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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.12.2025

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

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie. A. Graeser (Hg.): Mathematics and Metaphysics in Aristotle, Bern und Stuttgart 1987 (P. Schulthess). – J. G. Fichte: La doctrine de la science nova methodo, ed. par I. Radrizzani, Lausanne 1989 (U.-B. Frei). – Maine de Biran: Œuvres t. III et X-2, Paris 1988 & 1989 (B. Baertschi). – I. P. V. Troxler: Blicke in das Wesen des Menschen, Oberwil b. Zug 1989 (R. Söder).

Philosophie im 20. Jahrhundert / Philosophie au 20e siècle. G. van den Bergh: Adornos philosophisches Deuten von Dichtung, Bonn 1989 (G. Schmidlin).

Pädagogische Philosophie / Philosophie pédagogique. F.-P. Hager: Wesen, Freiheit und Bildung des Menschen, Bern und Stuttgart 1989 (G. Hirsch).

Philosophische Anthropologie / Anthropologie philosophique. A. Benk: Skeptische Anthropologie und Ethik, Frankfurt/M. 1987 (M. Herzog).

Rhetorik / Rhétorique. G. K. Mainberger: Rhetorica I. Reden mit Vernunft; Rhetorica II. Spiegelungen des Geistes, Stuttgart-Bad Canstatt 1987 und 1988 (A. Lanfranconi).

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

Andreas Graeser (Hg.): **Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles.** Akten des X. Symposium Aristotelicum Sigriswil, 6.–12. September 1984. Berner Reihe philosophischer Studien, Band 6. Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1987.

«Die Bücher M und N der (aristotelischen) ‹Metaphysik› hatten eine schlechte Presse.»[1] An den verhandelten Themen kann es wohl kaum liegen, denn diese sind äusserst interessant: Wie der Titel des vorliegenden Buches verrät, handelt es sich um metaphysische und mathematische Themen. Genauer: um solche Themen, die beide Gebiete zugleich betreffen. Ob es sich dabei um ein Gebiet oder zwei handelt, ist aber gerade für die Zeitgenossen des Aristoteles fraglich geworden: «Die Mathematik ist den jetzigen Philosophen zur Philosophie geworden», klagt Aristoteles (992a33f). Man sieht schon daraus, dass Annas' Themenbereichsangabe, M und N seien «Philosophie der Mathematik»[2], sehr interpretationsbedürftig ist. In M

1 Julia Annas, in: Aristotle's Metaphysics. Books M and N. Translated with Introduction and Notes by J. Annas (Clarendon Aristotle Series), Oxford 1976, p. 1.
2 Ib.

und N geht es um das Sein der «mathematika», um die Ideenlehre Platons und um deren allfällige spätere Entwicklung zur Idealzahlenlehre in der ungeschriebenen Lehre Platons einerseits und in der Theorie der Akademiker Speusipp und Xenokrates andererseits; weiter geht es um die Frage nach den Archai, Prinzipien in Mathematik (woraus entstehen Zahlen? was sind die Prinzipien der Erzeugung der Zahl?) und Ontologie: die Bücher M und N sind «die längste und an Einzelheiten reichste Darstellung der um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Athen diskutierten Ansichten über die Prinzipien der Wirklichkeit» (Szlezak, S. 45). In diesem Zusammenhang geht es aber auch um die theologischen Implikationen der Grundfrage von M, ob es nämlich «neben den sinnlichen Wesen ein unbewegtes und ewiges gibt oder nicht?» (1076a10f). Von M und N meint Günter Patzig, sie bereiteten eine systematischere Theorie des unbewegten Bewegers vor als Buch Lambda (S. 115). Es werden aber neben mathematischen, ontologischen und theologischen auch erkenntnismetaphysische Fragen verhandelt: die aristotelische Lehre von der «Abstraktion» (aphairesis) und die Unterscheidung von aktualem und potentiellem Wissen (1087a15f).

Die schlechte Presse ist wahrscheinlich eher auf die undurchsichtige Gliederung der Bücher M und N sowie auf deren unklares Verhältnis zueinander zurückzuführen. So wird M schon in der Antike, wie Syrian berichtet[3], in Kapitel 1–9 (bis 1086a21) und den Rest aufgespalten, wobei der Rest als Proömium zu N gezogen wird. M 9–10 und N werden seit Jaeger als zur Urmetaphysik, M 1–9 zur Spätmetaphysik gehörig verstanden. Diese Unterteilung und Chronologie kritisierte 1976 Julia Annas, indem sie geltend zu machen versuchte, M und N seien je wohlgeordnet und zwei verschiedene, einander ergänzende Bücher[4]. Ein anderer Hinderungsgrund für eine überwiegend positive Rezeption dieser Bücher dürfte gewesen sein, dass sie vorab polemisch sind und weniger den eigenen Ansatz exponieren. Dieser Grund ist allerdings hinfällig, wenn die Wertung von Julia Annas stimmt, Aristoteles sei «often at his philosophical best when he is being polemical»[5].

Der vorliegende Band enthält zu allen redaktionsgeschichtlichen, literarischen und inhaltlichen Problemkreisen Beiträge, die sogar aufeinander Bezug nehmen bzw. verarbeiten, was in der Sigiswiler Diskussion gesagt worden sein muss[6]. Man kann die Aufsätze auch als Kommentar benützen. Dazu hilft ein Index locorum von Aristoteles und weiteren Auctores Graeci et Latini. Kommentierend erhellt z. B. Janine Bertier die dunkle Passage 1090a2 bis 1091a12 in N, die das Problem, «woher man hinsichtlich der Zahlen die Überzeugung bekommen soll, dass sie sind», behandelt. Zur redaktionellen und literarischen Frage hält Enrico Berti die Unabhängigkeit von N gegenüber M fest und versucht, die Einheit von M als Antwort auf die Aporien 12–15 von ‹Metaphysik› B zu deuten. Den Zusammenhang von N 1 und Lambda 1–3 stellt Christian Rutten in einer stilometrisch-informatischen Analyse her.

Der eher historische Fragenkomplex, was Platon, Speusipp oder Xenokrates bezüglich der Realität der geometrischen Figuren, der Zahl und speziell bezüglich der Theorie der Idealzahlen und der idealen Grössen (Elementarfiguren) gelehrt haben, wird in den Aufsätzen von Jan Mueller, Margherita Isnardi-Parente und Thomas A. Szlezak behandelt. Isnardi etwa kommt dabei zum Schluss, dass die Theorie der idealen Grössen (Figuren) wohl eine Schöpfung der spätantiken Aristoteles-Kommentatoren sei (S. 280). Myles Burnyeat versucht hingegen nicht, die innerakademische Diskussion zu rekonstruieren und den von Aristoteles genannten Thesen Autoren zuzuordnen, sondern geht gleichsam an den Anfang der Debatte zurück mit

3 In Met. 160.6–9.

4 Vgl. zur Struktur und Kritik der entwicklungsgeschichtlichen Thesen Jaegers durch Annas a. a. O., p. 78–88.

5 Ib. p. 77.

6 Z. B. Fussnote 17, S. 291.

dem Bestreben, Platons Äusserungen zur Mathematik in den Gleichnissen der ‹Republik› als Folie für die aristotelische Platonkritik in M und N auszuweisen. Natürlich ist unterschwellig in allen Beiträgen immer auch Aristoteles' Platonkritik im Blick. Gail Fine thematisiert sie explizit: Er erkundet die Kritik an der Ursachenlehre des ‹Phaidon› durch Aristoteles in ‹Metaphysik› A 9 (= teilweise M 5).

Nicht nur von Aristoteles' Kritik, sondern von seinen eigenen Konzepten der Philosophie (der Mathematik) handeln die Beiträge von Günter Patzig, der einen auf den Substanzbegriff fokussierten Überblick über das Buch M gibt, von Mario Mignucci, der das Verhältnis der Zahlenlehre des Aristoteles zu derjenigen Freges diskutiert, und von Jonathan Lear und Julia Annas, die beide auch erkenntnistheoretische Aspekte streifen.

