

Im III. Tl. sieht K. auch die Ethik Epikurs vom Platonismus beeinflusst, speziell Epikurs Lehre von der „katastematistischen 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

Kompositionen als solche auch beurteilen mag, es ergeben sich frappante Parallelen zum philosophischen Werk. Musik und Komposition waren in N.'s Wesen tiefst verwurzelt, ein Anliegen, an dem nicht vorbeigehen kann, wer „den ganzen N. kennen und verstehen“ will (184). – Ähnlich läßt *F. R. Love* („Prelude to a Desperate Friendship: Nietzsche and Peter Gast in Basel“, 261–285) dem bisher zumeist als Randfigur eingestuften P. Gast mehr Gerechtigkeit widerfahren. Zugleich deckt er (nicht nur biographisch und psychologisch) interessante Verhaltensmuster auf, die – wie z. B. die geradezu besessene Anhänglichkeit an eine Person oder Idee – N.'s ganzes Schaffen prägen. – Das Verhältnis von „Nietzsche und Carl Sternheim“ (334–352) sucht *H. W. Reichert*, in Weiterführung und Korrektur bisher vorliegender Arbeiten, präziser zu fassen. Die Distanzierung des „späten“ St. von N. (angesichts faschistischen Mißbrauchs) hebt seine Beziehung insbesondere zur Ethik N.'s nicht auf. Abweichende Momente („objektive Gesetzmäßigkeit“; „Menschheit“ statt Bezugnahme auf wenige „Genies“; „Lebensgenuß“ statt „Machtbereicherung“ usw.; vgl. 337 f.) unterstreichen jedoch St.'s Ursprünglichkeit und eigene Konsequenz. – *S. L. Gilman* („Braune Nacht: Fr. Nietzsche's Venetian Poems“, 247–260) hinterfragt und deutet die beiden Gedichte „Mein Glück“ (in: Die fröhliche Wissenschaft) und „Venedig“ (in: Ecce Homo): „Nietzsche's Venice is the mirror of Nietzsche's soul“, denn N. „places his Venice in the twilight of his comprehension of himself and of his despair at his inability to achieve this merging with totality“ (258). Im Bildwort der „braunen Nacht“ enthüllt sich, gerade im Vergleich mit „Die Sonne sinkt“ (Dionysos-Dithyramben), Wesentliches über die geistige Entwicklung N.'s.

Was *J. Knopf* („Anfängliches. Notiz zu Thomas Manns ‚Der Erwählte‘“, 423–426) im knappen, aber trefflichen Umriss des literarischen Vergleichs andeutet (Tat/Täter; Denken/Subjekt; Grammatik/Logik), greift *J. Simon* („Grammatik und Wahrheit“, 1–26) auf anderer Ebene verwandelt auf. Gegen die Versuche der metaphysischen Tradition, „eine Grammatik der Philosophie, etwa als transzendente Grammatik der Vernunft in einer jeden Sprache vor ein sich damit selbst durchsichtig werdendes