

sucht, die einer Person zu einer Zeit zukommen“, stellt sie die Frage, ob der Individualität damit nicht der Zerfall droht, und meint im übrigen, man komme nicht darum herum, „den Weg von Hume zu Kant zumindest insoweit zu rekonstruieren, als es gilt, ein Subjekt als allgemeine Bedingung der Möglichkeit der je und je besonderen Individualität zu konzipieren“ (13). Zu Kuhlmann merkt sie an, daß es durchaus zweifelhaft sei, ob der an das Subjekt der Transzendentalphilosophie gerichtete Vorwurf des Solipsismus und der Sprachlosigkeit legitim sei. Ebelings Rekurs auf ein immer schon vorausgesetztes Subjekt des Widerstands, das als Zugrundeliegendes 1. das sterbliche Leben, 2. das sittlich rechtliche Leben und 3. das moralische Leben produziert, möchte sie weiterführen, da ihr dessen Unterscheidung von Existenzsubjekt und Sprachsubjekt „mit jener Zweideutigkeit belastet erscheint, die schon Schillers geschichtsphilosophischen Entwurf kennzeichnete“. Positiv hingegen vermerkt sie, was Gerhardt als Quintessenz seiner Überlegungen herausstellt: „Subjekte gibt es zumindest so lange noch, wie es politische Ansprüche gibt“ (21). Wenn schließlich Ferry und Renault als ‚neues Projekt‘ die Forderung aufstellen, „das Subjekt ‚nach den diversen Entdeckungen des Unbewußten, nicht gegen dieselben‘ zu bestimmen“ (17), dann bemerkt sie zu einem solchen Projekt: „Es würde ... interessieren, in welchen Umrissen das postulierte neue Subjekt gedacht ist“ (ebd.).

Im ganzen, so ihr abschließendes Resümee, vermittelten die vorliegenden Beiträge bei aller Kontroversialität nicht den Eindruck, die Frage nach dem Subjekt sei obsolet geworden. Vielmehr ließen sie deutlich werden, „daß die radikale Subjektkritik an simplifizierenden Einschätzungen orientiert ist und daher zu einem ihr Ziel nicht vollends trifft“ und „zum anderen nicht gewahrt wird, daß für eine konsistente Reflexion ihrer eigenen Voraussetzungen Theorieelemente erforderlich wären, wie sie in der Tradition der Subjektphilosophie entwickelt wurden“ (21).

Trotzdem kommt für sie eine schlichte Rückkehr zum Ich nicht in Frage. Denn die mannigfache Subjektkritik erwies sich ihres Erachtens soweit als treffsicher, daß sie die Subjektkonzeptionen der Tradition zersprengte (ebd.). Was an Neuansätzen bisher vorliege, seien Versuche, einzelne Elemente der klassischen Subjektphilosophie zu rekonstruieren und zu transformieren. Was aber noch fehle, sei eine Sichtung dieser Teilrezeptionen und darüber hinaus das Zusammendenken der verschiedenen Neuansätze zu einer konsistenten Konzeption.

H.-L. OLLIG S. J.

ROHLS, JAN, *Theologie und Metaphysik*. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh: Mohn 1987. 654 S.

Vorbemerkung: Unbestritten gehört eine Auseinandersetzung mit dem (den) sogenannten ontologischen Gottesbeweis(en) des hl. Anselm zum Repertoire jeder philosophischen Theologie und sicherlich auch jeder Religionsphilosophie westlicher Prägung. Zahlreiche Interpretations- und Widerlegungsvorschläge zeugen von überaus lebhaften Diskussionen. Ja, es scheint sogar, daß die Entwicklung neuer Interpretationsmethoden (cf. G. Bucher: Zur Entwicklung des Ontologischen Gottesbeweises nach 1960, in: J. Möller: Der Streit um den Gott der Philosophen. Düsseldorf 1985, 113–139) zu noch intensiveren Interpretationsbemühungen und Kontroversen geführt hat. Im Sog dieser Kontroversen ist auch die Diskussion um den Aufbau und die Aufgaben einer Metaphysik im Hinblick auf eine philosophisch fundierte Gotteslehre neu entflammt. Die Zusammenschau dieser beiden Problemkomplexe mag R. im Vorwort zu seiner überarbeiteten Münchner Habilitationsschrift ‚Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker‘ dazu bewogen haben, resignativ von einer „Wanderung durch das Labyrinth des metaphysischen Wolkenkuckucksheims“ (9) zu sprechen.