Die Gegenstände der Mathematik und die «Abstraktionslehre» in M 3 sind das Thema des ausgezeichneten und selbstkritischen[7] Aufsatzes von Julia Annas. Nach der gängigen Auffassung haben die mathematischen Gegenstände bei Aristoteles ein abstraktes Sein («ex aphaireseos», sind also nur im abstrahierenden Denken des Mathematikers), wohingegen sie bei Platon durchaus selbständig getrennt existieren. Gegen dieses Vorurteil kämpft Julia Annas an: sie deutet die Aristotelische Behauptung, dass der Mathematiker das Wahrnehmbare nicht als solches, sondern *als* Fläche, Linie etc. untersuche (1077b22, 1078a8f) so, dass die mathematischen Gegenstände zwar keine ousiai sind, gleichwohl aber onta, Seiendes, Eigenschaften, die wahrnehmbaren Substanzen in der Welt zuzuschreiben sind, wenn man von den sinnlich erfassbaren Eigenschaften absieht. Abstraktion heisst in dieser eher realistischen Deutung nicht, «vom Einzelnen in seiner Konkretion auf etwas Allgemeines hinzielend absehen», sondern «in einer zusammengesetzten Einheit etwas weglassen, gezielte Unaufmerksamkeit»: «die breitenlose Länge ist durch eine bewusste Nachlässigkeit erfasst» (S. 135). Der Mathematiker tut dasselbe, wie der Physiker, der etwa Gesicht und Farbe wissenschaftlich betrachtet. Deshalb ist der grosse Gegensatz zu Platon und den Platonikern denn auch darin zu sehen, dass «die Mathematik eine Wissenschaft unter anderen ist; es verhält sich mit ihr genauso wie etwa mit der Medizin oder Physik» (S. 147). Um in die Akademie einzutreten, braucht man also nicht mehr speziell der Mathematik kundig zu sein, und die Zeitgenossen, die Mathematik zur Philosophie machen, sind ebenso im Unrecht.

Jonathan Lears Aufsatz gibt interessante Interpretationen von Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik anhand des Schlusspassus von M 10, gemäss dem «episteme» doppelt, aktual oder potentiell, zu verstehen ist. Damit löse Aristoteles die Aporie auf, auf die er in der ‹Metaphysik› öfters anspiele: Wenn einerseits Wissen Wissen von Allgemeinem ist und andererseits das Seiende nicht Allgemeines ist, sondern «tode ti», wie kann es dann Wissen von Seiendem, also wahres Wissen, geben? Nun bestimmt M 10 das Wissen selbst als ein «tode ti» und auch Wissen von einem «tode ti». Dabei ist wesentlich, dass der Erkenntnisprozess, die Aktualisierung, nicht zwei Formen haben muss – auf Seiten des Objektes und des Subjektes nämlich, sondern dass er als einer, mit einer Form, angesprochen wird (S. 156). Zudem ist «tode ti» nicht identisch mit «partikulär», wie beim frühen Aristoteles, sondern durch die Bestimmungen «eines», «unabhängig, d. h. separabel» und «bestimmt» charakterisiert. In der hylemorphistischen Analyse der späteren Metaphysik ist die substanziale Form ein solches «tode ti»[8]. Wie Joseph Owens versteht auch Lear das «tode ti» als weder partikulär noch universell (S. 160f). Damit ist die Aporie lösbar: Wissen kann, als aktuales, Wissen eines «tode ti» sein, ohne dass es selbst weder allgemein, noch von Allgemeinem, ist. Diese Interpretation scheint allerdings vorauszusetzen, dass M 10 zur späteren Phase der ‹Metaphysik› gerechnet werden muss.

7 Sie kritisiert ihren eigenen Kommentar zu M 3 im Anm. 1 zitierten Werk.
8 1017b21–26; 1042a28–31; 1037b27.

Der vorliegende Band liefert einen ausgezeichneten Diskussions-, Forschungs- und Kommentierungsbeitrag zur Aristotelischen und Akademischen theoretischen Philosophie und zeigt, dass die schlechte Presse der Bücher M und N vielleicht formal, aber durchaus nicht inhaltlich gerechtfertigt ist. Peter Schulthess (Zürich)

J. G. Fichte: **La Doctrine de la Science Nova Methodo** suivie de Essai d'une nouvelle Présentation de la Doctrine de la Science, Tome I: Traduction. Texte présenté, établi, traduit et annoté par Ives Radrizzani. L'Age d'homme, Lausanne 1989.

Il faut pour commencer le souligner: le livre que Ives Radrizzani nous présente est beaucoup plus qu'une «simple traduction» et dépasse de loin toutes les attentes qu'on pourrait nourrir à l'égard d'une telle entreprise. Pour bien des raisons l'intérêt de cet ouvrage ne touche pas le seul public francophone. D'une part parce que la préface apporte des corrections non négligeables aux préfaces des éditions allemandes que ce soit celle du manuscrit de Halle dans la Fichte-Gesamtausgabe ou celle du manuscrit Krause édité par Erich Fuchs (Philosophische Bibliothek Bd. 336), d'autre part parce que le texte lui-même, par la confrontation systématique des deux manuscrits, profite d'un éclairage critique, pour le moment sans équivalent, et indispensable à la compréhension de nombreux passages. L'édition est complétée de notes et d'un index particulièrement détaillé.

Comme on sait, de son vivant, Fichte n'a publié, à part des oeuvres de caractère populaire, que les *Principes de la Doctrine de la Science*, et ceci tout au début de sa carrière. Mais, dès leur sortie, il les jugea inachevés et pendant toute sa vie il s'appliqua à la clarification de son intuition initiale et à l'approfondissement du système qui en résulta tout en perfectionnant constamment sa présentation. *La Doctrine de la Science Nova Methodo* constitue la seconde exposition du système que Fichte professa en chaire, à Iéna, de 1796 à 1799. Son manuscrit à lui semble perdu; ce qui nous est parvenu par contre, ce sont les deux manuscrits d'étudiants mentionnés plus haut. On connaît l'existence de celui de Halle depuis une notice de Fritz Medicus en 1912, l'autre n'a été découvert qu'en 1980. Mais c'est seulement en Italie que cette deuxième version de la Doctrine de la Science, si longtemps tombée dans l'oubli, a trouvé une certaine résonance, grâce, avant tout, à la traduction de Cantoni et à l'ouvrage de Luigi Pareyson datée de 1950. Un des mérites de cette édition sera, sans aucun doute, de favoriser la diffusion de cette oeuvre maîtresse de la production fichtéenne de Iéna, qui est contemporaine du *Fondement du Droit naturel* et du *Système de l'Ethique* auxquels elle se trouve organiquement reliée, puisqu'elle en fournit la condition de possibilité par la déduction de l'intersubjectivité. Et c'est en cela que cette deuxième exposition du système va plus loin que les *Principes*. En effet, contrairement à ce que le titre semble indiquer, la nouveauté ne concerne pas uniquement la forme. Certes, celle-ci a changé: «Dans la présentation actuelle [dit Fichte lui-même], nous partons de l'objet immédiat de la conscience, de la liberté, et nous établissons les conditions de celle-ci. L'action libre est ce qu'il y a de plus important dans notre recherche. Dans la version antérieure [les *Principes*], l'action libre, l'effort et la tendance ne servaient que de principe d'explication des représentations et de l'intelligence, ce qui constituait alors le but principal de la recherche. Dans la version présente, le pratique est immédiatement objet et le théorique est déduit à partir de lui; en outre, dans cette version, c'est la démarche synthétique qui est prédominante, tandis que dans la première, c'était la démarche analytique.» (p. 113) Mais le contenu du système aussi a subi une transformation parce que, «depuis la première exposition du système, le développement des principes a été poussé plus loin» (p. 49). Et ce développement concerne notamment, et donc déjà en 1798 (ou même 1796), la déduction de l'intersubjectivité.

