition der Werke Lulls (ROL) werden vier Werke präsentiert, die in ihrer lateinischen Fassung bisher nicht publiziert waren. Es handelt sich um Schriften, die der Philosoph nach seiner Abreise aus Paris im Jahre 1299 in Barcelona oder Mallorca (1299–1300) geschrieben hat. In einer ausführlichen Einleitung rekonstruiert der Herausgeber *Fernando Domínguez Reboiras* den historischen und biographischen Rahmen dieser Werke in der Überzeugung, daß bei diesem Philosophen Leben und Denken engstens verbunden sind (X). Seine Werke sind zum größten Teil eine Antwort auf Bedürfnisse seines sozialen Umfeldes (vgl. XI). Zwei der hier publizierten Schriften, nämlich das *Dictatum Raimundi et eius commentum* sowie der *Compendiosus tractatus de articulis fidei*, sind beredte Zeugen der Überzeugung Lulls, daß die Grundlehren des christlichen Glaubens bewiesen werden können: «Cum aliqui dicunt, quod fides christiana per rationes necessarias minime probari potest, nos exemplificare volumus per aliquos fidei articulos, quod probari potest per necessarias rationes tenendo modum *Artis generalis*» (466).

Wie Dominguez zu Recht festhält (338), spielt in diesem Unternehmen die *demonstratio per hypothesim* eine wichtige Rolle, es handelt sich dabei um eine besondere Form der *reductio ad absurdum*, die nachweisen will, daß das Gegenteil von Glaubensätzen unmögliche Konsequenzen nach sich zieht. Die *Principia philosophiae* sind zweifellos das wichtigste der hier veröffentlichten Werke (1–326). In einer substantiellen Einleitung weist Dominguez die Bedeutung der Schrift nach, die eine Anwendung der Ars auf die Philosophie darstellt. Die handschriftliche Überlieferung des Werkes ist sehr komplex. Aus diesem Grunde ist die editorische Einleitung in diesem Falle wesentlich umfänglicher ausgefallen, als dies in den ROL üblich ist (61–77).

Ramon weilte von Oktober 1303 bis Juni 1305 in der Universitätsstadt Montpellier. Er hat in dieser Zeit nicht weniger als siebzehn Werke verfaßt, von denen ein beachtlicher Teil bereits in früheren Bänden der kritischen Ausgabe erschienen ist (ROL III–IV, IX und X). Jordi Gayà Estelrich legt einen neuen Band mit acht Werken aus dieser Zeit vor, von denen bislang vier unediert waren: der Band XX der ROL. In der beachtenswerten Einleitung zu dieser Edition gibt der Herausgeber einen knappen Überblick nicht nur zur Geschichte der medizinischen Fakultät der Universität Montpellier, sondern erörtert vor allem in gebotener Kürze die dort am Ende des 13. Jahrhunderts diskutierten Themen der Naturphilosophie und Medizin. Diese Angaben münden in eine hilfreiche Darstellung der medizinischen Lehren Lulls, die in der in diesem Band publizierten Schrift *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (63

–118) entwickelt werden. Lulls medizinische Theorie wird in ihren Grundzügen durch die Lehre der vier Elemente (mit ihren primären und sekundären Qualitäten) beherrscht (vgl. XXIII). Wie dieser Band ebenfalls bestätigt, hat sich Lull indessen ebenfalls mit den an der Juristischen Fakultät gelehrt Doktrinen auseinandergesetzt. Davon zeugt die hier publizierte *Ars de iure* (119–177), die als eine Anwendung der Ars auf die Jurisprudenz gelesen werden kann. Der Anfang der Schrift (ed. cit., p. 128, 3–6) informiert klar über die Intention des Autors: «Quoniam scientia iuris est valde prolixa et difficilis, eo quia est de multis particularibus, idcirco nos cum auxilio divino conari volumus, in quantum possumus, facere istum compendiosum tractatum, ut sit ad omnia iura principium universale.»

Der reichhaltige Band enthält allerdings weitere in mehrfacher Hinsicht aufschlußreiche Schriften. Erwähnenswert sind beispielsweise der *Liber de intellectu*, in der gemäß den Prinzipien und Regeln der *Ars generalis* Wesen, Sein und Tätigkeit des Intellekts dargestellt werden sollen (vgl. 188), oder der *Liber de voluntate* (237–282). Auch dem dritten Vermögen der Seele hat Lull in dieser Periode einen Traktat gewidmet. Das Vorgehen des *Liber de memoria* ist demjenigen der anderen Werke in diesem Band vergleichbar: Ausgangspunkt sind die neun mit Buchstaben bezeichneten Prinzipien (*bonitas, magnitudo, duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria*), d.h. die neun Blumen der *arbor memoriae*. Es werden danach nicht nur die Bedingungen und Definitionen, sondern ebenfalls die zehn Regeln bezüglich des Gedächtnisses entfaltet, bevor Lull im zweiten Teil der Schrift die verschiedenen Momente miteinander kombiniert (er spricht selbst von *combinatio*) und im dritten Teil 162 Fragen vorlegt und beantwortet. Von großer didaktischer Bedeutung ist die *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis* (335–438), ein Werk, das der Herausgeber als den vollständigsten Versuch Lulls in der Zeit von 1293 bis 1308, sein «artistisches System» verständlich zu machen, bezeichnet. Die Darstellung beginnt mit den vier Figuren; danach folgen die Definitionen der Prinzipien und die Erklärung der Regeln. Besonders interessant ist die im sechsten Teil der Schrift vorgeführte Anwendung der Ars auf die Theologie und die Philosophie, die in Trivium, Quadrivium, *naturalis philosophia* und Moralphilosophie aufgeteilt wird. Es fehlt allerdings auch hier nicht die Anwendung auf die Jurisprudenz und die Medizin, so daß dem Herausgeber zuzustimmen ist, wenn er festhält, die Bedeutung der hier publizierten Werke bestehe vor allem in der Anwendung der Ars auf konkrete Themen (IX). Was die Edition der Werke selbst angeht, werden für alle Texte Stemmata vorgelegt, die in sehr knapper (nach meiner Auffassung zu knapper) Weise durch eine Handvoll Beispiele aus dem Text erklärt werden. Am Schluß der Einleitung werden die benützten Handschriften kurz beschrieben, ohne daß allerdings kodikologische Einzelheiten oder überlieferungsgeschichtliche Details erwähnt werden. Die beiden neuen Bände der ROL sind nicht nur ein beredtes Zeugnis für die vorzügliche Arbeit, die am Raimundus-Lullus-Institut der Universität Freiburg i.Br. geleistet wird, sondern sie bestätigen einmal mehr, daß Lull zu den bedeutendsten Philosophen des Mittelalters gehört.

RUEDI IMBACH

**Robert Pring-Mill:** *Der Mikrokosmos Ramon Llulls: Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. XII+148 S., 14 Abb. (Clavis pansophiae 9). ISBN: 3-7728-2002-6.

Die bekannten mittelalterlichen Philosophiegeschichten bieten eine Chronik der Kontroversen und Konflikte, die die Vertreter der Schulen und der unterschiedlichen religiösen Überzeugungen getrennt haben. Da Historiker vor allem versucht haben, die Originalität der einzelnen Vertreter der Schulen hervorzuheben, haben sie das Band der gemeinsamen Übereinstimmungen, das die gesamte mittelalterliche Epoche kennzeichnet, wenig beachtet.

Professor Robert Pring-Mill (Oxford University) sieht die Geschichte anders. In dem hier rezensierten Buch befaßt er sich mit dem herrschenden, aber doch oft vergessenen Weltbild des Mittelalters, das von Philosophen, Theologen und Wissenschaftlern, ob Christen, Juden oder Muslimen, angenommen wurde: die Vorstellung vom Makrokosmos als einer Kette des geschaffenen Seins (Kapitel 4), die von den vier Elementen der materiellen Welt (Kapitel 5) über die Himmelssphären (Kapitel 6) nach numerologischen Strukturen (Kapitel 8), die aus der Antike bekannt waren (Kapitel 7), zum Schöpfer selbst aufsteigt (Kapitel 9).

In dieser Sicht der Schöpfung erkennt Pring-Mill die fundamentale Übereinstimmung der drei Religionen. Christen, Juden und Muslime suchten gemeinsam – durch die Strukturen des Makrokosmos als loci communes – ihre religiösen Überzeugungen darzustellen (Kapitel 3). Auch die Philosophie Ramon Lulls hat dementsprechend gesucht, die christliche Lehre verständlich zu machen (Kapitel 1–2). Nach Lulls Verständnis ist der Mensch als Mikrokosmos Urbild des Makrokosmos und Abbild des aktiven göttlichen Wesens (Kapitel 10–11). Der menschliche Mikrokosmos ist das Band, das den Makrokosmos zusammen hält (Kapitel 12).

In seinem *Mikrokosmos Llulls* will Pring-Mill die fundamentale Übereinstimmung der drei Religionen aufzeigen. Durch die Strukturen des Makrokosmos suchten Christen, Juden und Muslime gemeinsam ihre religiösen Überzeugungen darzustellen. Pring-Mills Buch ist ein einzigartiger Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Es hebt nicht dasjenige hervor, was trennt, sondern das, was zusammenführt. Seine Analyse der loci communes der mittelalterlichen Philosophie eröffnet für uns die Mentalität, die hinter dem gemeinsamen Weltbild stand. Deshalb ist seine Studie nicht nur eine Einführung in das Gesamtwerk Lulls, sondern auch in das philosophische Denken des Mittelalters überhaupt. Man könnte hinzufügen, daß die Ausführungen Pring-Mills auch in der heutigen Welt relevant sind, in der wir beständig mit den Konflikten der Religionen konfrontiert sind

CHARLES LOHR

**Josep Perarnau:** *Tres textos d'Arnau de Vilanova i un en defensa de seva.* Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2002, 408 p. (Studia, textus, subsidia, X). ISBN: 84-86065-75-5.

Arnaud de Villeneuve (Arnau de Vilanova, 1238?–1311; cf. Martí de Riquer, *Història de la literatura catalana*, Barcelona: Ariel, vol.1, 1964, p. 353ss.) fut un Catalan extravagant et démesuré dans ses convictions, témoin d'exception des inquiétudes qui agitèrent l'Eglise et la chrétienté occidentale dans les années entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle. Né probablement à Valence, peu après la reconquête de cette ville par le roi Jacques I d'Aragon-Catalogne, quoique d'origine provençale, a appris à fond la langue arabe ainsi que l'hébreu (enseigné par le Dominicain Ramon Martí) et le latin. Il connaissait parfaitement l'Ecriture – dont il se servit abondamment, hélas, à tort bien souvent. Vers 1260 il étudia la médecine à Montpellier – alors un fief des rois catalans –, voyagea dans toute la Méditerranée qui était sous l'influence de la Couronne d'Aragon et fut professeur de 1289 à 1299 dans cette même importante université.

De son séjour montpelliérain, il rapporta l'amitié de Peire Jean Olivi et le penchant pour les «spirituali», avec une évidente sympathie pour Gioacchino de Fiore. D'où les deux versants de sa personnalité: d'une part une grande compétence dans la médecine, très souvent appelé au chevet des rois et des papes (des rois d'Aragon Pierre III et Jacques II, ainsi que de son frère Frédéric de Sicile, des papes Boniface VIII, Benoît XI et Célestin V), d'autre part une imagination fantasque, qui lui fait croire imminente l'apparition de l'Antichrist – et donc de la fin du monde – et le porte à prêcher le retour à la vie austère du christianisme primitif et la réforme de l'Eglise.

Il traduisit en latin les ouvrages principaux de la médecine arabe et fut l'auteur d'un assez grand nombre de traités ce qui lui a valu les 25 pages que lui consacre Barthélemy Haureau, dans son *Histoire littéraire de la France* (cf. Barthélemy Haureau, *Histoire littéraire de la France*, Paris: Impr. Nationale, vol. XXVIII, 1881, p. 20ss.).

Homme de confiance du roi Jacques II d'Aragon et disposant aussi de bonnes relations dans la cour de Philippe IV le Bel, il fut envoyé par son roi à Paris en 1299, pour négocier la situation de la Vallée d'Aran, cette haute vallée de la Garonne qui était l'objet d'un litige entre les deux couronnes. A Paris, notre homme ne trouva rien de mieux à faire que de diffuser son traité *De adventu Antichristi et fine mundi*, ce qui provoqua l'indignation des théologiens de la Sorbonne, au point que le 18 décembre de cette année, il fut emprisonné comme hérétique. Etant donnée sa condition de «nuntius», ambassadeur d'un souverain étranger, qu'il exposa dans un écrit de protestation adressé au roi de France, il fut mis en liberté le lendemain. Mais la dénonciation demeurait et six mois plus tard il fut obligé de se présenter devant l'archevêque de Paris et de la Faculté de théologie pour se rétracter de ses idées téméraires. Cela ne l'empêcha pas de rester tenace dans ses convictions et de recourir à l'autorité de Boniface VIII, de même que de poursuivre ses publications dans le même sens.

Mais cela est une autre histoire et il serait trop long de la rapporter ici. Les quatre documents, d'étendue très différente, que publie ici le professeur

Perarnau, poursuivant son infatigable activité d'éditeur de textes catalans anciens, concerne tous la crise parisienne de 1299–1300 et en sont le vivant reportage. Il s'agit de l'*Apologia de versutiis atque perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad Magistrum Jacobum Albi, canonicum dignensem* (cf. Barthélemy Haureau, *Histoire littéraire de la France*, Paris: Impr. Nationale, vol. XXVIII, 1881, p. 20ss.), suivi du *Tractatus quidam in quo respondetur objectionibus qui fiebant contra Tractatum Arnaldi de adventu Antichristi* et, en appendice, l'*Instrumentum alterum appellationis Magistri Arnaldi de Villanova a processu parisienstum ad Apostolicam Sedem*, ainsi que la *Notificatio, protestatio ac requisitio ad Regem francorum*.