Inhaltsübersicht: R's Studie ist in fünf Hauptkapitel gegliedert. Im Anschluß an das Vorwort (9) und die Einleitung (10–12) befaßt er sich im ersten der fünf Hauptkap. (13–34) mit antiken und patristischen Vorläufern des ontologischen Gottesbeweises. Hierbei berücksichtigt er auch kosmologische Argumentationen. Im zweiten Hauptkap. (35–172) interpretiert er Anselm und die sich anschließende mittelalterliche Diskussion bis hin zum Nominalismus. Das dritte Hauptkap. (173–300) ist der

neuzeitlichen Metaphysik gewidmet. Es beginnt mit Meister Eckhart und endet mit Kants Kritik aller spekulativen Gottesbeweise. Thema des vierten Hauptkap. (301–458) sind die entsprechenden Diskussionen im dt. Idealismus. Im fünften Hauptkap. (459–638) schließlich werden Entwürfe der Moderne dargestellt und interpretiert. Dort findet der interessierte Leser u. a. ein Referat neuerer Diskussionen (547–611) aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum. Dies ist insofern ein Novum und sicherlich auch ein Verdienst, als bislang noch keine zusammenhängende Darstellung dieser Diskussionen in deutscher Sprache vorlag.

Robls' Intention: R. umreißt seine Intention mit zahlreichen Thesen. Die vier – vermutlich – wichtigsten sind bereits in der Einleitung (10–12) nachlesbar. Die beiden ersten sollen frei, die Thesen (3) und (4) wörtlich wiedergegeben werden: (I) Barths Interpretation verstößt gegen „die genuine Intention“ (II) des ontologischen Gottesbeweises. – (2) Die Unterscheidung der Argumentationen für die Existenz des ens perfectissimum und des ens necessarium reicht bis in die Scholastik zurück. – (3) „Insofern der ontologische Gottesbeweis der klassische Ausdruck der rationalistischen Metaphysik ist, entscheidet sich in der Stellung zu ihm die Stellung von Theologie und Philosophie zur rationalistischen Metaphysik insgesamt.“ (10) – (4) „... das ontologische Argument beschäftigt implizit oder explizit jede Theologie und Metaphysik, insofern sich an der Stellung zu ihm die Frage nach ihrer Konstitution entscheidet.“ (12)

(1) und (2) sind historische Thesen. Mit (2) wendet sich R. gegen Henrichs Behauptung, die genannte Unterscheidung sei eine Schöpfung der Neuzeit. Die Thesen (3) und (4) haben systematischen Charakter. Da sie mit einer gewissen Unschärfe behaftet sind, habe ich sie wörtlich zitiert.

Kritik: Erstens ist zu bemängeln, daß eine klare Gesamthese nicht ausmachbar ist. Zweitens muß angemerkt werden, daß der in (I) behauptete Sachverhalt weder in der Einleitung noch im Kapitel über Barths Anselm-Interpretation (510–527) bewiesen wird. Drittens ist es angesichts der Mehrdeutigkeit der Anselmschen Texte und der bestehenden Interpretationsvielfalt höchst fragwürdig, von ‚der‘ genuine Intention Anselms zu sprechen. Was in diesem Zusammenhang wünschenswert und auch machbar ist, ist die Erstellung eines Kriterienkataloges, der es gestattet, abwegige Interpretationen auszusondern. Viertens fehlt es den Thesen (3) und (4) an Schärfe. Nichtsdestoweniger scheinen sie mir ein bis dato nur selten klar formuliertes Problem zu thematisieren. In Frageform: Welche Rolle kommt der von Skeptikern und Atheisten – meist aufgrund der Übel in der Welt (cf. J. L. Mackie: *The Miracle of Theism*. Oxford 1982, 150–176) – bezweifelden oder gar als falsch bezeichneten Aussage ‚Gott existiert‘ beim Aufbau einer wissenschaftlichen Metaphysik (cf. R. O. Messner: *Zur Schlüsselfrage der Theodizeeproblematik. Könnten wir mit entsprechender Macht und Kenntnis ausgestattet das Weltgeschehen sittlich verantworten?*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 30 [1967] 121 p.) zu?

