

Logikers und Meisterspiels Alan Turing, der in seinen Beiträgen zur Entscheidungsfrage die inneren Grenzen bestimmter formaler Systeme aufgezeigt hat. Eine ähnliche innere Grenze, eine obere Schranke der Denkbarekeit, stellt Anselms Gottesbegriff dar (cf. 96). Dabei spiele die Negation eine wesentliche Rolle (cf. ibd.). Auf eine detailliertere Analyse läßt sich der Autor wiederum nicht ein. Stattdessen verweist er auf eine „verdächtige Spannung“ in der Anselmschen Gottesrede. Demnach versuche jener permanent etwas zu erreichen, was er per definitionem für unerreichbar halte. Diese Beobachtung veranlaßt B. etwas später (cf. 102) zur Behauptung, Anselms Gott sei extrem paradox, was vermutlich im Sinne einer Inkonsistenzbehauptung zu lesen ist. Da kein expliziter Beweis hierfür erbracht wird, muß der Kontext konsultiert werden. Daraus geht hervor, daß die Interpretation des Einführungstextes aus P II (Opera Omnia I, 105: 5) und des P XV-Textes (I, 112:13–17) zur behaupteten Paradoxie führen soll (cf. 97p). Der ontologische Gottesbeweis aus P II fungiert hierbei als zusätzliches Sicherheitsventil, das auf rationale Weise die Unzulänglichkeit und Begrenztheit der menschlichen Vernunft dartun soll (cf. 103). Die Frage, warum Anselm partout etwas Unerreichbares zu erreichen suche, beantwortet B. mit dem Hinweis, Anselm befriedige damit in geschickter Weise zwei elementare menschliche Bedürfnisse: das nach Erneuerung, Überraschung und Veränderung einerseits und nach Stabilität und Ordnung andererseits (cf. 108).

Im ersten Appendix (113–123) untersucht B. das ontologische Argument (cf. 113). Hierfür wählt er erstaunlicherweise nicht P II oder P III als Textgrundlage, sondern I, 131:12–15 aus der Responso. Diesen Text interpretiert er mit Hilfe einer Semantik der möglichen Welten für kontrafaktische Konditionale. Die Frage, welches der zahlreichen im Umlauf befindlichen Systeme hierfür in Frage kommt, wird großzügig zur Seite geschoben (cf. 114). Auf dem Hintergrund einer stark vereinfachten, kontroversen Rezeptionsgeschichte vertritt er die These, das Argument habe trotz augenscheinlicher Einfachheit eine komplizierte Tiefengrammatik, wobei eine gewisse Spannung zwischen den grundlegenden Prinzipien herrsche (cf. 113). Diese Spannung und die kontroverse Rezeption sei das Ergebnis einer transzendentalen Illusion, d. h. einer nahezu schicksalhaften Oszillation (cf. 123) zwischen zwei Betrachtungsweisen: der transzendentalrealistischen und der transzendental-idealistischen. Keine dieser Sichtweisen erlaubt eine durchgängig korrekte Vervollständigung der Argumentationsskizze aus I, 131: 12–15 (cf. 121).

Fazit: Der Autor präsentiert dem Leser eine interessante, lehrreiche, unterhaltsame und sicherlich lesenswerte Untersuchung, wobei er mehrere Perspektiven (die psychologische, die soziologische und die philosophische) in kritischer Absicht kombiniert. Wer allerdings an begrifflicher Klarheit interessiert ist, wird enttäuscht. Es werden zwar zahlreiche neuralgische Punkte der Anselm-Interpretation angesprochen, aber nicht mit der hierfür erforderlichen Konsequenz bearbeitet. Dies zeigt sich am deutlichsten im vierten Kapitel und im Appendix I, dessen kantische Quintessenz der komplexen P-II-Rezeption kaum gerecht wird.

J. SCHERB

WIDMANN, JOACHIM, *Existentielle Kategorien: Das Geheimnis der Meditationes de prima philosophia von René Descartes*. Neuried: ars una 1994. 351 S.

Es mutet schon eigenartig an, wenn heute ein Autor ein Buch veröffentlicht, in dem er das „Geheimnis“ der Cartesischen Meditationen darlegen will, noch dazu, wenn man feststellen muß, daß Widmann (W.) andere Literatur als seine eigenen Werke nicht zur Kenntnis nimmt. Und was soll man von einem Autor erwarten, für den anscheinend erst die 2. Aufl. der „Meditationen“ die „kritischen Auseinandersetzungen“ enthält, „die Descartes mit namhaften Gelehrten über den Inhalt hatte“ (7), und der weiterhin fälschlich behauptet, Descartes habe „lateinisch nur für die ‚Meditationes‘ publiziert“ (9)? Zugleich aber werden alle bisherigen Übersetzungen dieses Werks für unzureichend deklariert, weshalb W. nun an diese fast unlösbare Aufgabe gehen müsse, die er an den Anfang seines Buches stellt. Sie sei „eine deutsche Inhaltsangabe der ‚Meditationes‘, die sich so eng wie möglich am originalen Latein orientiert“. (11) Diese „Übersetzung“ gefällt sich in einem ausladenden Stil und zahlreichen frei erfundenen Weiterungen, die dem Urtext hinzugefügt werden, und wird mehr und mehr zu einer Paraphrase, die uns