Cette édition montre une fois de plus que la pensée de Fichte n'a pas évolué par grandes étapes comme le suggèrent par exemple les analyses importantes de Martial Gueroult, mais grâce à un perpétuel approfondissement qu'il s'agit de suivre minutieusement pour en déga-

ger tous les enjeux. En répondant aux espoirs suscités par cette traduction, le commentaire, qui paraîtra au tome II, va sûrement jeter une lumière nouvelle sur ce développement crucial de la Doctrine de la Science. Déjà la traduction elle-même nous fournit un travail d'interprétation fort réussi, dans la mesure où elle ne pouvait pas être menée à bien sans que son auteur n'ait pénétré la structure profonde de cette oeuvre capitale, dont, signalons-le pour finir, une traduction espagnole vient de paraître tandis qu'une autre est en préparation aux Etats-Unis.

Urs-Beat Frei (Lucerne)

Maine de Biran: **Mémoire sur la décomposition de la pensée** (Œuvres, t. III); **Dernière philosophie: existence et anthropologie** (Œuvres, t. X-2). Vrin, Paris 1988 & 1989.

L'édition critique des *Œuvres* de Maine de Biran se poursuit par la parution de deux nouveaux volumes. Ceux dont nous rendons compte ici représentent des stades très différents de sa pensée, puisque les textes du tome III ont été rédigés entre 1802 et 1805 et ceux du tome X-2 en 1823 et 1824. (Ont déjà paru les tomes II: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* [1800–1802], V: *Discours à la société médicale de Bergerac* [1807–1810], VI: *Rapports du physique et du moral de l'homme* [1811], VIII: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* [1813–1815] et X-1: *Dernière philosophie: morale et religion* [1818–1823]).

Le tome III, édité par François Azouvi, comprend le *Mémoire sur les rapports de l'Idéologie et des mathématiques*, écrit à la demande de Cabanis, ainsi que les deux rédactions du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, celle qui, rédigée en 1804 a remporté le prix décerné par l'Institut de France – la question posée était: «Comment doit-on décomposer la faculté de penser, et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître?» –, et celle que le philosophe de Bergerac a remaniée une année plus tard. Aucune des deux n'avait été jusqu'ici publiée intégralement, Cousin n'ayant édité qu'une partie du manuscrit remanié et Tisserand ayant fondu ensemble des morceaux provenant des deux versions.

Ces textes sont particulièrement importants en ce qu'ils sont les premiers où le philosophe de Bergerac formule les principes de sa philosophie de l'effort, en opposition à la fois au cartésianisme et à Condillac, qui réduisaient tous deux la pensée à une réception passive ou la séparant de la volonté, méconnaissant l'activité fondamentale du moi. On peut particulièrement mesurer l'importance de l'évolution de la pensée biranienne si l'on compare les développements de la *Décomposition* à ceux du *Mémoire sur l'habitude*. La découverte de l'activité dans le fait de conscience permet aussi à Biran de rejeter la conception naturaliste de l'homme, élaborée au XVIIIe s. par Diderot, et renouvelée par les Idéologues, Cabanis en particulier: celle-ci pense qu'au principe de toutes les opérations de l'homme, physiologiques aussi bien que psychologiques, se trouve une seule propriété, la *sensibilité*, mise en lumière par Haller, mais à laquelle elle donne une portée bien différente. Ainsi, un organe se rétracte sous l'effet d'un produit irritant parce qu'il le «perçoit», tout comme l'homme évite un obstacle. Or, remarque le philosophe de Bergerac, on ne peut rendre compte par là de l'activité humaine, qui n'est pas, comme celle qui dérive de la sensibilité, une simple *réaction*, mais une véritable action; il faut donc reconnaître une autre propriété de l'homme, irréductible à la sensibilité: l'*aperceptibilité*, liée à la motilité volontaire.

Le *Mémoire* est, pour l'essentiel, dévolu à examiner les implications de cette thèse par l'étude des différentes facultés et opérations cognitives, tant des sens que de l'entendement, aidé ou non du langage, dans lesquelles Biran remarque chaque fois la présence de deux éléments, l'un venant de l'objet et l'autre du sujet, et cela en dialogue constant avec les auteurs dont il aime à discuter les idées – puisque, comme l'a bien dit Henri Gouhier, Biran «a toujours besoin de penser *avec* ou *contre* ou, à la fois *avec* et *contre*» (*Avant-Propos*, in L. Even: *Maine de Biran critique de Locke*, Louvain 1983) –, notamment Descartes, Locke, Condillac, Stahl, Pinel et Bichat. Et, point sur lequel notre auteur insiste particulièrement, bien que ces opérations dévoilent une structure semblable, il ne faut pas moins les examiner

une à une, car, contrairement à ce que pensait Condillac, toutes ne sont pas indistinctement la sensation transformée, chacune ayant sa spécificité et son rôle particulier dans la genèse de nos idées.

On trouve donc dans cet ouvrage la première formulation de la psychologie biranienne du moi et sa distinction des sciences objectives, physiologie et physique, qui, pourtant, sont aussi nécessaires à une science de l'homme en ce qu'elles élucident les conditions organiques accompagnant toute activité sensorielle et volontaire.

Tout cela est repris dans les textes du tome X-2, édité par nos soins, mais avec bien des nuances, car ils représentent le dernier stade de la pensée du philosophe de Bergerac, c'est-à-dire que, conservant la psychologie du moi, ils retiennent d'une part le cadre métaphysique élaboré en 1815 dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, et d'autre part y adjoignent un nouveau domaine, la philosophie religieuse, ou plus précisément la psychologie du sentiment religieux, s'exprimant dans la doctrine des trois vies, sensitive ou animale, humaine et spirituelle. C'est pourquoi le titre du texte central de cette époque est *Nouveaux essais d'anthropologie*, soulignant qu'il s'agit de traiter de *tout* l'homme, et non seulement du moi et du domaine des phénomènes organiques, sur lesquelles cependant il continue à se documenter, examinant notamment les dernières hypothèses médicales sur le somnambulisme et le magnétisme.

Ce texte est resté inachevé, particulièrement dans sa partie consacrée à la vie de l'esprit; or, comme Naville estimait qu'il s'agissait là d'un aspect fondamental de la pensée biranienne, il l'a en bonne partie reconstituée dans son édition, à partir de textes tirés du *Journal*. Les principes d'édition ayant changé depuis lors, nous avons rétabli le texte dans sa forme primitive, d'autant que le lecteur a maintenant le *Journal* à sa disposition. L'autre texte important est la *Note sur l'idée d'existence*, où Biran poursuit sa réflexion métaphysique et où l'on observe une influence croissante de Leibniz; quelques fragments inédits complètent l'ouvrage.

Bernard Baertschi (Genève)

Ignaz Paul Vital Troxler: **Blicke in das Wesen des Menschen**, hg. von M. Steinrück. Verlag Rolf Kugler, Oberwil b. Zug 1989.

Der alte, philosophiegeschichtliche Dualismus von Geist-Körper, resp. Seele-Leib, wird von Troxler in seiner 1812 publizierten Schrift ‹Blicke in das Wesen des Menschen› neu überdacht und grundsätzlich revidiert. Hierfür werden die massgeblichen philosophischen Positionen von antikem Spiritualismus-Materialismus und neuzeitlichem Idealismus-Realismus diskutiert. Die grundsätzliche Revision sieht vor, dass das klassische Verständnis eines statischen Dualismus zugunsten eines dynamischen Beziehungssystems von Geist-Körper und Seele-Leib aufgehoben wird. Konkret bedeutet dies, dass einerseits Geist-Körper und andererseits Seele-Leib in Relation zueinander gesetzt werden, in der Seele und Leib als «Emanationen» (S. 19) von Geist und Körper angenommen werden. Der Geist, der im absoluten Gegensatz zum Körper steht, wird von Troxler als unsterbliches, überirdisches, unendliches und selbstbestimmendes Lebensprinzip gedeutet, das sowohl die «ununterscheidbare und beziehungslose Einheit» (S. 53) von ewiger Seele (Idealem) und unendlichem Leib (Realem) darstellt als auch die interne Differenz und innere Bezogenheit von Seele und Leib begründet. Der Körper wird in bezug auf den Geist als das sterbliche, irdische, absolut notwendige und endliche Lebensprinzip aufgefasst, das seinerseits die endliche Einheit von zeitlicher Seele und örtlichem Leib darzustellen hat. Seele und Leib, die ihrerseits in einem relativen Verhältnis zueinanderstehen, bilden nach Troxler die Übergänge der beiden unterschiedlichen Lebensformen von Geist und Körper. Das verbindende Glied dieses viergliedrigen Stufenmodells sieht Troxler im Gemüt, das dementsprechend als die «unendlich-endliche, ideal-reale» (S. 36) Lebenseinheit zu begreifen ist.

