

Es ist C. zweifellos als Verdienst anzurechnen, mit seinem Buch auf die philosophische Bedeutung eines Denkers hingewiesen zu haben, dessen Schriften wenige Jahre nach seinem plötzlichen physischen Ableben bereits von wirkungsgeschichtlicher Funktionslosigkeit bedroht schienen. Es ist zu hoffen – wenngleich nicht unbedingt auch zu erwarten –, daß die Arbeit des Verf. einen Anstoß zur intensiveren Beschäftigung mit dem umfassenden Werk Siewerths darstellt. Sie würde sich um so eher dazu eignen, als C. unter Hinzusetzung auch der unveröffentlichten Schriften in der Tat einen Überblick über das Gesamtwerk liefert. Dabei bedient er sich einer wohlthuend sachlichen Sprache, ohne allerdings jemals sein vorbehaltloses Einverständnis mit dem interpretierten Autor zu verleugnen.

Aus letzterem ergibt sich freilich, daß der Darstellung des Verf. nicht die Qualität einer kritischen Auseinandersetzung zugesprochen werden kann, ohne welche sich eine philosophische Rezeption kaum wird vollziehen können. In einer solchen Auseinandersetzung müßte vor allem nach dem Verhältnis des Identitätsdenkens Siewerths zum dialektischen Denken Hegels gefragt werden. Häufig genug spricht C. im Zusammenhang mit dem Identitätsdenken Siewerths selbst von Dialektik, ohne daß eine Abgrenzung zu Hegel mehr als verbal durchgeführt würde. Zuweilen stellt sich der Verdacht ein, daß entweder manche Formulierungen Siewerths das Intendierte nicht treffen oder eine begriffliche Abgrenzung gar nicht mehr zulassen, trotz der Hegelkritik in „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“. So muß man sich etwa fragen, welchen Sinn Sätze wie der folgende in einer – gemessen an Hegel – nichtdialektischen Denkmethode noch haben sollen: „Dieses Mittlere (= das Sein, Rez.) ist in seinem Wesen nur aufhellbar durch die teilnehmende Selbigkeit mit den Vermittelten und durch das Eigene des Vermittelns und der Mitte.“ (Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, S. 44, zitiert auf S. 205.) Im Zusammenhang mit der hier dringend erforderlichen begrifflichen Klärung wäre dann auch einiges zur Sprache Siewerths zu sagen. Der Verf. bemüht sich mit großer Geduld, die bereits seit langem immer wieder beklagte Dunkelheit der Sprache aufzulichten, jedoch muß man ihm hier häufig genug ehrenvolles Scheitern testieren. Ausdruck dieses Scheiterns ist die immer wiederkehrende Verwendung des Adverbs „irgendwie“ gerade dort (vgl. 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227 et passim), wo mit „irgendwie“ durchaus nichts mehr begriffen werden kann. C. gibt zwar zu, „daß die Sprache Siewerths . . . verständlicher sein könnte“ (24), ist aber prinzipiell der Ansicht, die Annäherung an den Grund müsse die Klarheit des Ausdrucks trüben (vgl. 25). Man fragt sich hier jedoch unwillkürlich, ob es einem Denken, welches so sehr die Idee der Vermittlung in den Vordergrund stellt, eigentlich angemessen ist, wenn ihm „der unbedingte Drang nach begrifflicher Wahrheit irgendwie (!) schon verdächtig“ (25) ist. Was weiterhin einer philosophischen Rezeption Siewerths vorbehalten bleiben muß, ist eine Prüfung seines Verhältnisses zu Duns Scotus – weniger, um dem *Doctor subtilis* die ihm zustehende historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als vielmehr um der von ihm herausgestellten konstitutiven Funktion des Widerspruchsprinzips willen, welche – wie der Verf. zu Recht hervorhebt (92 ff.) – auch bei Siewerth eine wesentliche, aber doch nicht in allen Punkten durchsichtige Rolle spielt.