Bewußtsein zu bringen“ (2), will N. die vorgängige Gebundenheit allen Denkens an eine „gemeinsame Philosophie der Grammatik“ enthüllen. „Wahrheit“ im Sinne der Adäquationstheorien muß „widersinnig“ werden, weil sie als Hemmnis des sich entwickelnden und steigernden Lebens erscheint. Die „Reduktion der metaphysischen Topoi auf Grammatik“ (14) streicht diese nicht einfach aus, läßt „Wahrheit“ aber nur mehr als „notwendigen Irrtum“ zu („notwendig“: jeweils für eine bestimmte Stufe des Lebens; „Irrtum“: als bleibende Norm für zukünftiges Leben). Aus der Eingebundenheit in transzendent-normative Relationen befreit sich das „Ich“ zur Selbst- und Weltmäßigkeit als „das ungesicherte Selbstbewußtsein gewagter Überschreitung einer Regel, die durch den gekonnten Gebrauch zugleich überschritten und beachtet bleibt“ (14). N.'s Sprachverständnis orientiere sich allerdings sehr eindeutig am „Begriff einer Grammatik der Bildung einzelner Sätze“ (23) und lasse in solcher verdinglichenden Auffassung zum eigenen Schaden andersartige Ansätze (etwa bei Hegel und W. v. Humboldt) außer acht. Denn die von N. gegen transzendental-idealistische Übertreibungen intendierte Identifikation von „Denken mit Natur“ (14) muß sich nun als „Natur-Existenz“, im Sinne eines die „Vor-Geschichte“ konservierenden „unbegreiflich bleibenden Lebens“, fixieren (26), aller verzweifelten Heiligsprechung des Werdens zum Trotz. – *K. Schlechta* („Nietzsche über den Glauben an die Grammatik“, 353–358) zeigt eindringlich, daß über der „theoretischen“ Seite in N.'s Verhältnis zur Sprache die „praktische“ Seite (Konsequenzen für „Wissenschaft“, „Gottesglauben“, „Moral“) nicht vergessen werden darf. – Sprachphilosophisch sehr relevant ist auch der Beitrag von *M. Sonoda*: „Zwischen Denken und Dichten“ (234–246), der die Weltstruktur des Zarathustra herausarbeitet. Die von N. so sehr gesuchte neue, ereignishaft Dimension von Sprache (jenseits des lügnerischen Scheins) wird in tiefgehenden Überlegungen zur Metapher-Struktur an Grundworten N.'s verdeutlicht. Erst auf dieser neuen Sprachebene als der „Welt“-Dimension des Zarathustra (als Welt des „Spiels“ und der alles restlos relativierenden „Tiefe“, des „Meers des Lebens“ etc.) erhalten die Hauptgedanken N.'s ihren vollen Sinn und ihre „Menschen-Denkbarkeit“. – *W. Bröcker* („Nietzsches Narrentum“, 138–146) geht den verschiedenen Wahrheitsauffassungen in den drei Schaffensperioden N.'s nach. Ist

