

(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

Gestalt des Mannes aus den „Aufzeichnungen aus einem Kellerloch“. Schon hier wird der Motivzusammenhang zu Platons Höhlengleichnis gesehen (vgl. 143), wobei D. im Kellerlochmann den Chorismos zwischen Denken und Sein um den Aspekt erweitert, daß in der „Höhle“ nun die apostatische *Vernunft* sitzt, weil und indem sie den Chorismos von Denken und Sein selber will (146): Die Lust an der eigenen und der Opfer Qual, die Einsicht in die Bosheit der Lust und die Unfähigkeit, dieser Lust den guten Willen erfolgreich entgegenzusetzen, Aggressivität, Neid, kompensatorischer Omnipotenzwahn – all dies entfaltet D. im „intelligiblen Forum“ (157) seines im Kellerloch sich vereinzelnden apostatischen Subjekts. „An dieser Gestalt wird deutlich, daß das Denken für sich allein nicht bestehen kann, sondern aus der inneren Kraft der Seele gestützt werden muß“ (197).

*Teil II* zieht die Linie von D. zu Platon in einem „anonymen Dialog“ (309), einem „verschwiegenen dialektischen Gedankenaustausch“ (341), den D. nur ganz selten ausdrücklich macht (am deutlichsten vgl. 325, 326 ff, 341). Die Entfremdungsgestalten par excellence (Kellerlochmann, Stavrogin) bilden die Negativfolie, vor der sich D.'s christozentrischer Platonismus abhebt. Um ihre „dezidierte Arbeitshypothese“ (223) über D.'s Rekurs auf Platon zu belegen, greift Verf. auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge der Platonrezeption im 19. Jahrhundert und in der Ostkirche zurück. Sachliche Parallelen sieht sie im Tod des Sokrates und im Kreuz Christi („Bei Christus wiederholt sich dieses Beispiel ... [!]?“, 243), in der zentralen Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens für eine jede Moral (wobei auch für D. das eigentliche Problem in der Auferstehung des Leibes liegt [vgl. 253], wie IF überhaupt bei D. ein „Ressentiment gegenüber dem Leib“ [88] konstatiert) und in „der Weisheit der platonischen Lehre ... die Grenze zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ... niemals aufheben zu wollen ... Denn gerade im Hinblick auf das Absolute liegt in der Differenz und nicht in der Identität das Glück“ (656 f). Hauptsächlich an den Themen der drei Platondialoge *Laches* (Tugend, Tapferkeit und Vernunft), *Charmenides* (Sophrosyne, die Entsprechung von äußerer und innerer Schönheit – Stavrogin, die „voluntativ gesteuerte Wollust“ [345] als modernes Exemplar des Sophisten Kallikles), *Theaitetos*, dessen viergliedriges Stufenmodell der Erkenntnis Entsprechungen im Personenkosmos D.'s findet. IF versäumt nicht, die Differenzen zwischen D. und Platon hervorzuheben: Bei D. stellt sich das Entfremdungssyndrom radikaler dar. Nicht nur die Triebe pervertieren die Vernunft, sondern die apostatische Vernunft pervertiert die (unschuldigen) Triebe (335 f); zwar ist die Tugend vernunftentsprechend, aber in der apostatischen Selbstersetzung der Vernunft können sich „Tugend“ und Unvernunft paaren – weswegen D. auch skeptisch gegenüber der platonischen These ist, daß Vernunft lehrbares Wissen sei (352 ff); zwar ist die Vernunft göttlicher Herkunft, aber wie die Freiheit möglicherweise auch Subjekt des unsittlichen Handelns (388 f); zwar entsprechen sich äußere und innere Schönheit, aber unter dem Diktat der apostatischen Vernunft kann – vgl. Stavrogin – die Diastase zwischen äußerer Schönheit und innerer Leere zum Ausdruck der inneren Spaltung der apostatischen Vernunft werden (365).

In *Teil III* wird der Versuch einer „Ästhetik der Entfremdung“ unternommen. Sie soll nachweisen, daß sich die Entfremdung mit dem „Fortschreiten des ästhetischen Bewußtseins (Schasler)“ (642) von der Antike bis zum deutschen Idealismus steigert. D.' Ästhetik der Entfremdung wird an den Gestalten der Sanften (566 ff), Kirilovs (Selbstmord als Akt der Selbstvergöttlichung – 576 ff), Stavrogins (der reine, nicht einmal mehr antitheologische Ästhetizismus der Unsittlichkeit – 581 ff) nachgezeichnet. In P 23 wird dann der Vatermord aus „Die Brüder Karamasov“ als getarnter Gottesmord gedeutet. Ausführlich setzt sich IF mit H. J. Geriks These auseinander, D. entwickle in den vier Brüdern eine Phasenlehre der bösen Tat, deren entscheidende Stufe die „offene Bejahung“ des Mordes, deren Schlüsselgestalt also Dimitrij sei: „Ohne Dimitrij kein Mord!“ (602). Der Phase des „bösen Wunsches“ (= Iwan) gelte vielmehr D.'s Augenmerk, in ihr liege die eigentliche Verantwortung für den Vatermord, während Dimitrij, bereit zur stellvertretenden Sühne, geradezu eine Christusfigur sei, dessen hellichtiges Gespür die theologische Komponente des Vatermordwunsches bei dem Bruder Iwan bezeugt. – Nach einer Tour d'horizon über die Rolle des Doppelgänger-motivs in der frühromantischen und in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts

bis hin zu Nietzsche und Kafka kommt *Teil IV* nochmals auf die Figur Stavrogins zu sprechen, diesmal unter dem Aspekt des Doppelgängermotivs, das schon im Vorwort (vgl. 39) als der äußerste Ausdruck des Identitätsverlustes der apostatischen Vernunft angekündigt wurde: Stavrogin als Schatten seiner selbst, die bleiche „Sonne“ der selbstgeschaffenen „Dämonen“ (Kirilov, Schatov, Pjotr Verchovjenskij), die um die „schöne Maske“ (736) des Bösen kreisen.