L'*Apologia* est conservée dans quatre manuscrits dont l'éditeur suit fondamentalement le *Vat. lat.* 3824 et constitue une violente diatribe contre les maîtres en théologie et les religieux ignorants. Arnaud ne se prétend pas théologien, mais il croit avoir pour mission de prêcher la réforme «spirituelle» de l'Eglise. Il n'est pas un prophète de malheur, mais quelqu'un qui dénonce le mal pour le salut de l'Eglise. Il le fait avec une force de conviction extraordinaire qu'il tire de son interprétation personnelle de l'Ecriture (en particulier Dan 12,11 et Matth 24,15), et avec une véhémence qui touche au pittoresque; il se dit bouleversé par l'imminence des malheurs provoqués par l'ignorance des uns et la corruption des autres, auxquels il applique les disqualifications évangéliques des scribes et des pharisiens.

Tout autre est le ton du *Tractatus quidam in quo respondetur ...*, contenu dans le même manuscrit *Vat.* de l'*Apologia*. Le *Tractatus* est tout entier bâti selon une structure logique, scolaire qui évite toute considération personnelle et recherche l'objectivité. L'attribution de ce texte à Arnaud de Villeneuve a fait l'objet de longues discussions que le professeur Perarnau tranche résolument contre l'originalité arnaldienne. (La question a été largement discutée lors des Premières Journées internationales d'études sur Arnaud de Villeneuve, cf. *Actes de la I trobada internacional d'estudis sobre Arnau de Vilanova*, vol. I, Josep Perarnau [ed.], Barcelona: Institut d'Estudis Catalans 1995.)

La dernière partie du volume que nous commentons est un résumé très précis et documenté des événements que l'auteur appelle «La première crise autour du *De adventu Antichristi* à Paris 1299–1300». En appendice documentaire, Perarnau publie la liste complète des quinze documents qui ont rapport à la procédure suivie contre Arnaud et donne ensuite le texte littéral de l'*Instrumentum alterum appellationis Magistri Arnaldi de Villanova a processu parisienstum ad Apostolicam Sedem*, ainsi que de la *Notificatio, protestatio ac requisitio ad Regem francorum*, tous les deux datés du 12 octobre 1300.

Il me reste à dire tout le bien possible de ce que j'estime être un modèle d'édition critique, aussi bien du point de vue de la technique codicologique que de l'éclairage historique donné par les notes, très abondantes et non moins savantes. De plus, chacun des documents est suivi d'une «table des mots» absolument complète – comme petit exemple, le mot *et* est recensé 564 fois dans l'*Apologia* et seulement 18 fois le terme *ecclesia*. Et je voudrais finir en félicitant une fois de plus le prof. Perarnau pour son «specimen eruditioonis», qui fait honneur à la Faculté de théologie de Barcelone.

RAMON SUGRANYES DE FRANCH

**Mordechai Feingold/Joseph S. Freedman/Wolfgang Rother** (Hgg.): *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*. Basel: Schwabe & Co 2001. 285 S. (Schwabe Philosophica I). ISBN: 3-7965-1560-6.

«Ramus ist in seiner letzten Fassung sicher nicht der tiefste, wohl aber der einflußreichste und der für den Zeitgeist kennzeichnendste Logiker des 16. Jhs.» Diese Feststellung, die W. Risso einer Ausgabe von Ramus' *Dialecticae Institutiones* und *Aristotelicae Animadversiones* voranstellte (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. XXVI), wirft verschiedene Fragen auf, die einer Klärung bedürfen. In welchen intellektuellen Kreisen und auf welche Autoren übte Ramus einen Einfluß aus? Welche Reaktionen rief dieser Einfluß hervor? Und wie ist es zu erklären, daß ausgerechnet jener Denker, der «nicht der tiefste» war, so wirkungsmächtig wurde? Der vorliegende Band, der die Beiträge einer Wolfenbütteler Tagung aus dem Jahre 1997 versammelt, greift diese bislang weitgehend vernachlässigten Fragen auf und versucht sie in zwölf Aufsätzen zu beantworten. Die Autorinnen und Autoren der ersten acht Aufsätze untersuchen die Rezeption von Ramus' Schriften in unterschiedlichen nationalen und lokalen Kontexten: in der Schweiz (W. Rother), in den Niederlanden (Th. Verbeek), in Bremen und Danzig (Th. Elsmann), in Zentraleuropa (J.S. Freedman), in Helmstedt (R. Pozzo), in Schweden (E. Sellberg), in England (M. Feingold) und in Dublin (E. Boran). In vier weiteren Texten wird dann das Verhältnis von Ramus' Methodenlehre und Logik zu anderen Disziplinen untersucht, nämlich zur Literatur (K. Meerhoff), zur Historiographie und Jurisprudenz (G. Oldrini), zur juristischen und medizinischen Methodenlehre (I. Maclean) und zur Astrologie (N. Jardine und A. Segonds). Dank dieser geschickten zweifachen Verankerung, einer geographischen und einer disziplinenorientierten, wird von Anfang an deutlich, daß im Falle Ramus' eine komplexe Rezeptionsgeschichte vorliegt, die auf mehreren Ebenen zu untersuchen ist.

Sämtliche Beiträge zeichnen sich durch eine genaue Textkenntnis, eine präzise Rekonstruktion des intellektuellen Umfelds und eine klare Darstellung aus. Im Folgenden möchte ich drei Aufsätze herausgreifen, die mir aufgrund ihrer Thesen und Schlußfolgerungen besonders anregend erscheinen.

Th. Verbeek gibt in seinem Beitrag mit dem bescheidenen Titel «Notes on Ramism in the Netherlands» eine umfassende Darstellung des Ramismus an niederländischen Universitäten. Gleich zu Beginn betont er, der Ramismus stelle eher ein allgemeines Programm als eine Doktrin dar (S. 38), und er konzentriert sich folglich auf die Auswirkungen dieses Programms auf die universitären Reformen. Dieser Ansatz scheint mir methodisch sehr gelungen zu sein. Er verhindert nämlich, daß einzelne inhaltliche Thesen herausgegriffen und einer heterogenen Gruppe von Autoren als ramistisches «Verbindungsglied» zugeschrieben werden. Dadurch würde künstlich eine Einheit geschaffen, die im historischen Kontext gar nicht existierte. Vor allem aber ermöglicht der Blick auf ein umfassendes Bildungsprogramm, daß die Perspektive ausgeweitet und nicht – wie dies in der neueren Forschung teilweise geschehen ist – auf einzelne philosophische Thesen eingeschränkt wird. So versuchte A. Robinet, die Hauptthesen von Descartes' *Regulae* auf Ramus' *Dialecticae In-*

*stitutiones* zurückzuführen. Dagegen argumentiert Verbeek zu Recht, daß es keine eindeutige Filiationslinie gibt (S. 47f.), ja daß nicht einmal von eindeutig identifizierbaren ramistischen Thesen bei Descartes oder bei niederländischen Cartesianern die Rede sein kann. Der Einfluß von Ramus zeigte sich in didaktischen Reformbestrebungen, nicht in der Tradierung bestimmter philosophischer Lehrsätze (S. 42).

Auch M. Feingold unterzieht in seinem umfangreichen, hervorragend dokumentierten Aufsatz «English Ramism: A Reinterpretation» die traditionelle Beurteilung des Ramismus als einer philosophischen Bewegung einer kritischen Prüfung. Eine detaillierte Untersuchung zahlreicher englischer Autoren führt ihn zum Schluß, daß es unmöglich ist, auch nur bei einem einzigen Philosophen eine ausgereifte ramistische Lehre festzustellen (S. 129). Wenn der Ramismus präsent war, so lediglich als eine allgemeine intellektuelle Einstellung. Feingold spricht daher von einem «low-grade Ramism» (S. 137), der Teil des englischen Bildungsgutes war. Er weist die These zurück, es habe eine besondere «progressive Einheit» zwischen dem Ramismus und dem Puritanismus bestanden (S. 136). Im Gegenteil: Die ramistische Tendenz, möglichst detaillierte begriffliche Unterscheidungen vorzunehmen, verstärkte eher die Tendenz, Disputationen aufzublähen, und führte daher genau wie der scholastische Aristotelismus zur Vermehrung von Wortgefechten (S. 146). Diese Beobachtung scheint mir bemerkenswert zu sein, weil sie das weit verbreitete Vorurteil widerlegt, der Ramismus sei in seinem methodischen Ansatz als Gegenpol zum Aristotelismus zu verstehen. Wie Feingold belegt, begünstigte die ramistische *ars disserendi* nicht weniger als die scholastische *ars disputandi* die Ausarbeitung logisch-semantischer Analysen. Es wäre daher verfehlt, im Ramismus die Ankündigung einer typisch «modernen», an naturwissenschaftlicher Erkenntnis orientierten Methodenlehre zu sehen.

Eine Fallstudie für die Rezeption von Petrus Ramus legen N. Jardine und A. Segonds in ihrem Beitrag «A Challenge to the Reader: Ramus on *Astrologia* without Hypotheses» vor. Ausgehend von Ramus' These, Astronomie und Astrologie seien ausschließlich auf der Grundlage von generalisierten Aussagen über Himmelsbeobachtungen – ohne Verwendung von Hypothesen – zu betreiben, untersuchen die beiden Autoren die zeitgenössischen Reaktionen auf diese Behauptung. Sie weisen nach, daß die Erwiderungen äußerst unterschiedlich ausfielen: Rheticus reagierte konziliant, Tycho Brahe wies den ramistischen Standpunkt kategorisch zurück, Rothmann widerlegte ihn Schritt für Schritt, und Kepler verspottete ihn humorvoll. Diese unterschiedlichen Reaktionen bringen Jardine und Segonds zum Schluß, daß Ramus' Text «provocatively obscure» (S. 266) war, gerade deshalb aber ein großes Echo auslöste. In einer eklektischen Kultur wie derjenigen des 16. Jahrhunderts ermöglichte nämlich die Obskunität und theoretische Unterbestimmtheit eines Textes, daß zahlreiche Interpreten ihn gemäß den eigenen Maßstäben auslegen und für eigene Zwecke verwenden konnten. Bemerkenswert ist dabei natürlich, daß nicht die Klarheit und argumentative Stringenz für die erfolgreiche Rezeption verantwortlich war, sondern gerade der Mangel an diesen Tugenden. Systemtheoretisch könnte man sagen: Je weniger die einzelnen Elemente innerhalb eines

Textsystems festgelegt sind, desto mehr Spielräume ergeben sich für jene, die dieses System interpretieren.

Durch die Beiträge, die den Ramismus kritisch beleuchten und auf seine philosophischen Grenzen hinweisen, verliert Ramus' Dialektik natürlich an Glanz. Sie erscheint nicht mehr als der große Wurf, der eine radikale methodische Erneuerung begründete, auch nicht als das innovative Gegenmodell zum Aristotelismus, sondern als Bestandteil einer eklektischen Kultur. Gerade in dieser Relativierung und in der Einbettung in den kulturellen Kontext liegt indessen der entscheidende Forschungsbeitrag des vorliegenden Bandes. Er verdeutlicht auf exemplarische Weise, daß man sich dem 16. Jahrhundert nähern sollte, indem man verschiedene Mosaiksteine zusammenträgt und zueinander in Beziehung setzt. Den Ramismus zur entscheidenden progressiven Bewegung zu stilisieren, wie dies in der älteren Forschung teilweise geschah, wäre historisch unangemessen.

Es fällt freilich auf, daß die Mosaiksteine in den zwölf Aufsätzen ausschließlich in geistes-, institutionen- und wissenschaftshistorischer Perspektive untersucht werden. Man vermißt Beiträge, die in genuin philosophischer (oder gar analytischer) Sicht einzelne Argumente rekonstruieren. Zwei Beispiele mögen dies veranschaulichen. Auf S. 103f. verweist R. Pożzo darauf, daß die Ramisten den Gegenstandsbereich der Philosophie als *extra mentem* liegend definierten, während die Aristoteliker darauf insistierten, daß er als *habitus mentis* zu bestimmen sei. Gemäß aristotelischer Auffassung muß sich die Philosophie nämlich mit den Dingen beschäftigen, insofern sie durch «zweite Intentionen» erfaßt werden. Diese Darstellung ist zweifellos korrekt (zumindest für die Logik als Teilbereich der Philosophie), wirft aber verschiedene Fragen auf: Nach welchen Kriterien werden in diesem Disput die Bereiche *intra* und *extra mentem* voneinander unterschieden? Was wird unter zweiten Intentionen verstanden? Und inwiefern können die Dinge mittels zweiter Intentionen erfaßt werden? Leider werden diese Fragen nicht weiter geprüft. Doch genau an dieser Stelle wäre eine detaillierte Rekonstruktion und Prüfung der Argumente für und gegen die ramistische Position hilfreich gewesen. Erst eine solche Untersuchung würde zeigen, worin sich die Ramisten in einem zentralen Punkt von den Aristotelikern unterschieden.

Auch E. Sellberg weist auf einen Grundlagenstreit zwischen den Ramisten und den Aristotelikern hin. Auf S. 112f. hält er fest, daß die Ramisten sowohl das Seiende als auch das Nicht-Seiende zum Gegenstandsbereich der Logik zählten. Die Aristoteliker protestierten gegen diese Auffassung und betonten, die Ramisten müßten entweder das *ens reale* oder das *ens qua argumentum* als Gegenstand der Logik bestimmen. Auch diese sicherlich korrekte Darstellung des Disputs wirft Fragen auf, die nicht weiter verfolgt werden. Warum zogen die Aristoteliker des 16. Jahrhunderts im Gegensatz zu den Ramisten eine scharfe Trennlinie zwischen den beiden Arten von *entia*? Warum ist es ihrer Meinung nach widersprüchlich, in einer einzigen Wissenschaft sowohl das Seiende als auch das Nicht-Seiende zu untersuchen? Hier hätte man sich eine detaillierte argumentative Rekonstruktion des logischen Grundlagenstreits ge-

wünscht – nicht zuletzt, um die impliziten ontologischen Annahmen zu verstehen, von denen sich die Ramisten und die Aristoteliker leiten ließen.