Robls' Interpretation von Prosligion II und III: Der außergewöhnliche Umfang der zu besprechenden Studie erfordert eine gewisse Auswahl. Ich werde mich deshalb auf die wesentlichen Punkte zu Prosligion II und III und zum Liber pro insipiente beschränken. R. beginnt seine Prosligion-Interpretation mit einführenden Informationen zur Entstehung, zum Programm und zur Methode. Dem folgt die Beweiszielbestimmung für Prosligion II. Hierzu biete der Text mehrere Formulierungen. Zusätzliche Schwierigkeiten ergäben sich aus der Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert‘ (cf. hierzu G. Siegart: *Die Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert‘*, in: *Theologie und Philosophie* 61 [1986] 396–403). Schließlich kommt R. zu dem Ergebnis, daß die zu beweisende Aussage die Form einer singulären Existenzaussage hat, wobei der Ausdruck ‚deus‘ als Individuenname und ‚existit in re‘ bzw. ‚esse in re‘ als Prädikat erster Stufe zu lesen ist (cf. 38). Die im einleitenden Glaubenssatz enthaltene Aussage ‚te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit‘ wird überzeugend im Sinne von ‚deus est id quo nihil maius cogitari potest‘ interpretiert. Diese Definition mittels Kennzeichnung klassifiziert R. zu Recht als Prämisse. Die Interpretation des zweiten Abschnittes aus Prosligion II zeigt, daß der Einwand des Tors ebenfalls mehrdeutig ist. Je nachdem, ob man den Ausdruck ‚deus‘ als Nominator oder als Prädikat liest, ergeben sich verschiedene Interpretationen. Im ersten Fall bestreitet der Tor eine singuläre Existenzaussage, im

zweiten eine partikularquantifizierte Formel. R. favorisiert – durchaus konsequent – die erste Lesart. In seiner Hauptbegründung wolle Anselm dem Tor mit einer *Reductio ad absurdum* zeigen, daß die Annahme, Gott existiere nur im Verstand, d. h. im Verstand und nicht in Wirklichkeit, inkonsistent und somit ihr Gegenteil wahr sei (cf. 41). Schließlich übersetzt R. Anselms Hauptbegründung ins Deutsche und weist auf jenen Problemknoten hin, der bei einer genaueren Betrachtung des Zusatzes ‚quod maius est‘ (cf. F. S. Schmitt [Ed.]: *Opera Omnia S. Anselmi I/I*, 101, 17) sichtbar wird. In seiner Interpretation von *Proslogion III* befaßt sich R. zunächst mit der dort vorfindbaren Argumentation. Demnach behaupte Anselm, daß nicht gedacht werden kann, daß Gott nicht existiert. Auf die Beweiszielbestimmung folgt die sprechaktexplizite Interpretation. Diese lautet:

- (1) Definition: Gott ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.
- (2) Prämisse: Es kann etwas gedacht werden, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert.
- (3) Prämisse: Etwas, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert, ist größer als etwas, von dem gedacht werden kann, daß es nicht existiert.
- (4) Annahme: Es kann gedacht werden, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht existiert.
- (5) Folgerung: Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist das, worüber hinaus Größeres gedacht werden kann.
- (6) Folgerung: Es kann nicht gedacht werden, daß Gott nicht existiert (cf. 42).

Satz (1) übernimmt R. aus der Interpretation von *Proslogion II*. Die Sätze (2) bis (6) entnimmt er dem ersten Teil von *Proslogion III*. Unter Voraussetzung von (2) und (3) soll (4) mit Hilfe von (1) zu dem in (5) angezeigten Widerspruch geführt werden. Damit wäre das Gegenteil von (4) wahr und somit das Beweisziel erreicht. Im zweiten Teil von *Proslogion III* gehe es Anselm um eine Unterscheidung Gottes von allen anderen Gegenständen. R. behauptet, Anselm erblicke ein angemessenes Unterscheidungskriterium in der Undenkbarkeit der Nicht-Existenz Gottes, sprich in der Notwendigkeit der Realexistenz Gottes. Es wird ferner behauptet, Anselm gehe hierbei von der Vorstellung einer Seinspyramide platonischer Herkunft aus, an deren Spitze ein Gegenstand stehe, der im höchsten Maße Sein bzw. Existenz besitze (cf. 43).