Die Untersuchung beschränkt sich aber nicht nur auf die rein philosophische Erkärung

des menschlichen Wesens, sondern sie nimmt bewusst Rücksicht auf psychosomatische Zusammenhänge, wie z. B. Atmen, Denken und Stoffwechsel, organische Funktionen von Herz, Gehirn und Nervensystem. Darüberhinaus werden unterschiedliche medizinische Theorien wie die der Solidarpathologie und Humoralpathologie diskutiert, und es wird den Fragen nach Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit nachgegangen. Troxler kommt abschliessend zu dem Ergebnis, dass im Gegensatz zur Naturphilosophie – besonders der Schellingschen – eine «Biosophie» entwickelt werden muss, in der das menschliche Wesen in Form eines «Vitalitätssystems» offenbar wird.

Ein Wort noch zur Edition. Beachtenswerterweise hat der Herausgeber dem vorliegenden Band Troxlers eine Einleitung und eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel vorangestellt, die das Verständnis des manchmal schwer zugänglichen Troxlerschen Textes erleichtern.

Rigo Söder (Freiburg i. B.)

Philosophie im 20. Jahrhundert / Philosophie au 20e siècle

Gerhard van den Bergh: **Adornos philosophisches Deuten von Dichtung.** Ästhetische Theorie und Praxis der Interpretation: Der Hölderlin-Essay als Modell. Bouvier Verlag, Bonn 1989.

Das Thema des Buches, an dessen Entstehung auch der Zürcher Germanist und führende Hölderlinforscher Wolfgang Binder beteiligt war, weckt lebhaftes Interesse, nicht zuletzt im Hinblick auf seinen Entstehungsort, gingen doch aus dem Zürcher Deutschen Seminar bedeutsame Beiträge zur Hölderlinforschung (von Emil Staiger und seinen Schülern und vor allem auch Beda Allemanns ‹Hölderlin und Heidegger›) hervor. Van den Bergh behält den ganzen zweiten Teil seiner Abhandlung der Analyse von Adornos Hölderlin-Essay vor, in den ‹Noten zur Literatur› unter dem Titel «Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins» (Gesammelte Werke, Bd. 11). Eine erste Fassung davon wurde auf der Berliner Hölderlin-Tagung im Jahre 1963 vorgetragen und 1964 in der ‹Neuen Rundschau› veröffentlicht. Adornos Interpretation löste literaturwissenschaftliche Kontroversen aus, wie wenige Jahre zuvor der Vortrag Heideggers «Hölderlins Erde und Himmel», zuerst veröffentlicht im Hölderlin-Jahrbuch 1958–60. Adorno selbst polemisiert in seinem Essay gegen Heidegger. Seine Haupteinwände: «Heidegger infiltriere – imputiere – Hölderlins Dichtung von aussen Philosophie, die sprachliche Artikulation seiner Gedanken neige zu philosophischer Poesie.» (v. d. B., S. 158). Gleichzeitig betont Adorno, «dass Hölderlins Dichtung des philosophischen Mediums bedürfe, um den Wahrheitsgehalt zu Tage zu fördern, doch tauge dazu keine ‹ihn beschlagnahmende› Philosophie» (S. 157).

Die angeführten Stellen beleuchten die Situation: Adorno sowohl wie Heidegger behaupten die Notwendigkeit der philosophischen Interpretation der Dichtung und in eminenter Weise der Dichtung Hölderlins, des Freundes von Hegel und Schelling, und zwar als Hauptmoment ihres Philosophierens selbst, machen sich aber zugleich das Recht dazu streitig. Hatte Allemann im genannten Buch die Legitimität der Heideggerschen Hölderlin-Interpretation untersucht, so liefert van den Bergh nun das Gegenstück einer Prüfung der Relevanz von Adornos Hölderlin-Deutung. Er glaubt mit seiner Arbeit auch einen Beitrag zu leisten zu der von Peter Szondi konzipierten «Kritik der literarischen Vernunft» (S. 12). Der «Störfaktor

Adorno» soll «für die Methoden- und Hermeneutik-Diskussion in den Literaturwissenschaften» fruchtbar gemacht werden (S. 18).

Van den Bergh besitzt keine innere Neigung zum bei seinem Thema sich aufdrängenden Ritual sich überlagernder Dialektiken, sondern einen durchgehaltenen Willen zu Übersicht und Klarheit. Er legt seine Darstellung in zwei Teilen an, deren erster aus einem Grundriss der Philosophie Adornos den Begriff einer philosophischen Interpretation herausarbeitet, wie Adorno sie verstanden wissen will, während im zweiten die Anwendung dieses Begriffs untersucht wird im Hinblick auf seine Tauglichkeit und auf Adornos Treue seinem eigenen Begriff gegenüber. «Die Untersuchung soll den Weg zur Beantwortung der ... Frage ebnen, ob und wie sich Adornos Theorie in hegelianisch simultaner Korrespondenz zwischen Allgemeinem und Besonderem am praktischen Beispiel bilde, ohne dass ihm theoretische Begrifflichkeit aufoktroyiert werde, oder ob nicht etwa doch Adornos Konkretionen zuweilen von Theoremen inspiriert sind, die nicht unbedingt im Analysandum aufgehen.» (S. 19/20) Die Probe aufs Exempel ist auch von Belang für Adornos philosophische Methode der negativen Dialektik, des Denkens in Modellen. Es wird dabei «die Eigenart, die Gefahr, aber auch die Grösse von Adornos soziologischem Verfahren deutlich: immanente Interpretation als literatursoziologische» (S. 19).

Die ausschlaggebende Frage stellt sich hier, von welchem Standpunkt aus die Entscheidung über den Erfolg der immanenten soziologischen Interpretation getroffen werden kann. Van den Bergh gliedert seine Darstellung im zweiten Teil als wechselnde Folge von Abschnitten der Rekonstruktion von Adornos Interpretation und seines Kommentars derselben. Er kommentiert vom Standpunkt des Literaturwissenschaftlers aus, als Verfechter der Zuständigkeit spezialwissenschaftlicher Forschung. Philologische und historische Argumente dienen der Falsifikation von Behauptungen der prätendierten philosophischen Interpretation, zum Beleg für deren gewaltsames Vorgehen und mangelnde Textrücksicht. Am Ende seiner detaillierten Überprüfung von Adornos Analyse der parataktischen Struktur der Texte des späten Hölderlin, der damit die «Kategorie des Sinnes» erschüttert, sich als der antisystematische negative Dialektiker erweist, als den Adorno sich selbst versteht, zieht v. d. Bergh folgende Bilanz: «Adorno geht erstaunlich wenig auf Hölderlin ein: Er interpretiert kaum, auch wo es in seinem Sinn etwas zu interpretieren gäbe, sondern verfährt eklektisch, indem er bestimmte Aspekte herausgreift, die ihm aus Gründen der Affinität wichtig sind. Am stärksten ist Adorno in seinen theoretischen, spekulativen Entwürfen, am schwächsten im genauen Umgang mit dem Text.» (S. 196)

Vor allem die Darstellung der Voraussetzungen von Adornos Interpretation im ersten Teil lässt deutlich werden, wie Adorno gleich Heidegger in der Kunsttheorie den Angelpunkt seines Philosophierens sieht. Während sich Heidegger des Kunstwerks zur Konstruktion der Epochen der Seinsgeschichte bedient, Hölderlin zum Inszenator des «Gevierts» macht, sich selbst als Seinsdenker zu seinem Ausleger, betrachtet Adorno den «Artisten» als «Statthalter der Revolution». Adorno setzt anstelle des fehlenden revolutionären Subjekts die Kunst und den Artisten als «Statthalter» ein. Damit wird der deutende Philosoph als der adäquate Rezipient (Kunst ist auf Philosophie angewiesen, die auf den Begriff und in Beziehung bringt, was jene wortlos in sich birgt) zum «Statthalter des Statthalters» (S. 121).