der Narr von der Wahrheit ausgeschlossen? Oder erlaubt Narrheit allererst das Aussprechen noch unzeitgemäßer Wahrheit? Doch was kann für N. Wahrheit überhaupt noch heißen? Hat er nicht selbst „seine Narrheit in das Weltenspiel hineingemischt“ (143) mit der Lehre vom „Willen zur Macht“, von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ und dem „Übermenschen“? Doch B.s diesbezügliche vehemente und unmißverständliche Kritik vergißt eines nicht: mit der alle übrigen Gedanken fundierenden „Wahrsagung von der Heraufkunft des Nihilismus“ (145) sind uns neue Versuche der Beantwortung der Frage nach Herkunft und Zukunft dieses Nihilismus aufgegeben.

H. Wein („Nietzsche ohne Zarathustra“, 359–379) versucht eine engagierte „Entkitschung“ N.s' und interpretiert ihn als „kritischen Aufklärer“ (zumal dafür – anders als in Frankreich, Italien und z. T. in Amerika – bei uns beträchtlicher Nachholbedarf bestehe). Der „Aufklärer“ N., der Ideologiekritiker auf der Basis des Nihilismus, vollzieht „Bejahung in der Verneinung“ (363). Nihilismus als „letzte Konsequenz“ (Vergangenheit) und als „Zwischenzustand“ (Zukunft) in der Spannungseinheit einer „Theorie der Gegenwart“ macht die „Struktur der Umwertung“ aus (337 f.). Stellt dieser „singuläre, anthropologische Historismus mitsamt seiner Zukunftsbejahung“ (378) – jenseits der Verengungen durch „moralische“ Absolutheitsansprüche oder durch Kulturpessimismus – nicht in der angezielten „menschlichen“ Vielheit der Perspektiven, d. h. in seiner „Bewußtseins-erweiterung“ (379), eine genuine „Ethik“ dar? – Diese Frage lenkt den Blick auf die Abhandlung von I. Heidemann: „Nietzsches Kritik der Moral“ (95–137). Ansatz und Horizont dieser Interpretation klären sich im Versuch einer Systematik der moralkritischen Reflexionen N.s' im Ausgang von „Menschliches, Allzumenschliches“, worin nach Ansatz, Methode und Ergebnis die spätere Aspektvielfalt der Durchführung schon vorgezeichnet sei (96 ff.). Wenn sich als „Gegenstand der Kritik der Moral... die Moral als Problem sittlicher Ordnungen menschlichen Lebens, Wertens und Handelns“ (101) herauskristallisiert, faltet sich die Problemstellung dreifach aus: als Deskription und destruierende Analysis „objektiver“ Moral, als Analyse des Wertes der moralischen Perspektiven selber und schließlich als synthetische Aufgabe einer neuen Sinnggebung (105 ff.). Kollidiert aber die für solche Intention notwendige „eigene ethische Grundlegung“ nicht mit dem durchgängigen Grundtenor des „Immoralismus“? Wenn es keine „moralischen Phänomene“, sondern nur die Geschichte der „moralischen Interpretation“ von Phänomenen gibt, hebt sich dann nicht N.s' Moralkritik im eigenen Selbstwiderspruch auf? Dies wäre angesichts einer absoluten Alternative von „gut und böse“ der Fall, nicht aber in N.s' Perspektive einer aktiven Selbstwertsetzung von „gut und schlecht“. So bündelt sich die Thematik in der „Selbstaufhebung der Moral“ (123–137). Die neuen „Perspektiven der Moralität“ im Leitgedanken der „Befreiung des Geistes“ und seiner „zukünftigen Aufgabe“ resultieren aus dem Prinzip des „Spieles“, dieses nunmehr verstanden „als offene Determination, d. h. als ein Prinzip, das der Freiheit individueller Setzung Raum gewährt und unter dem überdies die Antithetik aufbewahrt sein kann und die Synthesis möglich wird“ (136). – R. Wiser („Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermanns“, 147–172) wendet sich gegen voreilige, „moralisierende“ Nietzschekritik (vor allem mit Blickrichtung auf nihilistische Unmenschlichkeit im allgemeinen und Nationalsozialismus im besonderen). Unterscheide man „institutionelle“ (auf Rechtfertigung und Rechenschaftsablage „vor“ objektivierten Normen abzielende) und „situationelle“ Verantwortung (im Sinne schöpferischer Herausforderung ins existentiell verpflichtende Wagnis), dann wiesen N.s' vehementer Kampf gegen die „Psychologie des Verantwortlichmachens“ wie seine Lehre von der „Unschuld des Werdens“ die „Unverantwortlichkeit“ als „Verantwortung im Übergang“ (156) aus. Die „Verantwortung der Unverantwortlichkeit“ des nicht mehr richtenden, einsamen „unschuldbewußten Menschen“ (164 ff.) ist „Ausdruck einer neuen Realitätserfahrung“, wie N.s' Entdeckung des „Leibes“ als „große“ Vernunft zeige (168 ff.). – Eine verwandte Thematik greift P. Heller auf mit seinen Ausführungen zum N.s'chen Aphorismus „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ (210–233). Indem N. der „metaphysischen Philosophie“ des beständigen Seins seine „historische Philosophie“ des Werdens entgegensezt, knüpft er in spezieller Weise an den Heraklitismus an. Der umfassende, durch zeitgenössische Naturwissen-

schaft inspirierte, genetische Erklärungsversuch durch Reduktion des „Höheren“ auf das „Niedrigere“ erlaubt allererst eine „umkehrende Umkehr“ (222), während die dritte grundlegende Tendenz des universalen Perspektivismus die „Objektivität“ der Gegensätze als Illusion enthüllt (223 ff.). Diese Einsichten gilt es dann im engeren Interessenkreis von Moral, Kunst und Religion zu spezifizieren (229 ff.).