Kritik: R.' Interpretation von *Proslogion II* soll an drei Punkten kritisch betrachtet werden. (i) Da ist zunächst die Behauptung, aus einer gelungenen Widerlegung der Aussage ‚Gott existiert nicht wirklich‘ ließe sich „die weitergehende Behauptung, daß gar kein Gott existiert“ (39) widerlegen. Nach einem Beweis oder wenigstens einem Beweisversuch sucht der Leser jedoch vergeblich. Ferner stößt man beim Versuch, die Aussage ‚es existiert gar kein Gott‘ verstehen zu wollen, wiederum auf das Mehrdeutigkeitsproblem. Diese Aussage bleibt in syntaktischer und semantischer Hinsicht völlig ungeklärt. (ii) Die zweite Kritik zielt auf die Interpretation der Nebenbegründung, in der die Aussage ‚Gott existiert im Verstand‘ bewiesen werden soll. Für diesen Beweis benötige Anselm die beiden folgenden Prämissen:

- (7) Wenn der Tor den Ausdruck ‚das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‘ hört, dann versteht er ihn.
- (8) Alles, was jemand hört, existiert in dessen Verstand.

Satz (7) hält R. für unproblematisch, (8) aber nicht. In (8) wechsele Anselm von der Zeichen- in die Gegenstandsebene (cf. 42). Dies, ein in der Anselm-Literatur oft erhobener Vorwurf, bleibt auch bei R. ungeklärt. (iii) Die dritte Kritik betrifft die Interpretation des Zusatzes ‚quod maius est‘ aus Anselms Hauptbegründung. Hierzu wird folgender Vorschlag unterbreitet: „Gemeint ist damit offenbar, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, größer ist, wenn es auch in Wirklichkeit existiert, als dann, wenn es nur im Verstand existiert.“ (41) Eine allquantifizierte Interpretation dieses Zusatzes lehnt R. ab. Bei der Zusammenschau dieses Vorschlags mit den weiter oben dargestellten Interpretationsergebnissen ergeben sich wichtige Eckdaten für eine mögliche Interpretation. Dennoch muß gesagt werden, daß viele Fragen offen bleiben. Das beginnt damit, daß R. keine exakte Einordnung seines Vorschlags in den Argumentationsduktus vornimmt. Es wird weder der illokutionäre Status der vorgeschlagenen Aussage noch ihr genauer Ort in der Argumentation geklärt. Folg-

lich gelangt R. auch nicht zu einer Interpretation, aus der man zweifelsfrei ablesen könnte, wie und aufgrund welcher Prämissen Anselm den gewünschten Widerspruch herleitet. Eine mehr oder weniger wörtliche Übersetzung bzw. eine Textparaphrase kann nicht genügen, zumal hierzu bereits präzise Interpretationsvorschläge vorliegen (cf. P. Hinst: Rezension zu W. L. Gombocz: Über E! Zur Semantik des Existenzprädikats und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von Anselm von Canterbury, Wien 1974, in: *Conceptus* XVI 1982 97–102). Betrachten wir nun die Interpretation der Argumentation aus *Proslogion* III. Dazu möchte ich folgende Präzisierungen vorschlagen: Zunächst läßt sich problemlos eine Vereinfachung erzielen, indem – in konsequenter Anwendung von bereits Erarbeitetem – der Ausdruck ‚etwas, ...‘ durch ‚das, ...‘ bzw. durch ‚Gott‘ ersetzt wird. Eine sorgfältige Überprüfung der Argumentation zeigt ferner, daß man an den *lax* interpretierten Sätzen (2) und (5) Präzisierungen vornehmen muß, damit das angestrebte Ziel erreichbar wird. Die präzierte Argumentation lautet dann:

- (9) D: Gott ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.
 (10) P: Wenn es denkbar ist, daß Gott nicht wirklich existiert, dann kann ein y gedacht werden, das sich von Gott durch die Eigenschaft der Realexistenz unterscheidet.
 (11) P: Wenn ein y gedacht werden kann, das sich von Gott durch die Eigenschaft der Realexistenz unterscheidet, dann kann etwas gedacht werden, was größer ist als Gott.
 (12) A: Es ist denkbar, daß Gott nicht wirklich existiert.
 (13) F: Es kann etwas gedacht werden, was größer ist als Gott.
 (14) F: Wenn es denkbar ist, daß Gott nicht wirklich existiert, dann kann etwas gedacht werden, was größer ist als Gott.
 (15) F: Es kann nichts Größeres als Gott gedacht werden.
 (16) F: Es ist undenkbar, daß Gott nicht wirklich existiert.
 (17) F: Gottes Realexistenz ist notwendig.