Die Entsprechungen in der geschichtsphilosophischen Ästhetik bei Heidegger und Adorno kommen wohl letztlich von ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der Ästhetik Hegels her. Eine weitere gemeinsame Quelle ist ‹Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik›. Diese bildet zusammen mit Benjamins ‹Ursprung des deutschen Trauerspiels›, Heideggers ‹Der Ursprung des Kunstwerkes› und Adornos ‹Ästhetische Theorie› eine unverkennbare Konstellation vor dem Hintergrund deutscher Spätromantik im Gestus der Selbstverleugnung. Kennzeichen ist die Verbindung von Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Das künstle-

rische Subjekt, der Autor, wird von den Interpreten übergangen zugunsten des von ihnen eingesetzten Subjekts der Geschichte, welches freilich auch nur dem Kopf des Interpreten und Geschichtsphilosophen entsprungen ist, also einem andern Autor. Es handelt sich um die geschichtsphilosophische Variante der Entmündigung des Autors durch seinen Interpreten. Die Ähnlichkeit zwischen Adorno und Heidegger ist aber mehr eine solche der Mittel und Abhängigkeiten als der massgebenden Intentionen, die grundverschieden bleiben.

Guido Schmidlin (Winterthur)

Pädagogische Philosophie / Philosophie pédagogique

Fritz-Peter Hager: **Wesen, Freiheit und Bildung des Menschen.** Philosophie und Erziehung in Antike, Aufklärung und Gegenwart. Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1989.

Der Herausgeber der Reihe «Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung» versammelt in deren 10. Band 17 eigene Aufsätze aus den Jahren 1972–1988, die verstreut erschienen sind oder bisher noch nicht publiziert waren und sich thematisch zum Teil überschneiden. Der Band will im Sinne eines Forschungsberichtes Einblick in die Grundthemen und Grundrichtungen von Hagers pädagogischem Denken geben. Schlüsseltexte hierzu sind der 1. Beitrag «Die Beziehung zwischen Philosophie und Erziehung bei Platon und bei Jean-Jacques Rousseau», der erstmals 1972 erschienen ist, und der 3. Beitrag «Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Erziehung angesichts der gegenwärtigen Lage des Menschen» von 1978. Sie führen die systematische Position aus, die Hager bereits im 1. Band der Reihe («Plato Paedagogus») dargelegt hat.

Hagers Auffassungen von Philosophie und Pädagogik, aus denen sich sein pädagogisches Denken herleitet, «gehen angesichts heute gängiger Auffassungen darüber eigene Wege» (S. 49). Er nimmt Philosophie erstens als eine Wissenschaft in Anspruch, die pädagogisches Wissen zu begründen vermag, denn sie erforscht «das allgemeine Wesen und die universalen Sinnzusammenhänge der Wirklichkeit als eines Ganzen» (S. 58), und sie vermag «über die Gegenstände ihrer Forschung allgemeingültige Sätze aufzustellen» (S. 58). Zweitens stellt er einen inneren Bezug der Philosophie zur Pädagogik her, indem er im Philosophieren als erkenntnisorientierter Lebensform «das höchste Ziel jeder wahren Erziehung» (S. 14) sieht. Daraus ergibt sich nach Hager für die Philosophie die Forderung, dass «das ganze menschliche Leben zunächst theoretisch unter dem Gesichtspunkt der Erziehung betrachtet wird, ... inwiefern es möglich ist, das menschliche Leben entsprechend prinzipieller Erkenntnis und nach bestimmten Prinzipien und Ideen zu leiten» (S. 29). Für die Pädagogik ergibt sich daraus, dass Erziehung im eigentlichen Sinn Selbstbildung des Subjektes im Erkennen des Überempirischen als einer lebenslang sich stellenden Aufgabe ist. Die Erziehung der jüngeren Generation wird demgegenüber als sekundär gesehen, da ihre Funktion in der Hilfe und Anregung zur Selbsterziehung und Selbstgestaltung besteht. Der Titel der Aufsatzsammlung ‹Wesen, Freiheit und Bildung des Menschen› trifft daher den Kern von Hagers pädagogischem Denken: Der Mensch als ein zur Erkenntnis des Überempirischen (Ideen) fähiges Wesen hat seiner Selbstverantwortung durch Selbstbildung nachzukommen.

Hager leitet seine metaphysisch rationale Pädagogik aus Platons Paideia her. Ihr widmet er sich detailliert im 8. Beitrag «Vernunft und Geschichtlichkeit. Zwei verschiedene philosophische Begründungen der Theorie der Erziehung und Bildung (Platons rationale Grundauffassung und das historische Konzept bei Dilthey und Nohl)», um zu zeigen, «dass die Kritik, welche der Historismus vorbringt, die Möglichkeit einer rationalen und metaphysisch begrün-

deten Theorie des Menschen nicht zu widerlegen im Stande ist» (S. 185). In diesem Zusammenhang präzisiert Hager auch sein Verhältnis zu Platons Paideia dahingehend, es müsse «die logische Struktur von Platons Anthropologie noch von ihrer mythologischen Einkleidung befreit werden, um in ihrer vollen Bedeutung für die heutige Aktualität erkannt werden zu können» (S. 185). Der Fruchtbarkeit des pädagogischen Platonismus für die pädagogischen Aufgaben der Gegenwart wird im 3. Beitrag ein engagiertes Plädoyer gewidmet. Dies könnte in pädagogischen Kreisen auf Interesse stossen, nachdem die Grenzen einer rein empirischen Behandlung pädagogischer Fragen im Geiste einer «realistischen Wende» (H. Roth) von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft deutlich geworden sind. Zwei Aufsätze setzen sich mit dem Verhältnis von Platonismus und Christentum bei Tertullian bzw. Hrabanus Maurus und Augustin im Blick auf ihr Bildungskonzept auseinander. Der Grossteil der Beiträge ist dem pädagogischen Denken in der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts gewidmet, wiederholt Rousseau, aber auch Pestalozzi, Voltaire, Shaftesbury und anderen. Zwei Arbeiten setzen sich mit der geisteswissenschaftlichen Pädagogik und der Existenzphilosophie Karl Jaspers' in ihrer Bedeutung für die Pädagogik auseinander. Schliesslich finden sich noch drei Aufsätze, die schulgeschichtliche Fragen und die Etablierung der Pädagogik als Hochschulfach an der Universität Zürich zum Gegenstand haben und zum Teil weniger von systematischem Interesse sind.

Die Arbeiten sind oftmals so aufgebaut, dass Platons Paideia als Vergleichsposition bzw. der pädagogische Platonismus als Interpretationskonzept dient. Sie lesen sich daher wie Beiträge zu einer pädagogischen Geschichtsschreibung im Geist des pädagogischen Platonismus. Es ist wohl der Kürze der Beiträge, die für verschiedenste Kontexte verfasst worden sind, zuzuschreiben, dass ein argumentierender Ausweis des Ansatzes selbst fehlt. Dies ist deshalb besonders bedauerlich, weil der Ansatz sich nicht aus heute geläufigen philosophischen und pädagogischen Auffassungen herleitet. Gertrude Hirsch (Zürich)

Philosophische Anthropologie / Anthropologie philosophique

Andreas Benk: **Skeptische Anthropologie und Ethik.** Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik. P. Lang, Frankfurt/M. 1987.