statt Cartesischer Prägnanz Weitschweifigkeit und eine eigentümliche Mischung von flapsigem und gekünsteltem Stil beschert (z. B. 14: „irrationale[n] Traumtour“; 16: „gedanklich nihilisiert“; 17: „kopflozes Ausleben pragmatischer Experimentierlust“; 19: „abseitiges Irrtumsgelände“, 20: „unter wucherndem Wortbedarf das Hinterfragen füttern“; 27: „die vulgären Sprachgängelungen der verhohlenen Dubiosität zu bezichtigen“; 30: „Schminkschachtel der Halbgläubigen“ usf.) und in Fällen wie dem Titel der 2. und 3. Meditation den Text Descartes' einfach verändert.

Nach knapp 100 Seiten kommt W. zu seiner Analyse, bei der er auf ein Schema zurückgreift, das er in seinem Fichte-Buch entwickelt hat und das er in zwei geometrischen Figuren darstellt. Er führt 32 Begriffe unterschiedlichster Art, die fast alle irgendwelche „Bereiche“ sind („Welthorizont, Traumbereich, Denkbereiche, Schicksalsbereich, Erfahrungsbereiche, Baukunst, Bereich der Gerichte, Verantwortungsbereich, Todesgefahr, Reich für Freie, Beherrschung, Herrschaftsbereich, Chaos, Malerei ...“), auf Variationen der immer gleichen mathematischen Formel $e e e e e e e e e$ zurück, wobei e und \bar{e} miteinander variieren und Einheit bzw. Nicht-Einheit bedeuten, welche mit verschiedenen „y“ in Beziehung gesetzt werden, denen wiederum Termini wie „Bewußtsein, Faktum, Licht, Begriff, Freiheit, ...“ zugeordnet werden. Nun ist gegen eine mathematisch orientierte Strukturanalyse eines philosophischen Werks selbstverständlich nichts einzuwenden, wenn sie zum besseren Verständnis hilft und am Text ausgewiesen wird. Aber was ein Großteil der von W. genannten „Bereiche“ mit Descartes' „Meditationen“ zu tun hat, ist dem Rez. nach wie vor schleierhaft. Exakte Belege suchte der Rez. bei der Bestimmung der angeblichen „cartesischen Parameter“ (110) ebenfalls vergeblich. Bestenfalls finden sich vage Anspielungen auf die eine oder andere Stelle der Meditationen. W. meint freilich am Ende seines Buches, für „kritische Feuerköpfe“ gebe es „für die 3. und 4. Meditation genügend Hinweise in meiner Analyse, aus welchen Textpartien die Reflexionsformen ‚Welthorizont‘ bis ‚Quellenbereich‘ entschlüsselt sind.“ (351) In seinen Erörterungen beglückt uns W. mit munter aneinandergereihten essayistischen Ausführungen über alles Beliebige, was ihm in den Sinn kommt, und verknüpft dies von Zeit zu Zeit mehr oder weniger frei mit Verweisen auf die eine oder andere Überlegung Descartes'. Da sich dieses freie Gedankenspiel mangels eines roten Fadens nicht zusammenfassen läßt, statt dessen ein paar Kostproben: „Überlebt man, obwohl man auf ein unbrauchbares Denkmodell gesetzt hatte, so belegt dies, daß man auch hierin sich im vorgegebenen Zukunftsrahmen gehalten hat.“ (103) „Hat ein energetisches Informationsgeschehen ein Sinnesorgan erreicht, wird es mit dem Passieren dieses Sinnesorgans energetisch so umgekehrt, daß es in der Informationsbewußtheit zum Stillstand gebracht ist.“ (108) „Irgendwann und nicht nur einmal trifft jeder in seinem Leben auf Dubiositäten, deren Bewältigung für ihn eine Frage auf Leben und Tod ist.“ (128) „Denkfehler ist ein anderer Ausdruck dafür, daß man es irgendwo am nötigen Denken hat fehlen lassen.“ (131) „Zu Ahnungen muß der Geist ausdrücklich Ja gesagt haben, soll der Zeitsinn ihre Wahrnehmung als deutbare Möglichkeit gewährleisten können.“ (145) „Betrachtet man den Lebensraum der Menschheit im Ernst als energetisches Kontinuum, muß man Irrtumsanfälligkeit als unausweichliches und nie beherrschbares Schicksal hinnehmen.“ (158) „Sinnvolle Aufgeschlossenheit für nicht ichhafte Wahrheiten ist also bei der Zubereitung eines Gerichts und der Bestückung der Waagschalen wohl gefragt, [...]“ (177) „Der Ausdruck ‚lumen naturale‘ bezeichnet jene innere Helligkeit, die mit jeder optischen, also anschaulichen geistigen Vorstellung verbunden ist, sofern er bei Descartes anders nur dubios mysteriöses Geklingel wäre.“ (202) „Eine gewisse Versumpfung des Denkgeländes zwischen Qualität und Wert macht die ökologische Sanierung der Reflexion zusätzlich kompliziert, wieso und weshalb es Bedenkenswertes geben soll, das existentiell zählt.“ (224) „Das messende Wesen könnte man sprachlogisch treffend ‚Messer‘ nennen – wenn dies Wort nicht so halsabschneiderisch besetzt wäre.“ (242) „Verknöchertes Erstarren führt in der Tat nur mit dem Tod zu totaler Taubheit.“ (255) Zum Begriff Vermögen: „Der eine mag Kaviar, der andere bevorzugt insgeheim Sauerkraut.“ (273) „Das deutsche Wort ‚gerecht‘ ist eine Bildung wie ‚gewillt‘ oder ‚gawützt‘. Auch ‚Gewalt‘ gehört zu den Wörtern dieser Genese.“ (282) Wer an W.s Stil Gefallen findet, mag das mit Schmunzeln lesen. Kommt man freilich gegen Ende des Buches zum Kap. „Politik“ (von der in Descartes' Meditationen wahr-