Zwecks größerer Klarheit habe ich Satz (5) durch die Sätze (14) und (15) in eine explizitere Form gebracht. (13) folgt aus (10), (11) und (12) durch zweimalige Anwendung des *Modus ponendo ponens*. (14) folgt aus (12) und (13) mit der Regel der *Konditionaleinführung*, (15) folgt direkt aus Anselms Gottesdefinition, d. h. aus (9). (16) folgt aus (14) und (15) nach dem *Modus tollendo tollens*. (17) ist offensichtlich äquivalent mit (16). Damit ist gezeigt, daß Anselm korrekt argumentiert. Die Diskussion über die Dignität der verwendeten Prämissen steht allerdings noch aus. Die Behauptung, Anselm gehe bei seiner Unterscheidung Gottes von allen anderen Gegenständen von der Vorstellung einer platonischen Seinspyramide aus, an deren Spitze Gott stehe, scheint mir sehr fragwürdig. Grund: R. müßte Anselm einen krassen Verstoß gegen das Verbot, Gott an die Spitze einer *kontinuierlichen* Vollkommenheitsskala zu setzen, unterstellen. Gottes Transzendenz wäre damit hinfällig.

Robls Interpretation des Liber pro insipiente: Den *Liber pro insipiente* interpretiert R. in zwei Schritten. (i) Treffend wird bemerkt, daß mit Gaunilos Referat von *Proslogion* II bereits eine Interpretation vorliegt. Zwei Hinweise sollen diese These stützen. Im ersten, der Gaunilos Kennzeichnung ‚*maius omnibus*‘ zum Thema hat, zeigt R. unter welchen Bedingungen sie mit der Anselmschen äquivalent ist. Der zweite Hinweis betrifft den bereits erwähnten Zusatz ‚*quod maius est*‘ aus *Proslogion* II. R. lehnt Gaunilos diesbezügliche Interpretation als inadäquat ab. Im Gegensatz zu Anselm gehe es Gaunilo um einen generellen Vergleich zweier Existenzweisen (cf. 46). Dennoch gelinge es Gaunilo, den gewünschten Widerspruch herzuleiten. Daraus zieht R. den Schluß, daß Gaunilos Kritik nicht deswegen scheitern muß, weil seine Interpretation inadäquat ist (cf. 47). (ii) Sodann betrachtet er Gaunilos Gedankenexperiment. Demnach müsse Anselm auf den Ausschluß fiktiver Gegenstände bedacht sein. Dies sei nur dann möglich, wenn Anselm das Prädikat ‚verstehen‘ im Sinne von ‚begreifen, daß der Gegenstand, der durch den verstandenen Ausdruck bezeichnet wird, wirklich existiert‘ definierte (cf. *ibd.*). Damit gelange Gaunilo zu den folgenden fünf Einwänden:

(E1) „Einmal kann man dann nicht mehr wie Anselm erklären, daß ‚x‘ verstehen sowie x im Verstand haben auf der einen und verstehen, daß x wirklich existiert, auf der anderen Seite zwei verschiedene Dinge seien.“ (48)

(E2) „Soll das Argument in Proslogion II richtig sein, d. h., soll die Existenz dessen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, aus dem Verstehen des Ausdrucks ‚das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann‘ abgeleitet werden können, dann müßte das Verstehen des Ausdrucks das Wissen implizieren, daß der durch jenen Ausdruck bezeichnete Gegenstand wirklich existiert und nicht nur fiktiv ist. Daß dies der Fall sei, setze Anselm voraus, ohne es zu beweisen.“ (ibid.)

(E3) „Doch anders als Anselm ist er [Gaunilo] der Meinung, daß Gott bzw. das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur secundum vocem, nicht aber secundum rem denken könne.“ (ibid.)