Trotz dieser Desiderate stellt der Sammelband zweifellos einen wichtigen Forschungsbeitrag dar, der eine differenzierte, historisch reflektierte Auseinandersetzung mit dem Ramismus ermöglicht.

DOMINIK PERLER

**Gottfried Wilhelm Leibniz:** *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hrsg., übers., mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von **Ulrich Johannes Schneider**. Französisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner 2002. XXXVIII+200 S. (Philosophische Bibliothek 537). ISBN: 3-7873-1606-X.

Die vorliegende Ausgabe, die in der renommierten Reihe «Philosophische Bibliothek» erscheint, ersetzt zwei frühere Bände dieser wichtigen Buchreihe, nämlich Band 260 und Band 253, in denen auf der Grundlage der Übersetzung von Arthur Buchenau (1906) Herbert Herring die hier publizierten Schriften herausgegeben hatte: Es handelt sich zuerst um die 1685–1686 verfaßte Schrift *Discours de métaphysique*, für die sich der deutsche Titel *Metaphysische Abhandlung* durchgesetzt hat. Des weiteren werden im zu besprechenden Band die *Monadologie* (aus dem Jahre 1714) und der Traktat *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (ebenfalls aus dem Jahre 1714) in einer neuen zweisprachigen Ausgabe abgedruckt. In seiner Einleitung macht Schneider auf die besonderen Probleme aufmerksam, die sich einem Übersetzer von Leibniz stellen: «Leibniz ist ein strenger Denker, der jedoch nicht immer einen eingefahrenen Gebrauch von Wörtern und Bergiffen hat. Beides – die Strenge im Denken und die Freiheit im Ausdruck – muß eine Übersetzung abbilden, wenn sie größtmögliche Ausdrucksäquivalenz anstrebt» (XXVII–XXVIII). Daß dieser neuen Übersetzung ein scharfes Problem bewußtsein eigen ist, dies beweisen nicht nur die ausgewogenen einleitenden Bemerkungen zum Problem, sondern vor allem das sehr ausführliche und präzise Begiffsregister am Ende des Bandes (189–198), in dem die deutschen Ausdrücke, ihr französisches Original sowie die Stellen, in denen der jeweilige Ausdruck vorkommt, verzeichnet werden.

Was die Ausgaben des französischen Textes angeht, so folgt Schneider bei der *Abhandlung* dem kritischen Text der 1999 erschienenen Akademie-Ausgabe (Reihe VI, Band IV, S. 1529–1588), während er sich für die beiden anderen Texte auf eine von Leibniz durchgesehene Abschrift in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover (vgl. XXV und XXVII) stützt, die bereits für die frühere Ausgabe der «Philosophischen Bibliothek» benutzt wurde. Die Edition dieser beiden Schriften verbessert jene von André Robinet (Paris 1954).

Hinsichtlich der Übersetzung seien beispielhalber hier drei Textstellen beigezogen, die den Fortschritt der Übersetzung verdeutlichen können. Der Leser kann sich anhand dieser Vergleiche selber ein Bild von der Qualität der Übersetzung machen. Ich vergleiche zuerst die Übersetzung von Hans Heinz Holz (G.W. Leibniz, Philosophische Schriften, Band 1, hrsg. und übers. von H.H. Holz, Darmstadt 1985) mit der neuen von Schneider:

*Discours*, § 13, S. 30

Mais avant de passer plus loin, il faut tacher de satisfaire à une grande difficulté, qui peut naistre des fondements que nous avons jettés cy dessus. Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui luy peut jamais arriver, et qu'en considerant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement enoncer d'elle ; comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les proprietés qu'on peut en déduire.

*Schneider*, S. 31

Bevor wir aber weitergehen, müssen wir einer großen Schwierigkeit zu begegnen versuchen, die aus den oben skizzierten Begründungen entstehen kann. Wir haben gesagt, der Begriff einer individuellen Substanz schließe ein für allemal alles ein, was ihr jemals widerfahren kann, und daß man, wenn man diesen Begriff betrachtet, alles aus ihm ersehen kann, was von ihr in Wahrheit ausgesagt werden könne, so wie wir aus der Natur des Kreises alle Eigenschaften ersehen können, die man daraus ableiten kann.

*Holz*, Band I, S. 95–86

Bevor wir aber weitergehen, müssen wir uns bemühen, einer großen Schwierigkeit Rechung zu tragen, die aus den Grundlagen erwachsen könnte, welche wir oben gelegt haben. Wir haben gesagt, daß der Begriff einer individuellen Substanz ein für allemal alles das einschließt, was ihr jemals zustoßen kann, und daß man, wenn man diesen Begriff erwägt, alles das erkennen kann, was sich wahrhaft von ihr aussagen läßt, so wie wir im Wesen des Kreises alle Eigenschaften erkennen können, die man daraus ableiten kann.

In einem zweiten Beispiel soll die neue Übersetzung mit der früheren in der «Philosophischen Bibliothek» verglichen werden:

*Principes*, 1, S. 152

La Substance est un Etre capable d'Action. Elle est simple ou composée. La Substance simple est celle, qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou de Monades. Monas est un mot grec qui signifie l'unité ou, ce qui est un. Les composées ou les

*Schneider*, S. 153

Die Substanz ist ein Sein, das der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist ohne Teile. Die zusammengesetzte Substanz ist die Ansammlung von einfachen Substanzen oder von Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, das Einheit bedeutet oder

*Herring*, S. 3

Die Substanz ist ein der Tätigkeit fähiges Wesen. Sie ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, welche keine Teile hat. Die zusammengesetzte ist die Ansammlung der einfachen Substanzen oder Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, das Einheit heißt

corps sont des Multitudes ; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des Unites.

das, was Eines ist. Die Zusammengesetzten oder die Körper sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen, Leben, Seelen oder Geister sind Einheiten.

oder das, was eines ist. Die zusammen- gesetzten Dinge oder Körper sind Vielheiten, die einfachen Substanzen das Lebendige, die Seelen, die Geister sind Einheiten.

Ein letztes Beispiel verdeutlicht, daß Schneider sich zwar auf die alte Übersetzung stützt, aber sie im Sinne einer größeren Genauigkeit verbessert:

*Principes* § 12, p.166  
Il suit encore de la Perfection de l'Auteur Supreme, que non seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse ; mais aussi que chaque miroir vivant representant l'univers, suivant son point de veüe, c'est à dire, chaque Monade, chaque Centre Substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appetits les mieux reglés, qu'il est compatible avec tout le reste.

*Schneider*, S. 167  
Es folgt weiterhin aus der Vollkommenheit des höchsten Urhebers, daß nicht allein die Ordnung des gesamten Universums die vollkommenste ist, die sein kann, sondern auch, daß jeder lebendige Spiegel, indem er das Universum je nach seinem Gesichtspunkt vorstellt, d.h. jede Monade, jedes substantielle Zentrum, die Perzeptionen und Appetitionen haben muß, die am besten geregelt sind, so daß er mit dem gesamten Rest kompatibel ist.

*Herring*, S. 19  
Es folgt weiter aus der Vollkommenheit des höchsten Urhebers, daß nicht nur die Ordnung des Universums die vollkommenste überhaupt mögliche ist, sondern auch, daß jeder lebendige Spiegel, der das Universum unter seinem Aspekt darstellt, d.h. jede Monade, jedes substantielle Zentrum, die bestgeregelten Perzeptionen und Strebungen haben muß, die mit der Gesamtheit der übrigen Dinge verträglich sind.

Diese Beispiele zeigen ausreichend, daß es sich um eine ebenso genaue wie zuverlässige Übersetzung handelt, die ihren eigenen Ansprüchen der «größtmöglichen Ausdrucksäquivalenz» gerecht wird und dem «Leser einen kurzen Weg vom deutschen zum französischen Texte» (XXVIII) weist. In der Einleitung umreißt Schneider eingangs die Bedeutung der Metaphysik Leibnizens für die Philosophie des 20. Jahrhunderts (M. Heidegger, G. Deleuze), bevor er kurz die drei Abhandlungen vorstellt. Zweifellos handelt es sich um drei Werke, die die Philosophie Leibnizens vorzüglich zu repräsentieren vermögen. Der vorliegende Band ist deshalb ganz besonders geeignet für Studierende, die einen Zugang zu diesem bedeutenden Philosophen suchen. Aber auch für Lehrveranstaltungen wird der Band zwiefellos sehr gute Dienste leisten.

Im Vergleich zu der bereits erwähnten früheren Ausgabe ist zu vermerken, daß die Anmerkungen weit mehr Platz einnehmen (176–188) und dem Leser eine überaus wertvolle Verständnishilfe leisten. Dem Spezialisten der mittelalterlichen Philosophie, der sich selbstverständlich über die Bemerkung Leibnizens, in der scholastischen Philosophie stecke mehr Gefestigstes, als man gemeinhin glaubt (vgl. 27), sei es indes erlaubt, ein paar Hinweise zu geben. Für die von Leibniz zitierte scholastische Sentenz: «*Actiones sunt suppositorum*» verweist der Herausgeber auf Thomas von Aquino, *Summa theologiae* II–II, q. 58, art. 2 (177). Das ist durchaus richtig, aber vielleicht könnte hinzugefügt werden, daß es sich um einen gemeinscholastischen Lehrsatz handelt, der Aristoteles zugeschrieben wird (vgl. *Sentenzenkommentar* III, dist. 18, q. 1, art. 1, ob. 2: *actiones, ut dicit Philosophus, suppositorum singularium sunt*). – Leibniz selber verweist auf Thomas, wenn er im *Discours*, § 9, den Satz zitiert: «*quod ibi omne individuum sit species infima*». Auch an dieser Stelle ist der Vermerk korrekt: *Summa theologiae* I, q. 50 , art. 4. Für den Leser wäre es vielleicht interessant zu erfahren, daß diese für Thomas typische Lehre, daß jeder Engel eine eigene Art (*species*) bildet, 1277 in Paris verurteilt worden ist: «*Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia*» (vgl. dazu den Kommentar von R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, 82–87, dort Belegstellen). – Im *Discours*, § 28, erinnert Leibniz daran, daß zur Zeit der Scholastiker «manche geglaubt haben, Gott sei das Licht der Seele und – ihrer Ausdrucksweise entsprechend – *intellectus agens animae rationalis*: Die Averroisten haben diesen Sinn verkehrt, andere aber, darunter – wie ich glaube – Wilhelm von St. Amour und mehrere mystische Theologen haben es in einer Weise verstanden, die Gottes würdig ist und geeignet ist, die Seele zur Erkenntnis ihres Guten zu erheben» (81). Der Herausgeber fügt zu diesem sehr interessanten Passus zwei Fußnoten hinzu. Zum Ausdruck *intellectus agens* sagt Schneider (179): «Der mittelalterliche Interpretationsstreit über den ‹handelnden Verstand› veranlaßte Thomas von Aquin (1225–1274) zur Schrift *De unitate intellectus* (1270).» Zu Wilhelm von St. Amour wird angemerkt, er habe im 13. Jahrhundert gelebt «und bekämpfte als Zeitgenosse von Thomas von Aquin dessen Aristoteles-Interpretation» (180). Hier gilt es folgende Punkte klarzustellen: Der Streit um die Auslegung des 5. Kapitels der Schrift *De anima* des Aristoteles, der Thomas dazu veranlaßt hat, die erwähnte Streitschrift zu verfassen, betraf nicht den tätigen Verstand, sondern vielmehr den sog. *intellectus possibilis*. Von ihm behaupteten nämlich Averroes und seine Anhänger im 13. Jahrhundert (namentlich Siger von Brabant), er sei eine von der menschlichen Seele getrennte, immaterielle Substanz. Von dieser Lehre, die den sog. Averroismus kennzeichnet, ist eine andere zu unterscheiden, auf die Leibniz hier an dieser Stelle offensichtlich anspielt und nach der der *tätige* Verstand mit Gott identifiziert wird. Diese Doktrin haben u.a. Wilhlem von Auvergne (um 1180–1249) und Roger Bacon (1200–1272) vertreten. Ich vermute, daß Leibniz Wilhlem von Auvergne mit Wilhelm von St. Amour verwechselt: Dieser war in der Tat ein Gegner des Thomas, aber der Streitpunkt betraf weder die Intellekttheorie noch die Philosophie. Wilhelm war ein heftiger Verteidiger der Rechte der

Weltpriester im sog. Mendikantenstreit an der Pariser Universität (1252–1257; zu dieser Auseinandersetzung vgl. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, 2. Aufl., Freiburg 2002, Kapitel V). – Wenn der Autor S. 182, Anmerkung zum § 1 der *Monadologie* behauptet, «Der Terminus «monas» taucht in der Philosophiegeschichte erstmals bei Giordano Bruno 1591 auf», so ist das nicht nur mißverständlich, sondern ganz einfach falsch. Dieser Begriff ist bereits für das Denken des griechischen Neuplatonismus (namentlich Proklos) von Bedeutung und tritt dann in der lateinischen Welt im 12. Jahrhundert als Fachterminus auf, vor allem im pseudohermetischen *Liber XXIV philosophorum*, wo der berühmte, während des ganzen Mittelalters sehr oft zitierte Satz steht: «Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem» (nach: *Le livre des XXIV Philosophes*, traduit du latin, édité et annoté par François Hudry, Grenoble 1989, 89; zum Thema der Monade in der antiken Philosophie vgl. P. Courcelle, Ambroise de Milan dévôt de la monade, *Revue des études grecques*, 87 [1974] 144–154). Vielleicht sind diese Hinweise für die zweite Edition dieses interessanten, empfehlenswerten Bandes, der, wie gesagt, vielen Lesern gute Dienste leisten wird, nützlich.