Helmuth Plessner hat sich in seinem klassischen Werk zur philosophischen Anthropologie ‹Die Stufen des Organischen und der Mensch› (GS, Bd. IV) ziemlich abschliessend zur Frage nach der Religiosität des Menschen geäussert: «Die Vorstellungen vom Göttlichen wechseln mit denen vom Heiligen und Menschlichen. Eins bleibt für alle Religiosität charakteristisch: sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben. (...) Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muss sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück» (S. 420). Plessner sieht in der theologischen Bestimmung des Absoluten einen Anthropomorphismus der exzentrischen Wesensverfassung des Menschen und umgekehrt in dieser einen Theomorphismus, jedenfalls «solange der Mensch an der Idee des Absoluten» festhält (S. 424).

Dieser Ansatz von Plessner fordert die Theologen heraus. Nach den Untersuchungen von W. Pannenberg, F. Hammer und F. Wagner hat jetzt auch Andreas Benk eine Studie über das Verhältnis von Plessners Anthropologie zur theologischen Ethik vorgelegt. Die von der

Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (Prof. Alfons Auer) als Dissertation angenommene Arbeit von Benk geht, wie der Autor einleitend schreibt, von der Aufgabe aus, die sich der katholischen Moraltheologie seit dem letzten Konzil mit seiner «Öffnung der Kirche hin zur Welt» (S. 11) stellt: der Verpflichtung auf die allgemeine «*Kommunikabilität* ihrer sittlichen Aussagen».

Die Bedeutung der philosophischen Anthropologie Plessners für die katholische Ethik der Gegenwart sieht Benk vor dem Hintergrund der Notwendigkeit, die dogmatische Ethik auf der Grundlage einer vorgängigen Verständigung über das «Menschliche» (S. 125) neu zu formulieren. Plessners Anthropologie besitzt den Vorteil, gegenüber den christlich vorbelasteten Termini «Natur» und «Geist» neutral zu sein, und steht damit im Gegensatz zu der von Benk kritisierten metaphysischen Geist-Anthropologie Max Schelers und der biologisierenden Auffassung des Menschen als eines Mängelwesens (mit arttypischem Überschuss an nicht festgelegter Antriebsenergie) bei Arnold Gehlen (S. 142ff.).

Im Unterschied zu diesen Positionen weist die skeptische Selbstbegrenzung der Anthropologie Plessners Benk zufolge den Weg, wie aus theologischer Sicht nach den «anthropologischen Randbedingungen der Ethik» gefragt werden kann (S. 188ff.). «Natürliche Künstlichkeit», «Rollenhaftigkeit», «Leiblichkeit» und «Geschichtlichkeit» werden so von Benk kritisch zumal gegen das Entfremdungstheorem angeführt und ganz allgemein Plessners «strukturale und deskriptive» Anthropologie, «die in sich noch keine normative Konzeption enthält und damit weder zur Auffindung noch zur Begründung ethischer Normen direkt etwas beitragen kann» (S. 202), als Ausdruck eines veränderten Selbstverständnisses des Menschen aufgefasst, das von der theologischen Ethik nicht ignoriert werden darf (S. 203). Benk sieht hier im Anschluss an A. Auer Anlass zu einer Neubegründung der Ethik aus den – Gläubige wie Nichtgläubige – umgreifenden naturalen Grundlagen des Menschen im Gegensatz zu einer an der Offenbarung orientierten «Glaubensethik» (S. 133f.).

Es trifft gewiss zu, dass Plessners Anthropologie nicht zuletzt ein Reflex auf den Verlust eines allgemeingültigen, geschlossenen Menschenbildes ist; sie schliesst konsequent «Sinnfragen» aus, «will sich ausdrücklich diesseits von Theologie, Ethik und Ontologie» halten (S. 204). Doch bei der programmatischen Forderung, die Theologie auf eine dementsprechend nicht ontologisch fixierte Anthropologie zu verpflichten, bleibt Benks Arbeit stehen. «Wenn theologische Ethik», so schreibt der Autor gegen Ende des Buches, «die Chance wahren will, dass ihre sittlichen Weisungen breite Zustimmung finden, dann darf sie sich nicht ein exklusiv christliches Menschenbild voraussetzen, sondern muss sich an einer Anthropologie orientieren, die auch für einen Nicht-Christen akzeptabel sein muss» (S. 205). Die sich aufdrängende Frage, ob damit die «christliche Ethik ihr Proprium» aufgibt, lässt Benk unbeantwortet. In etwas lapidarer Formulierung erklärt er: «Hier soll nicht auf die Diskussion über das Spezifische einer christlichen Ethik eingegangen werden» (S. 205). Wo gerade auch der theologische Laie sich dafür interessieren dürfte, wie eine nicht christozentrische und doch universale theologische Ethik begründet werden kann, bleibt Benk hinter der selbstgestellten Aufgabe zurück. Der gegen Schluss des Buches mit Enttäuschung reagierende Leser erfährt nur, dass die theologische Ethik auf die philosophische Anthropologie angewiesen ist (S. 206), die Ethik einer propädeutischen Klärung der «conditio humana» sensu Plessner bedarf.

Solange wir von theologischer Seite nichts Genaueres über den Schritt erfahren, der von Plessners Anthropologie zur normativen Ethik führen kann, bleiben Arbeiten wie diejenige von Andreas Benk inhaltlich nicht eingelöste Absichtserklärungen des Brückenschlags zu einem Denker, der zeitlebens in grösster Distanz zur Theologie blieb und noch in einer seiner spätesten Schriften (1973) betonte: «Die menschliche Welt ist weder auf ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt. Ihre Elemente bauen sich aus dem Unvorhersehbaren auf

und stellen sich in Situationen dar, deren Bewältigung nie eindeutig und nur in Alternativen erfolgt» (Plessner, GS, Bd. VIII, S. 398). Angesichts dieser Haltung hinterlässt Benks Arbeit den Eindruck, Plessners Anthropologie zur theologischen Propädeutik machen zu wollen und damit doch noch – in gewaltsamer Depotenzierung des Gehalts seiner Anthropologie – einen Weg «nach Hause» zu finden. Max Herzog (Berlin)

Rhetorik / Rhétorique

Gonsalv K. Mainberger: **Rhetorica I. Reden mit Vernunft.** Aristoteles, Cicero, Augustinus; **Rhetorica II. Spiegelungen des Geistes.** Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1987 und 1988.

Rhetorik ist nicht korrespondierendes Gegenstück der Kochkunst, sondern der Dialektik – mit diesem strategisch gegen Platon gewendeten Einsatz hat Aristoteles der Redetheorie erstmals und in wirkungsgeschichtlich entscheidender Weise philosophische Relevanz verschafft. An das damit eröffnete Theoriepotential sucht M. Anschluss. Seine Untersuchung zu exemplarischen Stadien der Geschichte der Rhetorik will nicht als historische Monographie, sondern als indirektes und durchgehend selbst rhetorisch verfasstes Plädoyer für eine rhetorisch beschlagene Rationalität gelesen werden: «Die Rhetorik soll, statt in den historischen Materialien zu verstummen, zum Sprechen gebracht werden» (Bd. II, S. 298). Die vorab «dem Sinnlichen, dem Bewegten, dem Nichtnotwendigen und Unvorhergesehenen zugewandte Intelligenz» (ebd., S. 187) der Rhetorik gibt so selbst die Umrisse frei einer «Philosophie der Endlichkeit». Der erste Band wendet sich der antiken Rhetorik zu; der zweite verfolgt das Programm, die Rhetorik aus den Residuen, in die sie sich seither zurückgezogen hat, ihrer philosophischen Wiederaneignung zuzuführen.