(E4) „Gaunilo bestreitet auch den Schluß des Arguments, wonach das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, notwendigerweise wirklich existiert.“ (49)

(E5) „Gaunilo wirft Anselm also vor, daß er sich einer petitio principii schuldig mache.“ (50)

Kritik: Zunächst wäre es interessant zu erfahren, warum Gaunilos Interpretation des Zusatzes ‚quod maius est‘ abgelehnt wird. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie es Gaunilo – en détail – gelingt, den für die Reductio ad absurdum maßgeblichen Widerspruch herzuleiten. Drittens scheint mir die ausschließliche Gleichsetzung von ‚falsa‘, ‚dubia‘, ‚incerta‘ und ‚nullo modo in seipsis existentia‘ mit ‚ficta‘ aus wenigstens zwei Gründen zweifelhaft. Einmal, weil dieser Term von Gaunilo an keiner Stelle des Liber pro insipiente verwendet wird. Zweitens, weil dieser primär metaphysisch unmögliche Gegenstände – wie z. B. runde Quadrate – im Auge gehabt haben dürfte. Zu den von R. referierten Einwänden bleibt folgendes zu sagen: In ihnen geht es hauptsächlich um die Bedeutung verschiedener Existenzbegriffe. Hierzu findet man bei R. keine konstruktiven Interpretationsvorschläge.

Würdigung: Bei R.' Studie zum ontologischen Gottesbeweis und zu seinen Kritikern dürfte es sich um die bis dato wohl umfangreichste Arbeit zu diesem Thema handeln. Die im Titel abgesteckten Grenzen werden oft überschritten. Es werden Querverbindungen zu zahlreichen anderen Themen – z. B. zu kosmologischen Gottesbeweisen – hergestellt. Die genommenen Stichproben dokumentieren, daß es dieser Studie trotz vieler positiver Ansätze in etlichen Punkten an Tiefenschärfe mangelt. Zum Thema ‚Metaphysik‘ findet der Leser allenfalls Anregungen. Er findet weder eine Begriffsanalyse noch eine klare Aufgabenbeschreibung, noch Vorschläge für einen wohlgeordneten Aufbau (cf. hierzu R. O. Messner: Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften, Wien 1962). Positiv zu Buche schlägt R.s umfassende Auseinandersetzung mit den neueren anglo-amerikanischen Interpretationsvorschlägen. In der diesbezüglich zu erwartenden Diskussion wird sie ein wichtiger Bezugspunkt sein. J. SCHERB

FUCHS, INA, „Homo apostata“. *Die Entfremdung des Menschen*. Philosophische Analysen zur Geistmetaphysik F. M. Dostojewskijs (Slavistische Beiträge 222). München: Sagner 1988. 802 S.

Die vorliegende Dissertation, 1987 an der Hochschule für Philosophie in München angenommen, beschäftigt sich in vier konzentrischen Kreisen (vgl. 40) mit dem Phänomen der „Entfremdung“ (d. h. der inneren Spaltung, vgl. 38) des Menschen, die sich nach dem Gottesmord (vgl. Nietzsche u. a.) in dem „theurgischen Bedürfnis“ (37) äußert, selber die Stelle Gottes einzunehmen. Dostojewskijs „apostatische“ Gestalten (Kellerlochmann, Raskolnikov, Stavrogin, Kirilov, Schatov, Pjotr Verchovenskij, Hippolyt, Ivan Karamasov, Smerdjakov) werden vor dem Hintergrund dieses epochalen Ereignisses in Kunst und Philosophie des 19. Jahrhunderts gedeutet, wobei Verf. für ihre Arbeit besonders das „geistige Dreieck“ (23) Nietzsche–Dostojewskij–Platon in den Blick nehmen will.

„Unsere auf Jörg Splett aufbauende These lautet . . . , daß bei D. die seelische Selbstentfremdung, obgleich sie viele Gesichter besitzt, ihre Wurzeln ganz im Problem der Freiheit hat“ (351). Diese These wird v. a. in *Teil I* entfaltet. Nach einer philosophischen Skizze des Sinnbegriffes, des Leib-Seele-Verhältnisses und der Freiheitsproblematik mit Blick auf D. folgt P 4 das Psychogramm des neuzeitlichen Apostaten in der