RUEDI IMBACH

**Claus Zittel:** *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. 261 S. (Nietzsche in der Diskussion). ISBN:3-8260-1836-2.

Manche Nietzsche-Interpreten machen um *Zarathustra* einen Bogen. Keine Lehre, die im *Zarathustra* verkündet wird, findet sich nicht auch in anderen Schriften Nietzsches, die ohne den kunstvollen und künstlichen Kontext eines «Lehrgedichtes» in Kunstrprosa auskommen. Sollte man nicht jene Texte vorziehen, welche Nietzsches Gedanken direkt oder zumindest weniger maskiert zum Ausdruck bringen? Kann man die Aussagen des *Zarathustra* nicht zusammenfassen und paraphrasieren, ohne die seltsame Einbettung in Predigten und Visionen zu beachten? Sollte man den *Zarathustra* nicht, wie die Lyrik, ganz den Literaturwissenschaften überlassen? Hat nicht Nietzsche selber nach seiner *Zarathustra*-Phase einen Schlußstrich unter diese literarische Art von Textproduktion gemacht und eine Reihe bedeutender Schriften und Streitschriften verfaßt, in denen Nietzsche selber spricht? Hat er damit nicht die Fusion zwischen Philosophie und Kunst wieder rückgängig gemacht?

Diese und ähnliche Fragen wird man immer wieder stellen. Tatsache ist, daß der *Zarathustra* vorliegt und gerade als literarisch-ästhetisches Gebilde in sich interessant ist. Die Rezeption des *Zarathustra* als philosophisches Lehrgedicht war lange naheliegend. In einem 1999 veröffentlichten Nachwort des Germanisten Ralph-Rainer Wuthenow zu einer Neuauflage von Nietzsches Gedichten im Manesse-Verlag findet man folgende Feststellung: «Man mag den *Zarathustra* als ein bedeutendes Lehrgedicht rühmen (und nur als solchem wird man ihm gerecht werden können) ... » (225). *Zarathustra* wird «zu einer vierbändigen, etwas eintönigen Lehrdichtung [...] Lyrisches, Apodiktisches

und der Ton der Verkündigung, wird nunmehr, jedenfalls hier, zum Stilprinzip» (235). Diese Einschätzung und (unterschwellig negative) Bewertung verwundert, mißtraut doch Wuthenow an anderer Stelle der Verwechslung von Nietzsche mit Zarathustra. «Selten ist Nietzsche wörtlich zu nehmen, und seine stilistischen Möglichkeiten sind überaus vielfältig; die literarischen Formen, derer er sich bedient, sind es nicht minder. Eben das läßt ihn so glänzend erscheinen, das macht ihn so schwierig» (Nietzsche als Leser, Hamburg 1994, 22). Weiter weiß Wuthenow zu berichten, bereits Christian Morgenstern habe vorgeschlagen, den *Zarathustra* als Parodie zu lesen.

Dieser Gedanke wird von Zittel aufgegriffen, präzisiert und in vielen Einzelheiten bestätigt. «Die Parodie ist eine Reflexionsfigur des Nihilismus, sie ist die Selbstaufhebungsfigur par excellence im Bereich des Ästhetischen» (151). Der *Zarathustra* ist kein Lehrgedicht, Zarathustra ist kein Lehrer, sondern ein scheiternder, sich selber ironisierender und parodierender Lehrer. Dies wird besonders deutlich, wenn er vom Ende her gelesen wird. Dabei werden auch jene Lehren, die Nietzsche selber und Zarathustra vorübergehend lieb und teuer sind, von der Korrosion der Selbstparodie erfaßt. Der Übermensch erscheint im letzten Kapitel als allegorischer Löwe; er bleibt fiktiv (vgl. 188). Damit erweist sich die buchstäblich verstandene Verkündigung des Übermenschen als Irrtum oder Verwirrspiel. Der Immoralist – eine Fiktion (vgl. 189)! Der Wille zur Macht wird selten erwähnt. Daß es sich dabei nicht um eine «Lehre» Zarathustras oder um eine Lebenskunstformel («Beherrsche dich selber», «Überwinde dich selber» etc.) handelt, wird an der Komplexität der Herrschermetapher erläutert (vgl. 171–176). Die ewige Wiederkehr ist erst recht keine «Lehre»; sie wird nur von Zarathustras Tieren direkt vorgetragen und im vierten Teil parodiert mittels der unerträglichen Wiederholung von Leierlied und Refrain (vgl. 192). Selbst die Verkündigung des «Todes Gottes» wird zu den vielfachen Todesarten (Tod am eigenen Mitleiden, Mord durch den häßlichsten Menschen etc.) verrätselt. Wird die Aufmerksamkeit einmal auf die vielfachen Wortspiele und Wortwitze (vgl. 148–151) gelenkt, so erweist sich der Text auch nicht als wortmächtiger Propagandatext, sondern als Selbstparodie. Auch Zarathustra selber wird von den höheren Menschen im vierten Teil durch (scheinbare oder echte) Zitate relativiert und travestiert. Die heimlichen Signale für aufmerksame Leser sind jedoch schon ganz am Anfang im Text eingraviert; man muß sie nur zu deuten wissen. Daß Zarathustra kein Prophet, sondern eher ein Skeptiker ist (vgl. 80f.) und zunehmend wird, beruht letztlich auf seinem *Mißtrauen gegen das Wort*. Bekanntlich hat Nietzsche schon früh an der Leistungsfähigkeit der Sprache für die Erfassung der Wirklichkeit gezweifelt, und wenn Zarathustra eine eindeutige philosophische Botschaft enthält, dann ist es dieses Mißtrauen gegen die kognitive Kraft des Wortes.

Ein Höhepunkt des gehaltvollen und gedankenreichen Buches von Claus Zittel ist seine Deutung des Ausdrucks «Wort-Brücken» im Lied der Schwermut, in jenem Lied des alten Zauberers (Vierter Teil, Kapitel 13). Die Ausdrucksmittel für diese wichtigste philosophische Botschaft könnten nicht indirekter sein: Es ist nicht Zarathustra (geschweige denn Nietzsche selber), der

dieses Lied singt, sondern der alte Zauberer (der oft mit Wagner in Zusammenhang gebracht wird, obwohl man sich fragen kann, ob damit viel erklärt ist). Es ist nicht die Kunstprosa der übrigen Kapitel, sondern die lyrische Form des Dithyrambus, in der diese Formulierung vorkommt. Und im zu zitierenden Zusammenhang spricht nicht einmal der alte Zauberer selber, sondern «jemand», der ihn und seine frühere Sehnsucht verhöhnt. Die Aussagen des eingeschalteten Dithyrambus werden zusätzlich umstritten und vervielfacht durch den Streit im folgenden Kapitel «Von der Wissenschaft». Doch all diese künstliche Literarizität kann nicht verhindern, daß eine Mitteilung herauszuhören ist, welche besagt: Das Wort ist nicht kognitiv valid. Die Strophe lautet:

Der Wahrheit Freier? Du? – so höhnten sie –  
 Nein! Nur ein Dichter!  
 Ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes,  
 Das lügen muß, willentlich lügen muß:  
 Nach Beute lüstern,  
 Bunt verlarvt,  
 Sich selber Larve,  
 Sich selbst zur Beute –  
 Das – der Wahrheit Freier?  
 Nein! Nur Narr! Nur Dichter!  
 Nur Buntes redend,  
 Aus Narren-Larven bunt herausschreiend,  
 Herumsteigend auf lügnerischen Wort-Brücken,  
 Auf bunten Regenbogen,  
 Zwischen falschen Himmeln  
 Und falschen Erden.  
 Herumschweifend, herumschwebend, –  
 Nur Narr! Nur Dichter!

Es ist kein Zufall, daß im dichterischen Wort etwas ausgesprochen wird, was in der Sprache der direkten Mitteilung den banalen Charakter eines logischen oder performativen Widerspruchs hat. Und wenn alle Sprache indirekt und kognitiv zielfalsch und in diesem und im weitesten Sinne metaphorisch ist, dann ist der Ausdruck «Wort-Brücke» eine Metapher für die Metapher (vgl. 211). In Zarathustras Selbstbezeichnung – auch Zarathustra ist ein Dichter, Dichter lügen zu viel, wie Homer sagt – diskreditiert sich Zarathustra als Lehrer im klassischen Sinne; das Lehramt des echten Lehrers verbietet es ihm zu lügen, wie Augustin festhält. Er sagt von sich selber: «Ich bin ein Wortemacher ... » (213). Damit reflektiert der Text auf sein kunstvolles und künstliches Organisationsprinzip. Die Ironie wird doppelbödig, wenn zur Bestätigung der Selbstbezeichnung ausgerechnet ein Dichter, nämlich Homer zitiert wird (vgl. 46). Doch in der virtuosen Sprache, in der ästhetischen Sprache, wird diese Indirektheit und kognitive Unzulänglichkeit der Sprache reflexiv und thematisch. Alles ist Gleichen – die Sprache der Wissenschaft ist sich dessen nur nicht bewußt. Sie bleibt in ihrem Anspruch, ein Stück der Wirklichkeit direkt zu erfassen, naiv und plump. Erkenntnisgewinn ist nicht möglich dadurch,

daß wir den Bereich der metaphorischen oder Gleichnis-Rede verlassen, sondern dadurch, daß sich die Metaphern gegenseitig erläutern (vgl. 52).

Oft genug ist Nietzsche ein bewußt irreführender Autor. Er bezeichnet sich etwa als «der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos» (vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, 295), obwohl er an zahlreichen Stellen sowohl mit dem Status des Jüngers, dem Status von Göttern (als Dichter-Erschlechnis) als auch mit dem Rausch durch Wein und andere Drogen kritisch abgerechnet hat. Nun findet man gerade in der ästhetischen Gestaltung des *Zarathustra* genug Anhaltspunkte, um den Text nicht wörtlich zu verstehen und trotzdem ernst zu nehmen. So betrachtet ist dieser Text durch seine intertextuelle Verweisungsdichte ein gelungenes Specimen von Endzeitästhetik, welche den Untergang und die Selbstaufhebung vermeintlich wahrer Lehrstücke vor Augen führt. Damit ist auch die Dichotomie von Philosophie und Literatur relativiert. Nichts sollte Philosophinnen daran hindern, ihre Gedanken verschiedenen literarischen Formen (Abhandlung, Dialog, Roman etc.) oder gar barocken Stil-Mischformen anzuvertrauen.

Der Vorzug von Zittels Buch besteht darin, daß es eine trockene, sehr gelehrt und gut durchdachte Abhandlung ist, und nicht etwa eine Annäherung an den *Zarathustra*-Stil. Es vermeidet also die Angleichung der Theorie an die Form der Kunst. So gesehen, ist es angenehmer und lehrreicher zu lesen als der *Zarathustra* selber. Das ist jedoch ein paradoxes Kompliment. Zittels Buch ist bewußt einseitig; es läßt neben der ästhetischen Perspektive und dem Interesse am ästhetischen Organisationsprinzip kaum etwas anderes gelten. Wird damit nicht eine Hierarchisierung möglicher Perspektiven vorgenommen und die Überlegenheit der ästhetischen Perspektive verabsolutiert? «Nicht-Literarizität gibt es nicht; es gibt nur fehlendes Bewußtsein darüber» (202f., Anmerkung 382). Nähert sich Zittel der déformation professionelle des Literaturwissenschaftlers, für den eben alles Literatur ist – so wie für den Fachidioten der Physik alles Physik, für den Fachidioten der Juristerei alles Recht ist? Was bei Nietzsche weniger literarisch eingebettet ist (wie manche Notizen aus dem Nachlaß, aber auch zahlreiche Stellen aus den veröffentlichten Werken), fällt nach Zittel unter das «Reflexionsniveau» der ästhetisch durchgeformten Texte. «Niveau» steht für eine Überlegenheits-Metapher, der Adorno mißtraut. Adorno und Bohrer bilden übrigens penetrante Prätexte, welche Zittels Verständnis von Philosophie einseitig determinieren. (Wer könnte heute in der Philosophie noch mit Adorno überleben?) So sehr sich Zittels Ansatz für eine neue und interessante Deutung des *Zarathustra* eignet und bewährt, weil sie ihn als ästhetisches Gebilde aufwertet und als Fundstelle für «Lehren» abwertet, so wenig ist damit über andere Aspekte von Nietzsches Philosophie gesagt. Oder sollte etwa die Idee der Selbstüberwindung und die Pindar-Maxime «Werde, was du bist» gleichermaßen fiktiv und «bloß literarisch» gemeint sein wie der Übermensch? Ist seine Moral- und Religionskritik auch nur literarisch, metaphorisch oder gleichnishaft zu verstehen? Hat Nietzsche selber mit seinem geäußerten Überdruß am *Zarathustra*-Projekt und seinen späteren Schriften nicht selber nach Auswegen aus dem Vexierspiel der Selbstparodie gesucht? Ginge es nach Zittel, so hätten wir das Beste von Nietzsche an seinem *Zarathustra*

(und den bestätigenden oder erläuternden Stellen aus anderen Werken oder Notizen). Auf den Rest könnten (oder müßten) wir verzichten. Nietzsche hat jedoch den Verzicht auf eine systematische Darstellung auch als Mangel, als Scheitern am philosophischen Werk empfunden. Anzuführen wäre etwa ein Brief an Heinrich Köselitz von Ende August 1883, wo Nietzsche von der «fürchterlichsten Gegnerschaft» spricht, «die ich im Herzen gegen das gesamte Zarathustra-Gebilde mit mir herumschleppe». Er bringt einen Überdruß an dem Propheten- und Poeten-Getue und dem Versteckspiel hinter erfundenen Gestalten zum Ausdruck. Eine zunehmende Entfremdung von der zunächst als alter ego begrüßten Gestalt des *Zarathustra* ist nicht zu erkennen – eine Entfremdung, die nicht im ästhetischen Kalkül, sondern in Nietzsches philosophischer Biographie wurzelt. In den Schriften nach dem *Zarathustra* spricht wieder Nietzsche selber, nicht ohne literarische Form – man denke an die Streitschriften – und Selbststilisierung, aber auch nicht ohne systematische Ambition.