IF hat eine Fülle von Materialien zusammengetragen, um den geistesgeschichtlichen Kontext der Figuren D.'s zu belegen. Besonders gelungene Höhepunkte der Arbeit sind die Darstellung des Kellerlochmannes (P 4) und die überzeugende These vom Vätermord als Gottesmord in „Die Brüder Karamasow“ (P 23) – überhaupt wird es immer besonders interessant, wenn IF ihre umfassende Kenntnis der Welt D.'s zu Deutungen und zusammenhangstiftenden Querweisen ausnützt. Das Problem der Arbeit liegt in der unübersehbaren Fülle von geistesgeschichtlichen Bemerkungen und Verweisen (von Nietzsche bis Popper, von Schelling bis Skinner usw.), Anspielungen, Exkursen (P 5, P 16, P 25–26), Ausflügen, Ankündigungen und Zusatzreflexionen. Es würde den Stärken der Arbeit zugute kommen, wenn man sich zu ihnen nicht durch einen Berg von Bildungsspeck durchfressen müßte, der manch einem ungeübten Magen den Appetit verderben kann, bevor es an die Delikatessen geht. Im aufschlußreichen Epilog (P 29) steht, was man sich für die ganze Arbeit wünscht: „Rückbezüge auf Fremdquellen ... sollen dabei auf ein Minimum beschränkt werden“ (759). K. MERTES S. J.

PHILOSOPHIE UND POESIE. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert (Spekulation und Erfahrung. Abt. II: Untersuchungen, Bd. 7). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1988. XIII/452 u. 374 S.

Aktualität und Breite von Wirken und Wirkung des Geehrten sind außergewöhnlich. Die Bibliographie – Bücher, Edition und Herausgeberschaft, Aufsätze, exemplarische Rezensionen – ist nicht einfach chronologisch, sondern nach Arbeitsgebieten geordnet: I. Geschichte und Wirkung des deutschen Idealismus, II. Hermeneutik und Phänomenologie (hier bes. zu Heidegger), III. Philosophie und Kunst, IV. Grundlagen und Perspektiven der Geisteswissenschaften, V. Probleme geisteswissenschaftlicher Editionen, VI. Philosophie und Gesellschaft. Entsprechend breit und vielfältig, obwohl auf I–III (bzw. IV) beschränkt, ist die eindrucksvolle Festschrift ausgefallen. Naturgemäß ist hier nicht mehr als eine knappe Anzeige möglich (mit gelegentlichen Anmerkungen aus theologisch-philosophischem Interesse).

Die 36 Beiträge sind in vier Gruppen gebündelt, je zwei pro Band. I. Funktion und Gestalt der Philosophie (7). Gadamer repliziert auf Derrida (S. 11 die Bemerkung: „Wo es sich um Philosophie handelt, verrät Lust am Definieren den Dilettanten.“); gegen die Postmodernen, ihre „totale Vernunftkritik“, dann auch *Apel*. C. F. Gethmann stellt sich dem „Skandal“ (SuZ § 43) des Realitätsproblems mit einer siebenstufigen Näherung an die Situation definitiver Einführung von „real“. E. W. Orth geht wieder auf den Zeitgeist ein: zur Kritik der beleidigten Vernunft (der die Natur zum Sozialpartner, die kulturelle Welt entsubjektiviert wird). Riedel schreibt über die akroamatische Dimension der Hermeneutik nach Gadamer; Perpeet über Platons Dialogik; schließlich erinnert F. Hogemann an Lipps (demzufolge eine zeitlose Copula auf die Realität gelebten Umgangs, auf das Ich-bin und Du-bist hin zu hinterfragen wäre).

II. Ästhetik und Politik im Deutschen Idealismus (14). An den in Schillers Schatten stehenden „Ästhetischen Versuchen“ W. v. Humboldts untersucht C. Menze Eigenheit und Wirkung des Kunstwerks; K. Düsing stellt Schellings Genieästhetik (im System des transzendentalen Idealismus) vor, die Bedeutung auch für moderne Reflexionen behalte; Tilliette geht der „intellektuellen Anschauung“ bei Hölderlin nach, dem Schelling sie verdanke – so wie er der spiritus rector des Systemprogramms sei (für dessen Autor T. bei Schelling bleibt). V. Verra: Tragische und künstlerische Ironie bei Solger („Der Untergang der wirklichen Welt selbst ist Offenbarung des Ewigen; es bedarf keiner Offenbarung außer derselben“ – 242). New light on mastery and servitude findet M. J. Pety vom „Gott und der Bajadere“ her. Im Unterschied zum soziopolitischen Kontext der Thematik in den frühen Jenaer Schriften erscheint sie seit der Phänomenologie nur