Der Klappentext hebt das „nüchtern-kritische Verhältnis“ C.s zu seinem interpretierten Autor hervor. Nüchtern ist das Verhältnis bei aller Verehrung durchaus – die kritische Auseinandersetzung jedoch wird erst noch zu leisten sein.

H. - J. Werner

Krämer, Hans Joachim, *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Gr. 8° (396 S.) Berlin-New York 1971, de Gruyter. Lw. 98.– DM.

Der Autor, bekannt durch zwei große Bücher und viele Aufsätze über die antike Philosophiegeschichte, besonders über die esoterische Philosophie in Platons Akademie, schreibt in diesem Buch über das Fortwirken der klassischen griechischen Philosophie, besonders über das Fortwirken der Lehre der Alten Akademie, in den Philosophenschulen des Hellenismus, also in den Lehrmeinungen des Epikureismus, der Stoa und der Neueren Akademie. Dem Einfluß des Peripatos auf die hellenistischen Philosophien sind schon viele Untersuchungen gewidmet worden. K. berücksichtigt diese Untersuchungen und geht über diese hinaus, indem er zeigt, daß wichtige Positionen der hellenistischen Philosophien auch von Lehrmeinungen der

Älteren Akademie beeinflusst gewesen sein müssen. Sein Buch besteht aus vier voneinander unabhängigen Teilen: in Tl. I (5–107) untersucht er den Ursprung und das Wesen der sog. akademischen Skepsis und deren Beziehungen zur Älteren Akademie, in Tl. II (108–187) spricht er über „die Bedeutung der nachplatonischen ‚Timaios‘-Interpretation für die Ausbildung der stoischen und epikureischen Theologie und Prinzipienlehre“, in Tl. III (188–230) über einige Begriffe der epikureischen und der stoischen Ethik, sofern diese sich mit Positionen der Alten Akademie berühren, und in Tl. IV (231–362) über Epikurs Theorie von minimalen Größen und über die Ursprünge dieser Theorie im älteren Atomismus, in der Elementenlehre der Akademie sowie in der Kritik des Aristoteles an diesen beiden Positionen.

Tl. I hat also die Zusammenhänge zwischen der Älteren Akademie und der Neueren Akademie zum Gegenstand: die „Kontinuität der akademischen Dialektik“ (14–58), „die Umbildung der Ideenbeweise“ (58–75) und „die Umbildung der Kategorien- und Prinzipienlehre“ (75–107). Aus der aristotelischen „Topik“ arbeitet K. eine der Älteren Akademie zuschreibbare „elementare Form des dialektischen Verfahrens“ heraus. Demnach vollzog sich „das dialektische Gespräch“ zwischen zwei Partnern, von denen der eine die Rolle des fragenden Angreifers, der andere die des antwortenden Verteidigers übernahm; beide mußten sich im Bereich des Wahrscheinlichen (*ἔνδοξον*) bewegen, mit Schlüssen, Beispielen, Analogien oder Bedeutungsunterscheidungen operieren; dabei konnte es zu entgegengesetzten Schlüssen und zu Aporien (*ἰσότης ἐναντίων λογισμῶν*) kommen; und da es sich um bloße Übungsgespräche handelte, brauchten die Partner ihre Thesen nicht aus Überzeugung, sondern nur „discussionis gratia“ (*λόγου χάριν*) zu vertreten (14–27). Neben das Wechselgespräch und den Lehrvortrag sei allmählich als dritte Form der Auseinandersetzung die „Disputation in Rede und Gegenrede“ getreten (27–32). Vom Wechselgespräch und von der Disputation der Älteren Akademie führte der Weg zur polemischen Methode des Arkesilaos und zu den verschiedenen Formen des „in utramque partem disserere“ der Neueren Akademie. Hinzu kam freilich auch, daß die Aporie nicht mehr für ein Durchgangsstadium, für etwas zu Überwindendes gehalten wurde, sondern für einen Abschluß, daß sie also isoliert und absolut gesetzt wurde (51), und es so – im Kampf gegen den stoischen Dogmatismus – zur Forderung nach *Epoché* kam. Die Formaldialektik, „die ontologisch unverbindliche Dialektik der Diskussion“, gewann das Übergewicht über die „Ideen-Dialektik“ (54). Die Ideenbeweise wurden umgebildet: aus den Beweisen für die Existenz eines Allgemeinen wurden nun Beweise für die Nichterfaßbarkeit des Einzelnen; so wurden sie gegen den stoischen Sensualismus gewendet (58–75). Auch die neuakademische Charakterisierung der Wahrnehmungswelt stand noch in einem Zusammenhang mit der Systematik der Älteren Akademie; besonders mit der Lehre vom „Prinzip der unbegrenzten Zweierheit des Groß-Kleinen“ und mit der Einteilung der Kategorien (die Relationskategorie spielte eine wichtige Rolle bei der Kritik an der empiristischen Erkenntnislehre der Stoa) [75–107].