Anregend, aber angreifbar ist Zittels Vorgehen, den *Zarathustra* aus dem Umkreis früherer Schriften – insbesondere der Kunstauffassung von *Menschliches-Allzumenschliches* – zu interpretieren (vgl. 156, 166f., 188, 220, 222, 226–229). Begründet wird dieses Vorgehen mit der Bemerkung, Nietzsche könne doch früher erlangte Einsichten (etwa seine Kritik an Offenbarung und Inspiration) nicht einfach vergessen haben. Diese Annahme trifft nicht zu: Nietzsche vergaß oft, was er früher geschrieben und gedacht hatte; er machte aus diesem Vergessen sogar eine Tugend, um sich vom Typus des Gelehrten abzugrenzen.

Wie auch immer man Zittels Einseitigkeit beurteilen mag, es ist eine konsequent und intelligent durchgeführte Einseitigkeit, nützliches Antidoton gegen allzu stoffliches Interesse (im Sinne von Schiller), welches Zitate isoliert, diese zu Thesen umdeutet und dabei das literarische Umfeld ignoriert.

JEAN-CLAUDE WOLF

**Ekkehard Martens:** Der Faden der Ariadne oder Warum alle Philosophen spinnen. Reclam Verlag Leipzig 2000. 119 S. ISBN: 3-379-01704-3.

Der Rezensent dieses Buches von E. Martens steht vor keiner leichten Aufgabe, wenn er versuchen möchte, das sprachliche und gedankliche Niveau des zu besprechenden Buches angemessen zu vermitteln. Die Schwierigkeit einer Besprechung hängt allerdings auch damit zusammen, daß es nicht leicht fällt, den Essai von Martens einer bestimmten Gattung philosophischer Texte zuzuordnen. Unversehens habe ich eben den Ausdruck «Essai» verwendet, aber eigentlich trifft er nicht zu, da das Opuskel in einem gewissen Sinne philosophiehistorisch konzipiert ist, beginnt es doch mit der griechischen Mythologie und endet mit Wittgenstein. Am ehesten möchte ich das Werk der Gattung der Einführung in die Philosophie zuordnen.

Neuerdings sind in deutscher Sprache zahlreiche Einführungen in die Philosophie erschienen, die hier erwähnt zu werden verdienen. An erster Stel-

le möchte ich zwei besonders empfehlenswerte Schriften nennen: Annemarie Pieper, *Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren*, Leipzig 1997 (Reclam Leipzig 1585). (Die Autorin widmet übrigens der Metapher des Spinnens, die im Zentrum des hier zu rezensierenden Buches steht, ebenfalls große Aufmerksamkeit.)

Ebenso lesenswert und faszinierend ist die Einführung von Odo Marquardt, *Spaziergänge mit Sokrates. Große Denker und die kleinen Dinge des Lebens*, München 2000 (Beck'sche Reihe 1336): «Philosophie also nicht als staubtrockene Arbeit in der Bibliothek, sondern als Spiel der Gedanken beim Spazieren gehen. Es ist ganz natürlich, wenn man dabei auf Seitenwege gerät, auf Wege, die nicht nur von der Philosophie handeln, sondern auch von den Philosophen. Ohne sie gäbe es ja die Philosophie überhaupt nicht» (10). Das sehr ansprechende Büchlein handelt u.a. von Denkern auf der Bühne (von Sokrates über Empedokles bei Hölderlin bis Heidegger bei Michael Deutsch und Kant bei Thomas Bernhard), Philosophen und Frauen (Sokrates, Augustin, Voltaire, Rousseau, Stuart Mill, Schopenhauer, Bloch und Sartre), der Philosophie des Frühstücks oder des Fernsehens.

Die Einführung von Ferdinand Fellmann, *Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will*, Hamburg 1998 (Rowohlt's Enzyklopädie 1590), ist dagegen anders konzipiert, da der Autor nach einer Begriffsklärung, die Motive, Typen und Sachgebiete der Philosophie vorstellt und u.a. in einem ausführlichen (und nützlichen) Kapitel die Denkrichtungen der Philosophie an den Universitäten behandelt.

Friedhelm Moser, *Kleine Philosophie für Nichtphilosophen*, München (Beck Verlag 2000), formuliert sein Vorhaben schließlich wie folgt: «Philosophie [...] hat viel mit vagabundierenden Gedanken zu tun. Der Philosoph liebt die Um- und Abwege. Leicht vergißt er auf seinem Spaziergang, wo er überhaupt hinwollte. [...] Dieses Buch will Sie zu einem Bummel durch einige besonders interessante Viertel der Philosophie verführen» (8–9). In diesem Buch ist nicht bloß von Wahrheit, Liebe und Einsamkeit, sondern auch von Arbeit, Mystik, Tod, Freiheit, Krieg und Lachen die Rede. Und ich habe nur einige der Themen der 21 Kapitel angedeutet.

Erst vor kurzem erschienen ist: Reinhard Brandt, *Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart 2001. Diese vielseitige Darstellung, die sich auf zentrale Texte der Philosophiegeschichte bezieht (Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, aber auch Michael Dummett, John Rawls und Thomas Nagel) möchte ich vor allem Philosophiestudierenden empfehlen, da sie sowohl grundlegende Themen der klassischen Philosophie behandelt als auch zum Selberdenken anregt.

Das Buch von Martens unterscheidet sich von diesen Traktaten, da der Autor anhand einer besonders wirkmächtigen Metapher aufzeigen will, was Philosophie ist, wie sie verstanden und praktiziert werden kann. Allerdings vermittelt die untersuchte Metapher nur ganz partikuläre Aspekte des Philosophierens, und deshalb erfüllt die Schrift von Martens die Kriterien der Einführung nicht in vollem Ausmaße. Ich möchte es nicht unterlassen, an dieser Stelle auf eine andere einführende Schrift von Martens hinzuweisen: *Philosophieren mit Kindern. Eine Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 1999 (Reclam Universal-Bi-

bliothek 9778). Dieses Buch basiert auf der Überzeugung: «Philosophieren mit Kindern ist [...] in besonderer Weise zugleich eine (Wieder-)Einführung in die Philosophie» (7). Martens will also «eine breit angelegte und gründliche philosophische Fundierung, die einem inflationären, für Kinder schädlichen, weil vernebelnden Herumphilosophieren entgegenwirken könnte» (7), vorlegen. Soweit ich dies zu beurteilen vermag, ist der Versuch in vollem Umfang gelungen. Dies gilt durchaus auch von der Absicht «einer Zerreißprobe der herkömmlichen, akademischen Philosophie» (29). Einen etwas anders gearteten Versuch einer Kinderphilosophie verdanken wir Roland Simon-Schaefer, *Kleine Philosophie für Berenike*, Stuttgart 1996 (Universal-Bibliothek 9466). Sein Vorhaben skizziert Simon-Schaefer wie folgt: «Das vorliegende Buch ist aus einem sehr persönlichen Anlaß verfaßt worden. Ich wollte meiner damals zwölfjährigen Tochter Berenike erklären, was die Profession des Philosophen ist. Herauskommen sollte nicht Kinderphilosophie, sondern die Philosophie, so vorgeführt, daß sie von einem Kind und damit von allen Kindern und Jugendlichen verstanden werden kann» (13). Ich habe auch dieses Buch mit Interesse und Spannung gelesen und dabei viel gelernt.

Doch zurück zur Schrift von E. Martens: Es handelt sich um eine wirklich faszinierende Abhandlung, die einerseits belegt, inwiefern und in welchem Ausmaße Metaphern im philosophischen Denken wirksam sind. Andererseits zeigt das vorliegende Opuskel, daß mit Hilfe der Analyse gewisser Metaphern zentrale Dimensionen der Philosophie vorgeführt werden können. Der Autor hat für dieses originelle Vorhaben die Metapher des Spinnens gewählt, denn «in ihr kondensiert sich die Erfahrung schöpferischen, kreativen Denkens und Handelns» (11). Die Richtigkeit dieser Behauptung wird sofort klar, wenn wir die drei Dimensionen des Ausdrucks «Spinnen» berücksichtigen, nämlich die Tätigkeit der Spinne (Spinnen aus dem Bauch), das menschliche Spinnen mit der Hand sowie das Spinnen mit dem Kopf. Martens meint, es sei nicht erstaunlich, daß sich «das philosophischen Denken von Anfang an von den verschiedenen Facetten der Spinnenmetapher hat inspirieren lassen, um die kreative Tätigkeit des Denkens und des Philosophierens selbst zu verstehen» (12). Die Ernte ist erstaunlich vielfältig, finden sich doch Spuren der Spinnenmetapher ebenso in der antiken Mythologie wie in der frühneuzeitlichen, der modernen und der zeitgenössischen Philosophie. Der von Ovid berichtete Arachne-Mythos (*Metam.* VI,1–145), dessen feministische Deutung Martens zurückweist (22–23), ist Ausdruck einer Auseinandersetzung zwischen göttlichen Mächten und menschlicher Erfindungskunst, während dieselbe Metapher bei Xenophon und in der Psychoanalyse das Bedrohliche der Leidenschaften und vor allem der Sexualität ausdrückt (47). Besonders lehrreich ist die Verwendung der Spinnenmetapher in der Popularphilosophie Christian Garves (dazu 58–64), der von der aufklärenden Kraft des gemeinen Menschenverstandes überzeugt ist (61). Kants negativer Gebrauch der Spinnenmetapher (er will die Spinnenweben der Dogmatiker zerreißen!) hängt nach Martens möglicherweise mit der Lektüre von Francis Bacon zusammen, der in einem wahrhaft großartigen Text des *Novum Organum* die Empiriker mit den Ameisen, die Dogmatiker dagegen mit den Spinnen vergleicht. Als Vorbild der wahren Philosophie be-

trachtet er schließlich die Bienen (ein Vergleich, der bis in die Antike zurückreicht!), die das Fremde mit dem Eigenen verbinden: «Dem nicht unähnlich ist nun das Werk der Philosophie: es stützt sich nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Kräfte des Geistes, und es nimmt den von der Naturlehre und den mechanischen Experimenten dargebotenen Stoff nicht unverändert in das Gedächtnis auf, sondern verändert und verarbeitet ihn im Geiste. Daher kann man bei einem engeren und festeren Bündnis dieser Fähigkeiten, der experimentellen nämlich und der rationalen, welches bis jetzt noch nicht bestand, bester Hoffnung sein» (2. Buch, 7. Kapitel, zit. 70–71). Nicht weniger beachtenswert sind die Ausführungen Nietzsches zu den Taranteln, den Giftspinnen, die die Moralprediger bezeichnen, welche nicht nur ewige Werte, sondern gar die Gleichheit der Menschen verkünden. Schließlich hat Wittgenstein den Kerngedanken seiner Spätphilosophie mittels der Spinnenmetapher formuliert, wenn er sagt, die Stärke des Fadens liege darin, daß viele Fasern einander übergreifen (vgl. 94).

E. Martens Buch erhebt einen doppelten Anspruch: Es will zum einen anhand einer Metapher, die im philosophischen Denken (auch Indiens, vgl. 76–79) ein erstaunliche Rolle gespielt hat, den Faden der Vernunftgeschichte zurückspulen (vgl. 103). Zum anderen gilt es, den Faden der Ariadne weiterzuspinnen (15), so daß der Autor sich nicht scheut, den Imperativ zu formulieren: «Aber jeder Philosoph sollte den Ehrentitel eines Spinners anstreben» (13). M.a.W.: Der Autor erhofft von seinem Unternehmen folgendes Resultat: «Verfolgt man die Spinnenmetapher [...] an einigen historischen Stationen des menschlichen Nachdenkens über sich selbst zurück, lassen sich unterschiedliche Entwürfe finden, Wirklichkeit zu vernehmen und die eigene Kreativität im Denken und Handeln zu verstehen» (104). Beide Zielvorstellungen können getrennt beurteilt werden. Was den ersten Punkt betrifft, so ist festzuhalten, daß das vom Autor zusammengetragene Material den unvoreingenommenen Leser durch seinen Reichtum und seine Vielfalt wirklich überrascht. Der beabsichtigte Nachweis, daß die Metapher kreative Aspekte des Denkens und Philosophierens zur Sprache bringt, ist zweifelsohne gelungen. Im antiken Denken wird mittels dieser Metapher vor allem die Loslösung des Menschen von fremden Mächten artikuliert (107), während die frühneuzeitliche kritische Verwendung der Metapher eher die Grenzen der reinen Vernunftwissenschaft (Bacon und Kant) oder das Recht auf freie Kreativität (Nietzsche) betont. Nach meinem Dafürhalten ist indes das Vorgehen ein Stück weit zu assoziativ und zu deskriptiv. Wahrscheinlich würde der Autor das primär beschreibende Vorgehen mit jenem berühmten § 124 der *Philosophischen Untersuchungen* verteidigen: «Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende nur beschreiben.» Aber ich vermisste trotzdem eine Klärung des Begriffes der Metapher (die Hinweise zu Blumenberg S. 12 sind unzureichend) und ihrer Beziehung zur Philosophie. Und damit gelange ich zum zweiten, oben angedeuteten Punkt: Worin besteht der philosophische Ertrag einer beschreibenden Darstellung eben dieser Metapher des Spinnens? «Das Zurückspulen des Fadens unserer Vernunftgeschichte kann daran erinnern, daß wir über die sokratischen Anfänge noch nicht sehr

weit hinausgekommen sind» (111). Ich verstehe dieses Fazit als eine Einladung zu einer Realisation des kritischen Potentials (auch anderer Dimensionen) des Philosophierens, denn die Reduktion des philosophischen Nachdenkens auf eine Metaphorologie käme einer nicht zu legitimierenden Vereinfachung gleich, die wohl auch der Autor dieses sehr spannenden Buches nicht intendiert. Daß Martens tatsächlich über einen differenzierten, ausgewogenen und mehrschichtigen Philosophiebegriff verfügt, dies läßt sich anhand von *Philosophieren mit Kindern* belegen. Nach den Ausführungen und Erklärungen dieses vorzülichen Buches ist die Philosophie durch eine besondere geistige Haltung, eine geeignete Methode sowie gewisse spezifische Inhalte gekennzeichnet (dort 12–13): «Zur Philosophie gehört offensichtlich zunächst eine gewisse Haltung der Neugier und Offenheit, sich neuen Einsichten und Argumenten zu öffnen, Irritationen zu ertragen, mit vorläufigen Antworten zu leben, aber auch, aus neuen Einsichten Konsequenzen für das eigene Denken und Handeln zu ziehen. Zu dieser Haltung kommt eine bestimmte Vorgehensweise hinzu, der Gebrauch von klaren, der jeweiligen Problemstellung angemessenen Begriffen und Argumenten, sowie die begriffliche und argumentative Auseinandersetzung mit der Auffassung anderer. Neben der Haltung und Methode ist Philosophie aber vor allem durch ihre Inhalte oder Problembezüge zu charakterisieren.» Dieser Umschreibung des Philosophierens stimme ich in vollem Umfange zu!