J. Stambaugh („Thoughts on Pity and Revenge“, 27–35) arbeitet im Rahmen der psychologischen und ontologischen Bedeutsamkeit dieser Haltungen ihre Unvereinbarkeit mit echter „life affirmation“ heraus. Nicht-reaktive Existenzbejahung ermöglicht erst wirkliche Veränderung: nicht als „theoretische“ Antwort, sondern im konkret-menschlichen Selbstvollzug, der sich seine Möglichkeit und Wirklichkeit „praktisch“ bezeugt. – P. Köster („Die Renaissance des Tragischen“, 185–209) weist (weithin gegen Heideggers These, N.'s „eigentliche“ Philosophie bleibe im „Nachlaß“ zurück) nach, daß N. bei aller späteren Selbstkritik „die zentrale Intuition“ und die „entscheidenden Fragen“ (187) seines Frühwerkes „Die Geburt der Tragödie“ nie desavouiert habe. Die Radikalisierung des Dionysischen zur „Identität von Größe und Frevel“ (198) in der negativen Prototypik des Sokrates enthüllt zugleich die „Identität des Sokratischen und Dionysischen“ (208). Im erzwungenen Selbstmord des Sokrates als Symbol „erneuter Selbstaufhebung“ der Wissenschaft „in tragische Kunst“ offenbare sich die „Identifikation von dionysischer Größe und selbstzerstörerischer Zerfallenheit des Menschen mit seinem endlichen Dasein“ (208 f.): eine von N. stets durchgehaltene Grundanschauung. – G.-G. Grau („Nietzsche und Kierkegaard“, 297–333) faßt die Ergebnisse zweier früherer umfangreicher Untersuchungen (Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphil. Studie über Nietzsche, 1958; Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphil. Studie über Kierkegaard, 1963) in eindringlicher Verdeutlichung zusammen (vgl. bes. 302–317 bzw. 318–330). Auch wer nicht auf der Seite des „Unglaubens“ zu stehen vermeint, wird die engagierte Aufforderung G.'s an Christentum wie an Atheismus zu kritischer Selbstinfragestellung als Vorbedingung sinnvollen Gesprächs nicht übergehen können. – N.'s Formel „deus qualem Paulus creavit, dei negatio“ (vgl. Antichrist, Nr. 47) nimmt E. Jünger zum Anlaß zu einem kurzen, sehr aufschlußreichen Vergleich zwischen N. und Feuerbach hinsichtlich des Problems der „Denkbarkeit Gottes“ (286–296). Unbeschadet erheblicher Differenzen teilen beide „das Gottesverständnis der metaphysischen Tradition, die sie kritisieren“ (295). Die mehr als fragliche „Identifikation des christlichen Gottesbegriffs mit einer schlechten Mutmaßung des Unendlichen“ bei N. bringe für die Theologie die Aufgabe, „Gott so zu denken, daß er nicht an seiner Vollkommenheit zugrunde geht“ (296); in einer theologia crucis, die die abstrakte Gegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit nicht kennt.

Einen der besten Beiträge liefert zweifelsohne R. Okôchi mit der tiefgründigen Untersuchung über „Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus“ (36–94). Das auffallend starke Interesse an N. in Japan läßt sich – unter Einbeziehung einiger mehr äußerlicher Faktoren – nur erklären durch „eine eigentümliche Gemeinsamkeit, ... eine Wesensverwandtschaft, die zwischen dem buddhistischen und Nietzsches Denken trotz äußerster Unterschiedlichkeit ihrer Herkunft besteht“ (39). Es geht also primär nicht um N.'s, auf unzureichender Kenntnis beruhende Aussagen „über“ den Buddhismus, sondern um „gerade ihm eigene und eigentliche Gedanken wie ‚amor fati‘ oder das ‚Dionysische‘, die als Überwindung des Nihilismus gedacht worden sind“ (43). O. läßt sich deshalb im Abschnitt „Amor fati“ (44–62) zunächst mit kritischem Vorbedacht auf die einmalige Denk- und Lebens-Erfahrung N.'s ein; er erhellt ihren Bezug zu anderen Grundgedanken, um sodann die „Karma“- oder „Samsara“-Lehre (62–80) kurz, aber mit den nötigen Differenzierungen, zu umreißen. Die Frage nach der Wesensverwandtschaft von „Amor fati und Karma“ verdichtet sich im „Problem des Willens“ (80–94). Ist „amor“ noch „Wille“? Muß dieser (im „Willen zur Macht“) nicht zugleich Wille und nicht mehr Wille sein, da doch für N. die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ in der Perspektive als „amor fati“ zugleich „die extremste Form des Nihilismus“ wie „die höchste Formel der Bejahung“ darstellt (vgl. 86)? Aber kann N. das „Ich bin“ des Kindes (vgl. Zarathustra, „Von den drei Verwandlungen“), die höchste Freiheit des Menschen im Lebens-„Spiel“, auch wirklich vollziehen? Vermochte er, bei aller Gegnerschaft zur abendländischen

Metaphysik, sie in dieser Hinsicht zu überschreiten, und d. h. überhaupt „die innere Bezogenheit des Willens auf die Natur“ (90) gründlich genug zu erfragen? Mit Hinweisen, wie – ohne voreilige Bedeutungsdeckungen zu postulieren – die buddhistische Denktradition zur Klärung solcher Fragestellungen beizutragen vermöchte, schließt diese ausgezeichnete Studie, deren originaler Gedankenreichtum hier kaum angedeutet werden konnte.