In Tl. II zeigt K. zunächst, wie die „Timaios“-Interpretation und die Physik der Älteren Akademie die stoische Prinzipienlehre beeinflusst hat: so die stoische Lehre von einem Urprinzipienpaar und die vom wirkenden Prinzip, vom Logos. Nach K. weist die stoische Lehre vom Logos zurück auf die platonische vom Demiurgen, entsprechen die „λόγοι σπερματικοί“, die „Formträger bei der Weltbildung“, den „Ideen des Platonismus in ihrer Funktion als Weltmodell“ und entspricht die Einheit und Allgegenwärtigkeit des stoischen Logos der Einheit und Allgegenwart der platonisch-akademischen Weltseele (114–116). Auch die epikureische Theologie hat in ihren Lehrmeinungen vom Modellcharakter und vom Sonderstatus der Götterwelt akademisches – und zugleich freilich auch aristotelisches – Gedankengut aufgenommen. K. entnimmt dies der epikureischen Terminologie. Nach ihm hat Epikur außerdem „die im ‚Timaios‘ grundgelegte organologische Auffassung des Kosmos polemisch gegen die Lehre der klassischen Kosmologie von der Ewigkeit gewendet, obgleich sie seinem eigenen, mechanistischen Weltbild von Hause aus fernlag“ (185). Epikur habe schließlich auch durch die Annahme eines vierten, „namenlosen“ Seelenstoffes auf die früharistotelische und gemeinakademische Seelen- und Bewegelerlehre zurückgegriffen; die *παρέγκλισις* dieser Seelenatome stelle eine „Reduktionsform der klassischen Selbstbewegung der Seele“ dar (185/6).

Im III. Tl. sieht K. auch die Ethik Epikurs vom Platonismus beeinflusst, speziell Epikurs Lehre von der „katastematischen Lust“: von der Begrenztheit der Lust, von der Unmöglichkeit ihrer Steigerung, von der Ausgeglichenheit und Ruhe, von der „Unerschütterlichkeit des einmal gewonnenen Zustandes“, von der „Ethik des Maßes und der Autarkie des einfachen Lebens“ usw. (216,17). K. übersieht nicht, daß „die Eudämonologie Epikurs teils Positionen der Ethik Demokrits weiter ausarbeitet“ und z. T. auch „in sich selber ruht“, meint aber doch, daß „die Grundbegriffe der Beschreibung: ‚Grenze‘, ‚Zustand‘, ‚Höchstwert‘ (ἀκρότης), ‚Ausgeglichenheit‘ (ἰσότης) und ihr innerer Zusammenhang... von der Prinzipienphilosophie des Platonismus her mit bedingt und geschichtlich von diesem Hintergrund her angemessener und besser zu verstehen“ sind (218). Bezüglich der stoischen Ethik verweist K. auf Arbeiten vieler Forscher, die gezeigt haben, daß diese (wenigstens die altstoische Ethik) „der Akademie verpflichtet“ ist und daß sie „deren frühsokratisch-rigoristische Tendenzen“ weitergeführt und radikalisiert hat (220–30). Was er über das Verhältnis zwischen dem akademischen und dem stoischen Arete-Begriff schreibt, läßt sich durch weitere Quellenhinweise ergänzen.