Es scheint, daß der Autor aus der Vernunftgeschichte, die er berücksichtigt, das Mittelalter ausschließt (ich habe nur eine, ziemlich triviale Andeutung gefunden, S. 57). Schade! In den mittelalterlichen Texten wären m.E. sehr aufschlußreiche Aspekte der Metapher zu finden. Es würde sich in jedem Falle lohnen, die allegorischen Oviddeutungen zu untersuchen und die Bibelkommentare, auf die sich die vom Autor selber S. 11 erwähnten Bibelstellen beziehen. Ich weise hier nur auf zwei Beispiele hin, die anhand von Psalm 39 (38), 12 die Hinfälligkeit des Menschen thematisieren: Augustinus, *Enarratio in Psalmum CXII*, PL 37,1634:

«Attendite, fratres, quam tabida est aranea, ut levi tactu conquassetur et moriatur. Et ne quasi carnem solam infirmitate mortalitatis putaremus nos habere tabidam, non dixit (Psalmus), tabescere me fecisti; ne secundum carnem intellegerimus: sed ait: Tabescere fecisti sicut araneam animam meam. Nihil enim infirmius anima nostra posita in mediis tentationibus saeculi, in mediis gemitibus et parturitionibus molestiarum; nihil est infirmius donec haereat solidati coelesti, et sit in templo Dei.» – Ebenfalls beachtenswert ist folgender Passus bei Rhabanus Maurus, *De universo*, lib. VIII, c. 4: «Aranea vero humana fragilitatem significat. Unde est illud psalmo: Et tabescere fecisti, sicut araneam animam meam. Aranea vero corpus habet tenue, in terra non habitat, sed per loca altiora tela quasdam tenuissima viscerum digestione contexit: sicut et a quibusdam vermibus sericum dicitur exfiliari. Huic ergo exiguo corporculo recte conversi et afflicti anima comparatur, quae longis observationibus vigiliisque fatigatur, terrena deserens, subtilissimas operationes virtutum di vino timore vivificatas efficit.»

Ich bin überzeugt, daß es nicht sehr schwierig wäre, zahlreiche weitere verschiedenartige Zeugnisse zu finden. Ich finde z.B. die Erklärung, die Erasmus für das Sprichwort «Arenearum tela texere» durchaus faszinierend:

«Est in re frivola, nulliusque frugis infinitum atque anxium capere laborem ... Unde et apud Diogenem Laertium in vita Zenonis, philosophus quidam rationes dialecticas, arenearum textis similes esse dicebat, quae operosum quiddam atque exactum prae se ferant, tamen nugatorie sint atque imbecilles. Et aliis quispiam leges arenearum textis comparabat, quae cum a magnis avibus facile discinderentur, muscas duntaxat irritarent» (*Desiderii Erasmi Adagia*, Chil. I, cent. IV, Prov. LXVII, *Opera omnia*, ed. J. Clericus, vol. II, Leiden 1703).

Schließlich noch ein anderer Hinweis, vielmehr eine Frage: Wie ist es zu deuten, daß offensichtlich, nach der Erzählung seines Biographen, Spinoza Spinnen gefangen hat und zu seiner Entspannung eigentliche Spinnenkämpfe organisiert hat, die ihn derart belustigt haben sollen, daß er laut lachte? (Vgl. dazu: Jean Colerus, *La vie de Baruch de Spinoza* (1706), in: Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris 1954, 1320).

RUEDI IMBACH

**Andreas Graeser:** *Positionen der Gegenwartsphilosophie. Vom Pragmatismus bis zur Postmoderne*. München: Verlag C.H. Beck, 2002. 287 S. (Beck'sche Reihe 1455). ISBN: 3406475957.

Graeser beschreibt in zwanzig Kapiteln Positionen ausschließlich englisch- und deutschsprachiger Philosophie des 20. Jahrhunderts, vom amerikanischen Pragmatismus bis zur amerikanischen Postmoderne, unter besonderer Berücksichtigung des «*point of no return*» (11; 44) der logischen Sprachanalyse. Vorausgestellt sind ein Vorwort (9f.), eine Vorbemerkung (11–13) und eine Einleitung (14–17), in der der Inhalt jedes der 20 Kapitel auf wenigen Zeilen resümiert wird. Den Text beschließt ein «Rückblick und Ausblick» (232–236), gefolgt von den Anmerkungen, der Literaturliste (277–283) und einem Sachregister (284–287).

Jedes Kapitel umfaßt rund zehn Seiten und skizziert in der Regel den historischen Gang der Diskussion anhand einer Auswahl von Autoren oder Themen. Der Verzicht auf andere habe «im Zweifelsfall weniger mit Platzgründen zu tun als damit, daß es sich um vergleichsweise ephemere Phänomene handelt oder um Gebilde, die den Keim des Ungenügens allzu deutlich erkennen lassen und auch sonst nicht nach vorn weisen» (9). Substantielle Kritik habe Graeser an anderer Stelle geübt. Damit sind wohl «Apel und seine Schüler» gemeint (235, Fn. 10). Weil sie zu schwierig sind und den Rahmen gesprengt hätten, fehlen spezielle Themen der Wissenschaftstheorie oder die Semantik möglicher Welten. Generell wird «auf die Darstellung größerer Zusammenhänge und weiterer Hintergründe» verzichtet (9).

Graesers Blick auf das letzte Jahrhundert skizziert Wegstrecken, auf denen sich Entdeckungen, Versuchungen, sogar Angriffe und vor allem Wenden ereigneten. Um einen Überblick zu geben, was konkret in dem Buch beschrie-

ben wird – und was nicht –, seien die Kapitel kurz anhand ihres Personals vorgestellt:

Die Pragmatisten öffnen die Klammer des Buches, die ihr gegenwärtiger «Anwalt» Rorty im Postmoderne-Kapitel 18 schließt (S.18). «Die pragmatistische Wende» (Kap. 1) ist eine kommentierende Darstellung der Philosophie von William James (unter Erwähnung von Peirce und Dewey), so wie «Die sprachliche Wende» (Kap. 2) eine von Frege ist (unter Erwähnung von Russell, Ryle und Quine) und, zusammen mit den zwei Folgekapiteln, den genannten *point of no return* beschreibt. Kapitel 3, «Wege der Begriffsanalyse», skizziert die Entfaltung der «sprachlichen Wende» bei Russell und Moore. «Auf der Suche nach der Bedeutung» ist man in Kapitel 4 (Skizze der Problematik mit Bezug zu Frege, Grice, Quine und Austin) und in Kapitel 10 (von Grice über Strawson, Searle und Ruth Millikan zu Schiffer). Nicht alle Wanderungen verliefen gefahrlos. Es drohten die «Flucht in die Metaethik» (Kap. 5: Von der Möglichkeit einer Moraltheorie angesichts des logischen Empirismus; von Ayer über Stevenson, Hare, Geach und Searle zu McDowell), die «Versuchungen des Anti-Realismus» (Kap. 11: Von Dummett über Putnam und Goodman zu Abel und Lenk), oder gar die «Attacken des Post-Modernismus» (Kap. 18: Rorty) und «Eine Attacke des Feminismus» (Kap. 17: Von Carol Gilligan zu Harry Frankfurt (sic!). Weitere feministische Fragestellungen werden ebensowenig erwähnt wie die Entwicklung der Geschlechterforschung. Nicht nur in diesem Kapitel endet zumindest die «nach vorn» weisende Gegenwart bereits in den 80er Jahren oder noch früher, und Literaturhinweise auf die einschlägigen aktuellen Diskussionen fehlen. Dies Schicksal teilt die «Rückkehr der Leib/Seele-Problematik» (Kap. 13: Von Ryle über Putnam sowie Popper/Eccles zu Kim, zur Qualia-Diskussion und Nagel, und zu Strawson und Davidsons anomalem Monismus) oder «Die Entdeckung der Intentionalität» (Kap. 6: Von Brentano zu Husserl), wobei hier in zehn Zeilen noch die relativ aktuellen Bemühungen Searles erwähnt sind, «die Sache als biologisches Phänomen begreiflich zu machen» (80).

Die auffällig vielen «Wenden» weisen im Resultat eher nach vorne als zurück oder gar in einen Zyklus und stellen den Fortschritt nicht in Frage, sondern sicher. Graeser schätzt den *linguistic turn* als unhintergehbar ein, m.E. zu Recht. Fraglich bleibt, ob die sprachanalytische Wende als einzige das Prädikat «point of no return» verdient. Durch den Untertitel angeregt, erwartete ich gespannt, wie ein anderer großer Umbruch, der *pragmatic turn* in der Sprachphilosophie, von enormer Wirkmächtigkeit in diversen Disziplinen und m.E. ebenfalls irreversibel, mit dem amerikanischen Pragmatismus in Beziehung gesetzt wird. Doch der *pragmatic turn* kommt bei Graeser nicht vor. Im Buch folgen auf die pragmatistische und die sprachanalytische Wende später eine hermeneutische (Kap. 7: Von Dilthey über Heidegger und Gadamer zu Charles Taylor), eine kritische (Kap. 8: Von Horkheimer zu Habermas), eine kritizistische (Kap. 9: Von Popper zu Albert) und eine praktische (Kap. 16: Von Singer über Nagel, Frankfurt und Ch. Taylor zu Harman und Bratman). Die pragmatische Wende findet sich darin ebensowenig wie in den weiteren Kapiteln, in denen ausgelotet werden: die «Dimensionen der politischen Philosophie»

(Kap. 15: Von Rawls zu Hampshire) in den USA, die «Philosophie der Wissenschaft(en)» (Kap. 12: Von Problemen des Empirismus und des Subsumtionsmodells zu Kuhn), «Verstehen und Interpretieren» (Kap. 14: Davidson), «Philosophie der Kunst» (Kap. 19: Von Weitz, Sibley, Hampshire und der Supervenienz-Problematik über Kutschera, Ingarden und Margolis zu Danto) und «Person und Selbst» (Kap. 20: Von Strawson über Lynn Rudder Baker zu Peter Singer u.a.).

Zumindest ein Angelpunkt der pragmatischen Wende wird erwähnt in Kapitel «4. Auf der Suche nach der Bedeutung [1]», das mit einer kurzen Besprechung von Austins «How to do things with words» (Harvard University Press, 1955), dem Auftakt der Sprechakttheorie, endet. Von den zentralen Begriffen des Performativen, Illokutionären oder Perlokutionären ist allerdings nicht die Rede, sondern nur von der «Kraft», die, so Graeser, der Äußerung eignet, wie die Bedeutung den Worten (62f.). Die von Austin wörtlich als Revolution erlebte Wende (a.a.O., S. 3), die dazu führte, gerade diese Trennung aufzuheben und Pragmatik nicht nur als Ergänzung der Semantik zu verstehen, sondern als Bedeutung mit konstituierend, kommt auch im folgenden nicht mehr in den Blick. Der zweite Teil der «Suche nach der Bedeutung» ist auf das rationalistische Grice'sche Programm einer Reduktion von Semantischem auf Intentionales beschränkt (15). Die Ignoranz der pragmatischen Wende lässt den Schluß zu, daß sie aus Graesers Sicht einen Holzweg darstellt – oder «sonst nicht nach vorne» weist.

Dasselbe gilt offenbar für die Phänomenologie. Eines eigenen Kapitels nicht wert, kommen im Rahmen der «Entdeckung der Intentionalität» (Kap. 6) immerhin Brentano und Husserl zur Sprache. Leider bricht die Darstellung an der «transzendentalen Wende» Husserls mit vernichtendem Urteil ab (80), so daß die wirkungsmächtige Problematik der Intersubjektivität (Schütz, Mead, et al.), seit der fünften Cartesianischen Meditation im Vordergrund, unerwähnt bleibt. Nur in der Hermeneutik eines Heidegger schien die Phänomenologie noch ein wenig weiter zu leben (83f.). Die Erwähnung von Sartre oder Merleau-Ponty darf von Graesers Buch nicht erwartet werden. Die Literaturliste führt ausschließlich Werke deutsch- oder englischsprachigen Ursprungs an.