Im I. Teil: *Theorien des Nichtexakten. Aristoteles – Umfeld und Wirkung* wird der von Aristoteles gesichtete Theoriestatus der Rhetorik neu erschlossen. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Abhebung von Episteme und Techne als unterschiedliche Wissensformen: «Auf der einen Seite ist es das Wissen aus festen, unumstösslichen und jederzeit vor das Forum der Vernunft zu bringenden Prinzipien, die selbst nicht wieder auf andere, noch einsichtigere Grundsätze zurückführbar sind. Auf der andern Seite ist es das Wissen, das auf erwägenswerten, diskussionswürdigen Auffassungen (*endoxa, probabilia*) beruht» (S. 59). Dass Aristoteles *das Reden* dem Modell der Techne unterstellt, ist für M. zurecht Indiz dafür, dass Aristoteles die rhetorische Techne zu den «theoretischen Erklärungsleistungen» (S. 97) zählt. Als Theorie ist rhetorische Techne zwar auf keinen besonderen Sachbereich bezogen, sie entbehrt aber dennoch nicht ihrer eigenen Zuständigkeit. Die rhetorische Kompetenz ist sinnvoll überall dort, wo sich etwas prinzipiell auch anders verhalten kann. Im Gegensatz zur apodiktischen Rationalität der Episteme richtet sich die konjekturale der Rhetorik besonders auf den Bereich menschlicher Handlungen und ihrer sprachlich verfassten Belange. In dieser Hinsicht ist Rhetorik die «Kompetenz des Glaublichmachens»: ihre Aufgabe ist nicht, unumstössliche Gewissheit zu begründen, sondern, wie Aristoteles selbst gesagt hat, «das an einem jeden zu untersuchende möglicherweise Glaubliche» (S. 233) aufzuweisen. Um sich im Bereich dessen, was prinzipiell auch anders sein kann, zurechtzufinden, stellt die rhetorische Techne eine kontrollierte Prozedur zur Verfügung. Sie gibt zunächst eine Reihe allgemeiner Gesichtspunkte zur Hand, die sogenannten Topoi, und orientiert dann über die diskursiven Verfahrenshorizonte, die Redegattungen, in denen sich im Ausgang von möglichen Gesichtspunkten begründetes Überzeugtsein überhaupt einstellen soll: vor Gericht, in der politischen

Diskussion und in der öffentlichen Kritik. Die Rhetorik lehrt weiter, die gängigen Meinungen und allgemein akzeptierten Prämissen, die sogenannten Protasen, in Rechnung zu stellen und auf ihnen die rhetorische Form der Beweisführung, Enthymem und Beispiel, zu begründen. Hinsichtlich der spezifischen Rationalität der Rhetorik ist dabei für M. entscheidend, dass diese Dispositionen der rhetorischen Techne durchgehend situations- wie hörerbezogen sind. Daraus leitet er das Recht ab, die Aristotelische *Rhetorik* einerseits als Theorieentwurf kommunikativer Vernunft, anderseits als «anhebende Philosophie der Faktizität» (S. 155) zu lesen. Vermittelt sind beide Theoriepotentiale in der spezifisch semiotischen Kompetenz der Rhetorik. In dieser Hinsicht ist *Rhetorik* der «von Aristoteles eingeleitete und gelungene Versuch, (erstmals) den Wesenszug der Sprache als Rede (*logos*) kategorial zu bestimmen. Die hiefür adäquate Kategorie heisst Relation» (S. 111).

Der II. Teil: *Figuren der Eloquenz. Cicero und Augustinus* wendet sich Variationen dieses Theoriemodells zu. Mit Ciceros *De oratore* steht vorab die «Verkörperung» der rhetorischen Techne, mit Augustins *De doctrina christiana* ihre «Verdrängung» zur Debatte. Cicero strapaziert, nach Meinung M.s, die Eloquenz, indem er sie, im Augenblick vitaler Bedrohung der Republik, mit der Aufgabe betreut, «für das gesamte Wirklichkeitsangebot als Verwalterin der Signifikanz im Modus der Beredsamkeit [...] zu fungieren» (S. 294). Die rhetorische Techne, das Glaublichmachen, vermag dies nicht zu leisten; anstelle der *ars rhetorica* übernimmt der *orator* selbst diese Aufgabe: «Er wird selbst Summa, Verkörperung und Inbegriff des Verständigungsvorganges innerhalb einer primär praktisch orientierten Gesellschaft» (S. 308). Dies verschiebt zwar die Gewichte, lässt aber die rhetorische Situation selbst unberührt. Auch Aristoteles war sich bewusst, dass die Glaublichkeit der Sache, welche durch rhetorische Techne vor Augen geführt werden soll, sowie die rein formalen Vorschriften, die dabei Beachtung verdienen, ohne die Glaubwürdigkeit des Redners nutzlos bleiben müssen. Doch eine ausschliesslich auf den Redner geschobene, universelle Verbindlichkeit ist, so M., nur um den Preis der Fiktion zu haben. Das «irrationale» Moment der Beglaubigung rhetorischer Rationalität in einer absoluten Glaubwürdigkeit des Redners besteht also darin, dass das Ideal «verkörperter Rede» selbst unglaubwürdig bleibt: «es gibt diesen singulären, für alle verbindlichen höchsten Redner in Wirklichkeit gar nicht» (S. 315). Jenseits des idealen Redners ist es bei Augustinus der ideale Inhalt, der die rhetorische Kompetenz letztinstanzlich begründen soll, eben damit aber nur untergräbt. Der ‹Redner› ist bei Augustin selbst noch legitimationsbedürftig; legitimiert ist er aber nur als ‹Hörer› desjenigen Worts, zu dessen Sprachrohr auch die Rhetorik selbst umzufunktionieren ist. Dies verändert die rhetorische Situation als Ganzes. Die rhetorische Techne hat sich nun nicht mehr in der «äusseren» Szene kommunikativen Handelns zu bewähren, sondern in einer «inneren»: sie hat die universalisierte Grösse, genannt Seele, mit Hilfe einer rhetorischen Theologie dazu zu überzeugen, sich auf die absolute Innerlichkeit Gottes hin zu öffnen.

Mit einer tiefgreifend transformierten Rhetorik konfrontiert dann auch der I. Teil von *Rhetorica II: Rhetorik in Residuen. Von Vicos Metarhetorik zur Mythologik von Lévi-Strauss.* «Metarhetorik» und «Mythologik» entpuppen sich dabei nicht nur als Erben der antiken Rhetorik, sondern zugleich auch als Vorläufer desjenigen Rehabilitierungsversuchs, den M. selbst unternimmt. Exemplarisch ist in diesem Zusammenhang die Leistung Vicos. Dieser «macht aus dem bisher als *rhetorisch* bezeichneten und geltenden Theoriebereich [...], samt dem ihm eigentümlichen Akt des Herstellens (*poiein, facere*), eine Metaphysik, d. h. eine Lehre von den Prinzipien des Seins und des im Sein sich verstehenden Menschen. Vico knüpft dabei an eines der Hauptkapitel der ‹alten Metaphysik›, an die Transzendentalienlehre, an und erweitert das ontologische Lexem um ein neues Element» (S. 91): *verum et factum convertuntur*. Dies läuft letztlich, so M. selbst, auf eine Identifizierung von Episteme und Techne hinaus und erhebt die menschliche Vernunft «zur hypostasierten Registratur der

bislang von Logik und Rhetorik entfalteten Regeln und Argumentationsmuster». Vernunft wird damit als diejenige Instanz etabliert, die über die Wahrheit verfügt, weil und indem sie sie selbst hervorbringt. Der Geltungsbereich dieser poietischen Vernunft ist bei Vico aber auf den *mondo civile* eingeschränkt. In dieser Wiederaneignung der rhetorischen Techne als Kompetenz geschichtlicher Lebenswelt deutet sich zugleich der für M. selbst entscheidende Umstand an, dass die Rhetorik – nicht zuletzt als «Innenseite der Philosophie» (S. 294) – einen ausgezeichneten Ort im «Innern» der Vernunft besetzt hält. M.s eigenem Programm noch einen Schritt näher steht Lévi-Strauss' «Rekonstruktion der Mythen am rhetorischen Modell» (S. 109). Dieser überträgt der Rhetorik nicht allein in methodischer Hinsicht eine wichtige Rolle. Weil Lévi-Strauss das Ensemble der Mythen eines Volkes der «Ordnung der Rede» unterstellt, kann M. zurecht darauf abstellen, dass die mythische Substanz, welche Lévi-Strauss seiner Analyse zugrundelegt, letztlich nichts anderes sei als die «rhetorische» Vernunfttätigkeit. Damit entpuppt sich die Analyse des «wilden Denkens» bei Lévi-Strauss als genaue Parallele von M.s eigener Rekonstruktion der «rhetorischen Techne».