Eine besonders für N.'s Selbstbiographie bedeutsame Dokumentation von M. Montinari („Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „Ecce Homo“, 380–418), ein gediegener Rezensionsteil (427–443) sowie verschiedene Register runden diesen ersten, wie dem Rez. scheint, insgesamt gelungenen Band der Nietzsche-Studien ab. – Ein Nachwort in eigener Sache: Der hier gebotene Überblick versteht sich keineswegs als unkritisch. Dennoch mußte expressis verbis formulierte Kritik zurücktreten. Eine sinnvolle, in der Gegenstellung auch begegnen lassende Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen müßte schon rein quantitativ den Rahmen einer Rezension sprengen. Es sei denn, jemand besäße „den“ Schlüssel „der“ Nietzsche-Interpretation. Derartige kann sich der Verf. dieser Rezension bislang nur als Karikatur, und als eine schlechte noch dazu, vorstellen.

J. Reiter

Stegmüller, Wolfgang, *Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit* (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 4): 1. Halbband: Personelle Wahrscheinlichkeit und rationale Entscheidung; 2. Halbband: Statistisches Schließen – Statistische Begründung – Statistische Analyse. Gr. 8° (I: XXIV u. 560 S.; II: XVII u. 420 S.) Berlin-Heidelberg-New York 1973, Springer. I: 89.– DM; II: 68.– DM.

In deutlicher (z. T. kritischer) Abhängigkeit von R. C. Jeffrey, R. Carnap, J. Hacking, C. G. Hempel und W. Salmon führt St. in den beiden vorliegenden Teilbänden seiner Untersuchungen zur Wissenschaftstheorie eine Darstellung einer wissenschaftstheoretischen Wahrscheinlichkeitstheorie vor. Er leitet sein anspruchsvolles Vorhaben mit einer *systematischen* Einführung in die heutige Wissenschaftstheorie, ihre Aufgaben, ihre Ansprüche, ihre Grenzen (mit einer Diskussion des „Wertfreiheitspostulats“) ein. In einiger (eher äußerer) Anlehnung an Hilberts Bestimmung der Metamathematik definiert er Wissenschaftstheorie als Metatheorie der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse (I, 1) unter bewußtem Ausschluß einer Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen von Erkenntnis (I, 22–28). Es sei bezweifelt, dass ein solches Vorgehen legitim ist. Die Wissenschaftstheorie hat sicherlich auch ein kritisches Interesse an der Prüfung der Wissenschaftlichkeit von mit Wissenschaftsanspruch vorgetragene Aussagesystemen und nicht nur an der Rekonstruktion von solchen Aussagesystemen „unter der Voraussetzung, daß eine rationale Rekonstruktion möglich ist“ (I, 23). Diese Beschränkung sieht bewußt davon ab, die Geltungsfrage bezüglich angeblicher wissenschaftlicher Erkenntnis zu stellen. Die Frage, was denn Wissenschaft sei, bleibt dann prinzipiell (und nicht nur vorübergehend, wie St. meint) unbeantwortbar. Allenfalls lassen sich einige formale Bedingungen der Wissenschaftlichkeit ausmachen (Bemühen um sprachliche Klarheit, Kontrolle durch andere Wissenschaftler, rationale Argumentation), Wissenschaftskritik bleibt jedoch unmöglich.

Die Beschränkung des Verf. auf Wissenschaftslogik (unter Ausklammerung von Wissenschaftsmethodik und Wissenschaftsphilosophie) kennzeichnet seine Ausführungen und sein Programm: Es gilt ihm, „eine Brücke zu schlagen zwischen philosophischen Bestätigungstheorien und statistischen Spezialuntersuchungen“ (I, 10), wobei er jedoch den Pfeiler der Statistik sehr viel stärker ausbaut als den der philosophischen Bestätigungstheorien, die er zudem ausschließlich aus dem Bereich der Analytischen Philosophie wählt.

Der von St. gewählte Ansatz erlaubt denn auch nicht eine „spezielle Wissenschaftstheorie“ (von ihm als Wissenschaftswissenschaft ausdrücklich aus dem Raum der Wissenschaftstheorie verwiesen [I, 17]). Wissenschaftstheorie wird so zu reinem Selbstzweck, ein buntes, gescheites Glasperlenspiel. Heftig – und zu Unrecht – weist er jede Positivismusdenuntiation zurück, die gegen sprachliche und begriffliche Klarheit, intersubjektive Verständlichkeit und gewissenhafte Prüfung und Begründung polemisiere (I, 38). Das aber ist nicht der entscheidende Einwand gegen (auch