Dem Vorwort zufolge geht das Buch auf einführende Vorlesungen zurück, die «für das Fach Philosophie als akademische Disziplin» werben sollten (9f.). In der Vorbemerkung (11–13) legt Graeser den Statuswandel der Philosophie dar. Noch vor hundert Jahren breit in der Gesellschaft diskutiert, sei sie seit dem Aufkommen der modernen Logik und der «sog. analytischen Methode» zu einer «unzugänglichen» und «technikalisch anmutenden Angelegenheit» geworden (11). Dies sei jedoch keine notwendige Folge des Strebens nach Klarheit, «der Hauch des Scholastischen» schwinde «im Lichte pragmatistischer Reflexion» (234). Als Blockierer dieser Entwicklung werden «das geisteswissenschaftliche Verständnis der Philosophie», die «Anti-Amerikanismen der sog. 68er» und deren «(neo)marxistische Orientierung» ausgemacht (12), sowie «isolierende Tendenzen» «im deutschsprachigen Raum», die zu einem «peniblen Provinzialismus» geführt hätten. Als Gegenrezept schlägt Graeser vor, «daß man den jeweils verfeindeten Positionen möglichst unbefangen begegnet» (13).

Im Buch fehlt jegliche Begegnung mit irgendeiner philosophischen Strömung in der nicht englisch- oder deutschsprachigen *terra incognita*. Ein Grund dafür wird nicht angegeben; Indizien enthält der «Rückblick und Ausblick». Dort findet sich einerseits in Fußnote 8 ein Verweis auf Danto, der Graeser aufgrund seines Sartre-Buchs anscheinend als Frankreich-Experte gilt und im Besitz einer Erklärung dafür scheint, warum Frankreich vermutlich nicht an der Herausbildung eines «gemeinsamen Problembewußtseins» aller Philosophen und Philosophiehistoriker teilnehmen wird. Dabei habe doch die analytische Haltung ihre anfänglichen Dogmatismen abgelegt, und sogar «Vertreter geisteswissenschaftlicher Orientierungen» begännen, sie als «stilistische Option» zu verstehen und schätzen zu lernen» (235). Andererseits nimmt Graeser an, daß im Vorwurf eines «Kulturkampfs» an die Adresse der Philosophie eine Gefahr für die akademische Disziplin bestehe (232). Es scheint also, als wolle er einen einseitigen Frieden diktieren, um den Preis des Totschweigens geistes-, kultur- oder sozialwissenschaftlich inspirierter Philosophie (wie sie in Frankreich traditionell dominiert), und um den Preis eines Boykotts nicht anglo- oder germanophoner Positionen überhaupt.

Am Ende des Buches wird deutlich, worin die zu vollziehende Wende besteht, die in den USA längst Trend ist: Sie erfolgt von der analytischen Philosophie zum amerikanischen Pragmatismus. Schwer zu motivieren ist sie nicht angesichts der Peirce'schen Forderung einer «Methode der Erreichung eines höheren Klarheitsgrades des Denkens als die ‚Deutlichkeit‘ der Logiker» (Selected Philosophical Writings Bd. I, S. 127)» (22). Auch die Metaphysik-Kritik ist beiden Richtungen gemein (19), doch die abstrakten analytischen Begriffsdefinitionen werden mit Skepsis betrachtet und durch die Frage ersetzt, welchen Unterschied die Begriffe in der Praxis machen (21f.; 25f.). In seiner «Essenz» sei der Pragmatismus eine Umkehrung der seit Aristoteles bestehenden Annahme einer Priorität des Theoretischen vor dem Praktischen (29).

Graeser schließt mit der Losung, produktive Philosophie bestehe ausschließlich darin, «Klarheit in unsere begrifflichen Vorstellungen zu bringen» (236). Vielleicht hält er deshalb für wichtig zu betonen, wie «durch und durch undogmatisch» dies Unterfangen sei (236), weil er im selben Atemzug alle, die noch anderes von Philosophie erwarten, an die Psychologie überweist (Fn. 11).

Das Buch ist insofern nicht einem Publikum ohne breite philosophische Vorkenntnisse zu empfehlen, als es seine eigene Beschränkung auf Philosophie englischer und deutscher Sprache nicht kenntlich macht und daher ein einseitiges Bild der Gegenwartsphilosophie vermittelt. Zu den dargestellten Positionen erhält man einen ersten Zugang, jedoch ohne Referenzen zur aktuellen Diskussionslage. Zu empfehlen ist das Buch allen, die sich in kritischer Weise mit zeitgenössischer Geschichtsschreibung befassen und die dazu Analysematerial suchen.

MICHAEL GRONEBERG

**Norman M. Ford:** *The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth.* Oxford: Blackwell 2002. 272 S. ISBN: 0631-23492-6.

Der Titel des Buches markiert eine zentrale Thematik der gegenwärtigen bioethischen Diskussion. Da der Autor (Direktor des Caroline Chisholm Center for Health Ethics in Melbourne, Australien) schon mit seinem früheren (eine ähnliche Thematik behandelnden) vorzüglichen Buch *When did I begin?* (Cambridge 1988) bekannt wurde, war man natürlich auf diese Neuerscheinung gespannt.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: *I. Foundations, II. Ethical Issues.* In *Teil I* befaßt sich Ford zunächst mit dem Personbegriff (1. Morality for Persons). Daß er sich dabei auch mit seinem Landsmann Peter Singer auseinandersetzt, liegt nahe, so etwa mit dessen Ausage «modern medical practice has become incompatible with belief in the equal value of all human life» (3). Ford kritisiert zunächst den Utilitarismus (den er freilich vor allem aus Singers Perspektive beurteilt) und zeitgenössische Personkonzepte (bei Singer, Warren, Tooley, Glannon). Seine eigene Position erläutert er in zweierlei Weise. Der «subject-centered approach» geht aus von der «awareness of ourselves as morally responsible agents within our subjectivity» (11). Daraus folgt: «Lack of respect for one's own or another's conscience is lack of respect for the person». Der «human-nature approach» betont die leib-seelische Einheit des Menschen. Als solcher sucht der Mensch nach Glück. Daraus ergibt sich (14): «Respect for the essential requirements and purposes of integral human nature is also respect for the person.» Aus diesem Ansatz ergibt sich (15): «For theists who admit a human person is animated by an immaterial life principle, there would be good reasons to hold that a human person begins as soon as the human individual is formed.» Somit zählen auch Föten als «natural persons». Im Abschnitt 1.4 «Survival of Traditional Morality» gibt Ford eine Kurzdarstellung seiner eigenen ethischen Position, die der traditionellen Moraltheologie entspricht, wobei dann die Erläuterung traditioneller Kategorien sowie auch die Kritik an anderen Positionen (Proportionalismus) jeweils etwas kurz geraten.

Kapitel 2 (Life, Health, Ethics and the Bible) skizziert die biblische Einstellung zum Leben als Gabe, zum Tod und zum Leben danach. Die Bibel biete keine bioethischen Lösungen, aber «an optimistic view of the meaning of human life» (39). Kapitel 3 entwickelt «Ethical Principles for Healthcare». Es geht um Respekt vor dem Menschleben, um «Reasonable Care of Health and Life» und die Lösung von Dilemmata mit Hilfe des Prinzips der Doppelwirkung, schließlich auch um «informed consent». Ford thematisiert auch Pluralismus und Dissens in westlichen Demokratien, bemerkt aber (50): «But this does not imply that ethical values held by religious people are purely religious values that can only be derived from a religious source like the Bible or that such values are relevant to believers alone.»

*Teil II* enthält die Kapitel: 4. The Human Embryo; 5. The Pregnant Woman and her Fetus; 6. Infertility and Reproductive Technology; 7. Prenatal Screening and Diagnosis; 8. The Fetus; 9. The Newborn. Im Kapitel 4 über den Embryo informiert Ford zunächst über die möglichen Ziele von Embryonenfor-

schung. Auf diese Weise bekommt der Leser zunächst eine solide Sachinformation. Ford sieht den Embryo noch nicht als Person, sondern als potentielle Person. Aus der Möglichkeit von Chimärenbildungen (etwa aus Embryonen von Schafen unterschiedlicher Farbe) folgert er (66): «This implies purposeful development occurs *between* cells, but not *within* an ongoing multicellular ontological individual from the two-cell stage.» Mit der Bildung des Primitivstreifens habe der Embryo das Potential zur kontinuierlichen Entwicklung als ein und dasselbe Individuum (67). Statt als Entwicklung eines menschlichen Individuums interpretiere man den Prozeß besser «as cell multi-plication and differentiation to form an human individual and the placenta». Statt von einem Präembryo möchte er lieber von einem Proembryo sprechen. Das bei diesem gegebene Potential begründet für Ford aber dennoch eine Pflicht absoluten Respekts gegenüber dem Embryo. Aus diesem Grund lehnt er auch verbrauchende Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik ab.

Kapitel 5 behandelt «The pregnant woman and her fetus». Ford betont die Notwendigkeit verschiedener Formen der Unterstützung der Schwangeren, referiert über embryonische und fötale Morbidität und Mortalität, Abtreibungsmethoden, über die Frage abortiver Wirkungen von Kontrazeptiva, über Anenzephalie und diskutiert Argumente Pro und Contra.

Kapitel 6 handelt über Unfruchtbarkeit und künstliche Reproduktion, Kapitel 7 über pränatales Screening und pränatale Diagnose. Die genetischen Risiken und die Indikationen für diese Maßnahmen werden diskutiert, wobei die Feststellung bemerkenswert ist (123), die Wahrnehmung dieser Risiken basiere «on a sociocultural, rather than a medical, definition of risk and this creates anxiety». Da Angst und Sorge während der Schwangerschaft aber selbst das Kind schädigen könnten (etwa Untergewicht), sei die Diagnose auch ggf. in dessen Interesse. Allerdings werde hier bei der Beratung den Erfordernissen eines «informed consent» nicht immer Genüge getan. Auch die Emotionen würden nicht immer richtig eingeordnet (135): «A couple's grief for the child they desired is not to be mistaken for grief for the child they will have.» Im übrigen gilt (143): «Prenatal screening and diagnosis may be ethical, but attention still needs to be given to how the prevention of disease may be achieved sensitively and without hurting people who are disabled.» In den letzten beiden Kapiteln geht es um den Fötus und das Neugeborene als Patienten, etwa um mögliche fötale Therapie, um fötales Gewebe, um die Frage des Sterbenlassens bei schwer geschädigten Kindern und Transplantationen.

Ford bietet zunächst in allen Kapiteln eine solide Sachinformation über die medizinischen Fakten und die ethisch relevanten Aspekte. Man merkt hier die Zielsetzung eines Lehrbuchs für solche, die an Fragen «Ethics from Conception to Birth» beruflich oder privat interessiert sind. Die ethischen Bewertungen basieren auf der derzeitigen gesamtkirchlichen Position, die nicht weiter hinterfragt wird. So werden etwa die Probleme der unterschiedlichen Interpretationen des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung oder der Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen nicht behandelt. Das genannte Prinzip wird schlicht bestimmten Wertungen zugrundegelegt. Andere Positionen werden kurz skizziert, aber nicht ausführlich diskutiert. Insofern bietet das

Buch für einen Theologiestudierenden nützliche, aber nicht ausreichende Information. Fords erwähntes früheres Buch (das eher Monographie-Charakter hat) böte beispielsweise eine entsprechende Ergänzung, wie sie schließlich auch in einer Vorlesung geschehen kann. Dieses neue Buch ist offensichtlich primär als Basislehrbuch für einen anderen Adressatenkreis geschrieben (im Vorwort [XIIf.] sind u.a. Ärzte, Pflegepersonal, Hebammen, Journalisten, Klinikseelsorger, aber auch Moralphilosophen und -theologen) genannt. Hervorzuheben ist die sachliche, unprätentiöse Weise, in der Ford die geltende Lehre darlegt, ohne die missionarische und/oder rechthaberische Attitüde, die man in anderen Publikationen solcher Art bisweilen finden kann. Als erste Basisinformation eignet sich das Buch jedenfalls vorzüglich.

WERNER WOLBERT

**Saskia Wendel:** *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung.* Regensburg: Friedrich Pustet 2002. 344 S. (ratio fidei, Bd. 15). ISBN: 3-7917-1824-X.

Das Subjektdenken ist massiv in Verruf geraten. Wer gegenwärtig noch einen Subjektgedanken vertritt, wer gar in subjektphilosophischen Kategorien denkt, der handelt sich den Vorwurf des Idealismus und der Marginalisierung von Alterität ein oder setzt sich gar dem Verdacht aus, im Banne instrumenteller Vernunft eine Metaphysik der Gewalt und Herrschaft vorzulegen. Folgerichtig haben poststrukturalistische wie postmoderne Denker den Subjektgedanken dekonstruiert. Aber auch etwa das in jüdischen Traditionen verwurzelte Philosophieren eines Emmanuel Levinas deutet den Gedanken des Subjekts um als ein in der Stellvertretung für den Anderen, als dessen Geisel konstituiertes Ich. Angesichts dieser massiven Anfragen noch eine Subjekttheorie vorzulegen, verlangt nicht nur triftige Begründungen, sondern zugleich auch die überzeugende Widerlegung subjektkritischer Anfragen.