Diese Parallele macht sich der II. Teil: *Eine Philosophie der Endlichkeit. Homo loquens oder die bastelnde Vernunft* zunutze. M. schliesst hier direkt an den von Lévi-Strauss «paradigmatisch verwendeten Begriff des *Bastelns*» (S. 189) an. In diesem «Paradigma» versammelt und zentriert er abschliessend noch einmal die in den vorangehenden Lektüren erarbeiteten Aspekte der «konjekturalen bzw. probabilistischen Rationalität» (S. 285). Diese Form von Rationalität, also das «Basteln», ist für M. dort angesagt, wo's happert, besonders auch dort, wo selbst der Fachmann ratlos ist. Nichts hindert, dass der «Bastler» zum Könner wird, aber er hält auch dann noch «die Mitte inne zwischen dem Wissenden, der wissend dem Wissen dient, und dem Wissenden, dessen Wissen einem fremden Gut dient, das ihm aber anheimgestellt ist» (S. 306). – Das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie, das sich so, auf Umwegen, abzeichnet, fällt schliesslich nicht zugunsten der Rhetorik aus, aber diese rettet ihre «mindere» Qualität, indem sie sich als das erweist, was auch der Philosophie erst «menschliche» Qualität verleiht: «Denn eine Philosophie ist in dem Masse menschlich zu nennen, wie sie das am Menschen und für Menschen erarbeitet, was sie zu dem macht, was sie sind, keine Alleskönner, sondern Könner, die immer auch noch anders sein können» (S. 297). Die *theoretische* Kompetenz aber der solcherart anempfohlenen rhetorischen Rationalität wurzelt für M. in der «Mannigfaltigkeit des Sagenkönnens», welche als das die «ontologische Grundstruktur der Lebenswelt» (Bd. I, S. 372) darstelle. Diese Fundierung zwingt aber, so M., die ihrer rhetorischen «Innenseite» bewusste Philosophie in eine «Struktur der Selbstbegrenzung» (ebd., S. 171).

Soweit eine knappe Skizze des von M. Behandelten. Dass sich aber, hinsichtlich einer Beurteilung von ‹Rhetorica› gesagt, Geschichte wie Theorie der Rhetorik nicht auf diejenigen Momente beschränken lassen, die M. aufgreift, ist offensichtlich und sicher auch M. selbst bewusst. Hinsichtlich der leitenden Intentionen stellen die verschiedenen Lektüren, die aber, weit über das hier Referierte hinaus, einen überaus reichen Schatz von Reflexionen zu Geschichte wie Theorie der Rhetorik bereithalten, letztlich nur einen «Umweg» (Bd. II, S. 64) dar. Das Ziel ist und bleibt die Konkretisierung der «konjekturalen Rationalität», die es als rhetorikkonforme und primär lebensweltlich orientierte Vernunftform glaublich zu machen gilt. M. ‹bastelt›, so kann man im Anschluss an das Ausgeführte sagen, anhand dieser Lektüren eine Theorie ‹rhetorischen› Vernunftgebrauchs zusammen. In diesem Sinne ist aber weder an der Auswahl noch an der Benutzung der historischen Quellen etwas auszusetzen. Kritischer zu beurteilen ist allerdings der offenbar in diesem Unterfangen selbst angelegte Präzisionsverlust. Bereits die Aristoteles-Lektüre, die M. gibt und die für sein ganzes Programm richtungsweisend bleibt, zeigt bei genauerem Hinsehen, dass die «konjekturale Rationalität» hier längst nicht bloss von Rhetorik allein gespeist wird. Das ist insofern nicht

gravierend, als die Rhetorik auch bei Aristoteles vielfältige Überschneidungen etwa mit den verschiedenen Disziplinen der Logik, aber auch der Ethik und nicht zuletzt der Poetik aufweist. Dennoch erreicht bereits diese Lektüre einen Grad von Allgemeinheit, der der Entgrenzung des Rhetorikbegriffs durch den Rückgang auf das historische Material allein nicht mehr Einhalt gebieten kann. Diese Entgrenzung nimmt im Verlauf der anschliessenden Lektüren in einem Masse zu, dass sich M. schliesslich «mit gutem Grund» davon überzeugt zeigen kann, «*techne* sei in der griechischen Antike, *ars* sei bei den Römern und den Europäern bis an die Schwelle der *Scienza nuova* von Giambattista Vico (1744, letzte Fassung) heran das gewesen, was bei den Eingeborenen das wilde Denken ist» (Bd. II, S. 128). Die Rationalität, die damit angezeigt sein will, legt die Zeichen ihrer Herkunft aus der spezifisch *rhetorischen* Techne also fast vollständig ab.

Die Strategie, mit der M. dem Auflösungsprozess seines Rhetorikbegriffs entgegenwirkt, besteht vornehmlich im Verweis auf die sogenannte «intellektuelle Bedingung des Menschen: dass die Welt nie genug Bedeutung hat und dass das Denken immer über zu viele Bezeichnungen für die Objekte verfügt» (ebd., S. 166). Diese «intellektuelle Bedingung» – als «konjekturale Rationalität» von M. im Überschuss ihrer Titel (*techne, ars*, «wildes Denken») vorgeführt sowie schliesslich auch in der «ontologischen Grundstruktur der Lebenswelt» verankert – dient nicht nur dazu, einen «epistemologisch exakt umgrenzten Geltungsbereich der Rhetorik» (S. 68) zu retten, sondern darüber hinaus, anhand eben dieses Geltungsbereichs, aber auch anhand der «intellektuellen Bedingung» selbst, einen ewigen und überhistorischen Vernunfttyp zu etablieren. Diese Etablierung wird von M. als Techne (*ars*, wildes Denken) zugleich analysiert und praktiziert. – «Techne hat, unter diesem Aspekt, den Charakter der Verunzeitlichung, ja geradezu der Verewigung. Sie ist das Resümee aller Ereignisse, wie die Rhetorik exemplarisch zeigt. Der Preis dieses Verfahrens ist die Sinnentleerung» (S. 247). – Das alles bedeutet letztlich nichts anderes, als dass M.s eigenes Programm dem zunächst im Zusammenhang mit Cicero angezeigten Dilemma der Rhetorik, dass die «allseits hereinbrechende Sinnentleerung, [...] gerade von dem am meisten sinnfördernden Organ, der Rede, ausgeht» (Bd. I, S. 294), selbst nicht entkommen kann. Die rhetorische Techne, die sich hier gewissermassen selbst als «konjekturale Rationalität» verewigt, hätte als das nun nicht mehr Gegenstand der Techne, sondern – sofern es ihr überhaupt gelingt, einen Sinnbestand zu retten – der Episteme zu sein. Als ewiger und unwandelbarer Vernunfttyp entzieht sie sich jedenfalls dem klar umgrenzten Gegenstandsbereich ihrer Selbstreflexion als Techne. M.s Analyse aber bleibt durchgehend in dieser Selbstreflexion (und ihrer «Struktur der Selbstbegrenzung») gefangen. In diesem Sinne ist ‹Rhetorica› also keineswegs frei von inneren Spannungen. Das mindert zwar ihren Reiz nicht, ganz im Gegenteil, aber den Fragen, die sich in dieser Hinsicht stellen, hält zumindest meiner Lektüreerfahrung nach der Text letztlich nicht stand, und dies offenbar gerade im Namen der «konjekturalen Rationalität». So bleibt, aufs Ganze gesehen, trotz der unbestrittenen Qualität der Analysen und übrigens auch Faszination des Programms, das ungute Gefühl, dass die Studie ihre eigene historische Arbeit letztlich desavouiert und die systematische, «mit gutem Grund», über eine ‹rhetorisch› verfasste Programmskizze ‹bastelnder Vernunft› kaum wesentlich hinausführt.

Aldo Lanfranconi (Zürich)