Im IV. Tl. befaßt sich K. mit den Beziehungen zwischen Epikurs Lehre vom Minimum und der Physik der Altakademiker, z. B. mit der Lehre von den unteilbaren Linien. Als Quelle für Epikurs Lehre dient ihm der Herodotbrief (aus Diogenes Laertios, X. Buch) und das I. und II. Buch der Schrift „De rerum natura“ von Lukrez. Nach einer kurzen Darstellung der Atomlehre Demokrits (sehr wahrscheinlich kein „mathematischer Atomismus“ und kein „Bewegungssystem der Minima“) und der aristotelischen Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Größen und vom Kontinuum, aus der Epikur wahrscheinlich die – freilich ungenügende – Konsequenz gezogen hat, daß über die Atomlehre hinauszugehen sei zu der Annahme von atomaren Minima, beschäftigt sich K. mit der Physik der Akademiker. Es ergeben sich für ihn Parallelen zwischen der von Aristoteles bekämpften akademischen Lehre von Körperelementen und unteilbaren Raum-, Zeit- und Bewegungseinheiten einerseits und der epikureischen Lehre vom Unterschied zwischen Minima und Atomen, von Zeitminima, Bewegungsminima usw. andererseits. Ob sich Epikur auch dessen bewußt war, daß er „in die Nachfolge des zeitgenössischen Platonismus geraten“ war, ist zwar nicht sicher, aber doch wahrscheinlich. Das Studium der aristotelischen „Physik“ und der peripatetischen Streitschrift „De lineis insecabilibus“ konnten ihn in die Nähe der dort kritisierten Positionen gebracht haben. Die in dieser Schrift referierten fünf Argumente für den Ansatz unteilbarer Größen werden vom Verf. in einem Exkurs (333–362) diskutiert; sie gehören nach K. zum „Umkreis der xenokratischen Physik“ (was auch schon andere Forscher angenommen haben).

Auch dieses Buch zeugt wieder von der immensen Belesenheit K.s: Es wird eine ungeheure Fülle von antiken Texten und von Sekundärliteratur zitiert. So ist es ein wertvoller Beitrag zur geistesgeschichtlichen Erforschung der Lehrmeinungen der Alten und der Neueren Akademie sowie der Stoa und der Epikureer.

K. Bärthlein

Nietzsche-Studien. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Hrsg. v. M. Montinari / W. Müller-Lauter / H. Winzel. Bd. I. Gr. 8° (VIII u. 469 S.) Berlin-New-York 1972, de Gruyter. 98.– DM.

Die Nietzsche-Studien wollen, wie die Herausgeber im Vorwort erläutern, „für die Vielfalt der Fragen, die in unserer Zeit an Nietzsche gestellt werden, ... ein internationales Forum bilden“, ohne sich einseitig „einer bestimmten Richtung oder Schule“ zu verpflichten. Diese intendierte Offenheit wird im vorliegenden 1. Bd. erfreulicherweise konkret praktiziert: in der Fülle der aufgegriffenen Themen wie der unterschiedlichen Versuche in bezug auf Interpretation und Vergewärtigung des N.'schen Werkes. Dies bringt für den Rez. die Notwendigkeit mit sich, sich auf philosophische Problematik im engeren Sinne (und auch da auf nur wenige Aspekte) zu beschränken. Es bedeutet deshalb keinerlei Werturteil, wenn auf einige – keineswegs unbedeutende und schon gar nicht uninteressante – Beiträge aus „anderen Disziplinen“ nur kurz verwiesen wird.

Mit Akribie geht C. P. Janz („Die Kompositionen Friedrich Nietzsches“, 173–184) den verschiedenen Phasen im musikalischen Schaffen N.'s nach. Wie man diese