Diesem anspruchsvollen Unternehmen stellt sich die als Hochschuldozentin für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie an der Universität Münster tätige Saskia Wendel in ihrer jüngst veröffentlichten Habilitationschrift. Geprägt vom transzendentalen Denken Klaus Müllers, Thomas Pröppers und Hansjürgen Verweyens, geht es ihr in Motivation und Methode in einer gewissen Anlehnung an Maurice Merleau-Ponty um eine Zusammenführung von Phänomenologie und Transzentalphilosophie, die diese als strenge Wissenschaft mit Zeit, Geschichte und Welt verbindet (286). Wendel zielt auf eine Wiedergewinnung des Subjektbegriffs durch die Revitalisierung derjenigen Faktoren wie Affektivität, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit und Anerkennung der Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Anderen, die – wie sie kritisch vermerkt – in den «traditionellen Formulierungen des Subjektgedankens marginalisiert oder gar explizit ausgeschlossen» (13) worden seien. Dies will sie durch Rekurs auf Wurzeln des neuzeitlichen Subjektgedankens erreichen, die sie in der mittelalterlichen Mystik ausmacht. Denn in dem Subjektdenken der Mystik werde mit den Elementen der Affektivität, der Geschichte und der Wahrung von radikaler Andersheit in der *unio mystica* ein

Subjektdenken artikuliert, das allen Selbstverabsolutierungstendenzen innerhalb des neuzeitlichen Subjektdenkens zutiefst widerspreche. Vor diesem Hintergrund will sie dann den Entwurf eines «Subjektgedankens am Leitfaden des Leibes» skizzieren (13).

Die im Kapitel 1 (16–48) durchgeführte terminologische Klärung arbeitet dabei zunächst einen philosophischen Begriff der Mystik heraus, der in ihr eine besondere Form der Erkenntnis sieht. Diese Erkenntnis liefert im Modus der Intuition eine vorreflexive Gewißheit in Form des «präreflexiven Mit-sich-Vertrautseins» (44) als Möglichkeitsbedingung und Vollzug von Subjektivität.

Diesem Subjektivitätsbegriff geht im Anschluß an die affirmative Erörterung der Frage nach einer Subjektivität im Mittelalter (44–49) Kapitel 2 insfern nach, als es multiperspektivisch Recht und Grenzen der Kritik am neuzeitlichen Subjektbegriff auslotet (49–89). Was die Autorin dabei in ebenso konzisen wie präzisen Überlegungen zu Adorno, zu Heidegger, zu postmodernen Denkern, aber auch zur feministischen Subjektkritik ausführt, ist hier in seinem Gedankenreichtum nicht im einzelnen zu referieren. Ihr kommt es darauf an zu zeigen, daß diese Kritik berechtigterweise mit einem hypertrophen Subjektverständnis ein inzwischen «längst überholtes» (85) Konzept zurückweist. Wo aber, so die These, Subjektivität und Selbstbewußtsein nicht im Sinne eines Reflexionsmodells und auch nicht in den erkenntnistheoretischen Reduktionen des kantischen Vernunftbegriffs, sondern im Sinne des «präreflexiven Mit-sich-vertrautseins» (85) als Grund einer egologischen Bewußtseinstheorie konzipiert würden, dort liefe die Subjektkritik ins Leere.

Folgerichtig begibt sich Wendel in Kapitel 3 (90–242) auf die Suche nach Spuren von Subjektivität in der deutschen Mystik. Gerade wegen der intendierten Rückgewinnung von Sinnlichkeit und Leiblichkeit setzt sie sich anhand von Gertrud von Helfta, Mechthild von Hackeborn und Mechthild von Magdeburg mit der affektiven Mystik auseinander. Wird dabei die Subjektivität als Möglichkeitsbedingung des mystischen Weges zu Gott insbesondere in (durchaus auch erotisch konnotierter) Minne und Passion herausgearbeitet (93–131), so gehen die folgenden Ausführungen den Anbahnungen der Subjektivität in der spekulativen Dominikanermystik und deren Lehre vom Seelengrund und der Gottesgeburt in der Seele nach. Dabei widmet Wendel der Bedeutung Meister Eckarts für eine Vermittlung von Unbedingtheit und Bedingtheit, von Allgemeinheit und Besonderheit durch den Gedanken des Bildes besondere Aufmerksamkeit (174–221). Denn insbesondere hierin sieht sie eine der wohl entscheidenden Anschlußmöglichkeiten für die anvisierte Reformulierung des Subjektgedankens, die sie schließlich in Kapitel 4 (243–315) durchführt.

Es ist der von Fichte her insbesondere über Verwegen in die gegenwärtige Subjektphilosophie eingegangene Bildbegriff, der einerseits Unbedingtheit und Bedingtheit im Subjekt sichern und andererseits das kategoriale Gefüge einer «korrelationalen Univozität» (299) in der streng reziproken Anerkennung von Ich und Anderem wahren soll. Zugleich aber entwickelt sie im Rückgriff auf die Phänomenologie Edith Steins und Edmund Husserls eine Unterscheidung von Leib und Körper und spricht dem Leib als Möglichkeitsbedingung des «Zur-Welt-seins» eine konstituierende und dem gemäß auch «transzendentale

Funktion» zu (286). Aus diesem transzentalen wie phänomenologischen Zugang gewinnt die Autorin nun endlich den Begriff des inkarnierten Subjekts (283–291), durch den sie die Unverzichtbarkeit eines Subjektbegriffs unter Beweis stellen will, ohne den subjektkritischen Einwürfen zu unterliegen. Ohne ein Subjektsein, ohne die «Erste-Person-Perspektive» (295), so Wendel, lasse sich weder eine Beziehung zwischen Ich und Anderen, weder die Würdigung des Anderen noch eine Ich-Identität denken.

So sehr freilich die Autorin in Überwindung substanzontologischer Reduktionen herauszuarbeiten versucht, daß die Identität «nicht identisch» ist mit einem unveränderlichen Wesenskern oder einer inhaltlich bestimmten Seelen-Substanz (308), so bleiben ihre Ausführungen nicht frei von problematischen Zügen. Sie stellt die Identität des «ich bin» in dessen Subjektivität als eine formale unbedingte Identität heraus, die erst in Interaktion und Geschichte material bestimmt und entfaltet wird. Das Ich bildet als Person, nicht aber als Subjekt, in einem Verhältnis reziproker Anerkennung seine Identität aus, obwohl die Subjektivität Möglichkeitsbedingung einer solchen personalen Identitätsbildung ist. Dieses Subjekt «muß vielmehr seine Identität, die ihm als Subjekt schon gegeben ist, immer neu gestalten und modellieren.» Mehr noch: diese Subjektivität kann «niemals gänzlich verlustig gehen oder in seiner Identität völlig gebrochen werden» (307). Wie sie aber mit dieser Marginalisierung von Nichtidentität und Leiden, wie sie also mit diesen unverkennbar idealistischen Tendenzen ihrem eigenen Anspruch einer Reformulierung des Subjektgedankens unter dem Anspruch von Geschichte und Gesellschaft entsprechen will, bleibt unklar.

Insgesamt jedoch stellt dieses Werk einen beeindruckenden, weiterführenden Beitrag zur subjekttheoretischen Diskussion dar, das auch noch dort weitgefächerte und tiefgreifende Einsichten vermittelt, wo man ihm schließlich doch nicht mehr vorbehaltlos zustimmen kann. Das Buch liest sich in weiten Teilen flüssig, gelegentlich geradezu spannend. Abgesehen von einigen Rechtschreib- oder Zeichensetzungsfehlern (85; 257) ist es auch formal gelungen, auch wenn trotz des fein gegliederten Inhaltsverzeichnisses ein Register sinnvoll gewesen wäre.

BERNHARD GRÜMME

**Edmund Arens/Jürgen Mittelstrass/Helmut Peukert/Markus Ries:** *Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung.* Luzern: Edition Exodus 2002. 110 S. ISBN: 3-905577-59-3

Das schmale, aber anregende Büchlein geht auf ein Symposium zurück, das 2001 unter dem Titel «Zur Zukunft universitärer Bildung» an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern stattfand.

Helmut Peukert geht in seinem Beitrag «Die Logik transformatorischer Lernprozesse und die Zukunft von Bildung» der Frage nach, ob die aktuellen globalen Herausforderungen die menschliche Verarbeitungskapazität hoffnungslos überfordern oder ob die Hoffnung auf eine «Erziehung des Menschen-geschlechts» (J.G. Herder) in modifizierter Form auch heutige Bildungspolitik

motivieren kann. Im Vertrauen auf unausgeschöpfte Potenziale einer kritischen Tradition rekonstruiert Peukert zunächst Genese und Transformationen des neuzeitlichen Bildungsprojektes, das in zunehmendem Maße durch das Zusammenspiel von modernen Wissenschaften und kapitalistischer Marktwirtschaft dynamisiert und in die heutigen Aporien getrieben worden ist. Die Zukunft universitärer Bildung sieht Peukert in der Ermöglichung von transformatorischen Lernprozessen, die sich von einem additiven Lernen dadurch unterscheiden, daß es hier um Bewußtseinsbildung im radikalen Sinn des Wortes geht: «Das Bewußtsein selbst entsteht darin neu und muß sich neu praktisch und kommunikativ materialisieren» (11). In Abgrenzung zu einer Rationalität, die Bildung unter das fremde Diktat ökonomischer Nachfrage stellt, formuliert Peukert abschließend einen kategorischen Imperativ, den eine künftige Bildungspolitik zu beherzigen habe: «Handle so, daß du versuchst, im eigenen produktiven Handeln anderen zu eigenständiger, kreativer Entfaltung zu verhelfen und so eine gemeinsame kommunikative Welt aufzubauen, in der Regeln für das Zusammenleben aller gefunden und dadurch Lebensmöglichkeiten für alle unter einer transformationsfähigen demokratischen ‹Verfaßtheit› der Gesellschaft erschlossen und gesichert werden können» (30).

Unter dem Titel «Virtuelle Bildung? Bemerkungen zur Zukunft des Prinzips Bildung durch Wissenschaft» analysiert Jürgen Mittelstrass die Gefährdungen der Wissens- und Informationsgesellschaft, in der die Differenz zwischen Wissen und Information unterzugehen droht: «Abbild der Informationswelt ist damit strenggenommen auch eine Meinungswelt, keine Wissenswelt» (37). Wo Wissen zur Ware verkommt und wissenschaftliche Nachdenklichkeit dem Wissensmanagement weicht, gerät eine an Identitätsfindung und Orientierung verpflichtete Bildung, die ebenso sehr ein Können wie ein Wissen ist, aus dem Blick. Im Rückgriff auf den idealistischen Bildungsbegriff plädiert Mittelstrass für Bildung als Lebensform: «Bildung ist *Selbstbildung*. Sie kann nicht gelehrt, sie muß erworben werden. Das Erwerben-Können zu lernen, sollte allerdings ein wesentliches Ziel auch der Lehre sein» (46f.).

Markus Ries untersucht aus historischer Perspektive die «Hochschulbildung im 20. Jahrhundert. Von der Bürgerlichen Eliteoption zum Produktionsfaktor». Er unterteilt den von ihm ins Auge gefaßten Zeitraum in drei Epochen, die er mit den Stichworten «Elitebildung», «Wachstum» und «Ökonomisierung» charakterisiert.

Die letzten beiden Beiträge des Sammelbandes stammen vom Luzerner Fundamentaltheologen Edmund Arens. Die These des ersten findet sich gleich im Titel: «Bildung braucht Verständigung». Nach Arens sollte ein integratives Verständnis von Bildung, das er in Abgrenzung zu einem businessnahen Markt-Modell von Universität profiliert, vier Dimensionen umfassen: Es muß Bildung 1. als philosophische Leitidee wahrnehmen und würdigen (Schleiermacher: «selbst werdend Welt zugleich zu bilden»), 2. als pädagogische Zielsetzung begreifen 3. institutionelle und organisatorische Fragen einbeziehen und 4. die gesellschaftlichen und politischen Implikationen bedenken. Das diese Dimensionen zusammenknüpfende Band sieht Arens in einer kommunikati-

ven Kompetenz, die zugleich zu wissenschaftlichem Diskurs *und* zu Wissenschaftskritik befähigt.

Der zweite Beitrag von *Arens* ist dem «Beitrag der Theologie zur universitären Bildung» gewidmet. Arens beschreibt zunächst zwei gegenläufige Tendenzen universitärer Theologie: einerseits einen Trend zur «Verreligionswissenschaftlichung», andererseits eine Neigung zur «Verbinnenkirchlichung». Während die erste Tendenz eine Selbstauflösung der Theologie initiiert, fördert die zweite die Marginalisierung (und Abschaffung) der Theologie als universitäre Disziplin, indem sie sich in Gestalt eines ekklesiozentrisch konzipierten Kommunitarismus von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit abschottet. Demgegenüber wirbt Arens für eine Theologie, die sich als öffentliche Angelegenheit versteht und die ihre Potentiale und Perspektiven – als Dienst an der Universalität der Universität – im wissenschaftlich-universitären Diskurs einzubringen versucht. Ihre unverzichtbare Aufgabe nimmt die Theologie nach Arens dann wahr, wenn sie als Anwältin einer unrestringierten Rationalität von ihrer Erfahrungstradition und der lebendigen Praxis einer bestimmten Religion her spricht und von deren Wahrheitsanspruch gerade nicht abstrahiert. In dem Theologie in kritisch-geschichtlicher Erinnerung die Frage nach dem letzten Grund und dem letzten Ziel menschlicher Existenz wachhält, kann sie der Selbstaniversalisierung der Universität dienen.

Gemeinsam ist den Autoren dieses Bandes, daß sie sich mit großer Deutlichkeit von all jenen abgrenzen, die sich die Universität von morgen als kunden- und marktorientierte Ausbildungsstätte imaginieren. Ob solche Imagination durch bildungspolitische Imperative unterbrochen und auf «transformatorische Bildungsprozesse» hin orientiert werden kann, darf allerdings bezweifelt werden. So sind es wohl weniger die programmatischen Forderungen dieser Diskussionsbeiträge als ihr nachdenkliches Erschließen von alternativen Bildungsgestalten, die dem entsprechen, was der Titel des Buches verspricht: Geistesgegenwart.

SIMON PENG-KELLER