haftig nicht die Rede ist) und liest dort Dinge wie die „Furcht vor Grünen Mambas“, „Wolfsrudel“ (328), den „ersten Weltkrieg“, den „Geburtsadel“ (329), „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“ (336) samt allen möglichen Bemerkungen W.s quer durch die Menschheitsgeschichte, um schließlich auf die „Idealisierung des Asylbegehrens aller“ (342) und dgl. zu stoßen, dann kann man nur sagen: Davor, daß Descartes solchermaßen „zeitgemäß verlebendigt“ (351) wird, wie es W. für sich in Anspruch nimmt, möge man uns doch lieber bewahren.

H. SCHÖNDORF S. J.

FLEISCHER, MARGOT, *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschlichen*. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993. VI/354 S.

Mit dem vorliegenden Buch ist die Nietzsche(N.)-Hermeneutik um eine Facette reicher. Die Hauptthese der Vf.in wird eingehend zu diskutieren sein; dies deshalb, weil sie, in der Bahn vertrauter Hermeneutik, unbekümmert um neuere semiotische Interpretationsansätze (wie Deleuze, Derrida, Vattimo, Simon) gleichwohl eine ganz neue Variante in die N.-Diskussion bringt. Die Qualität dieser Arbeit liegt darin, daß sie eine weitreichende Hauptthese hat und die einzelnen Schritte, die sie zu stützen haben, auch unabhängig von der zentralen These nachvollziehbar und diskutierbar bleiben. Der Ertrag der Interpretationen ist (sehr) groß. Das Buch im ganzen (nicht zuletzt die prägnanten Anmerkungen und die Register) stellt eine Leistung dar, die es unter die ersten in der langen Reihe der N.-Publikationen der letzten Jahre stellt.

F. geht es um eine kritische Darstellung und Diskussion des Gesamtkomplexes von Mensch, Übermensch/höherer Typus von Menschsein und (Sinn der) Welt. Ihr Ziel ist die Ermöglichung einer Auseinandersetzung mit N., die „noch nicht zu Ende geführt“ ist (1); einzig darin habe N. uns heute (und morgen) noch etwas zu sagen. Auf der Grundlage der Ergebnisse ihrer großen Arbeit „Wahrheit und Wahrheitsgrund“ (1984; 6. u. Schluß-Kapitel über N., bes. 168 ff.) schlägt F. einen weiten Bogen von den Destruktionen N.s (Logik, Metaphysik, absolute Moral) über die anthropologischen Thesen (Sinn- und Zielbestimmung des Menschen auf Zukunft hin; unentrinnbare fälschende Schemata menschlicher Reflexion) bis zur von ihr so benannten „absoluten Seinsthese“ (cf. 116 f., passim). Als N.s „Grundvoraussetzung“ (15), als „A und O seiner philosophischen Existenz“ (145) macht sie aus: „daß alles Werden ist“ (15). Alle Destruktionen bauen darauf auf, ebenso N.s neue Weltdeutung und neue Wertsetzungen, die den diagnostizierten Nihilismus überwinden sollen. Mit der Entfaltung dieser Zusammenhänge erreicht F. ihr eigentliches Thema, das im Buchtitel präzise benannt (und doch mißverständlich) ist: „Der ‚Sinn der Erde‘ und die Entzauberung des Übermenschlichen“. Daß N. den Übermenschlichen, jedenfalls zur „Zarathustra“-Zeit, als Sinn und Ziel der Erde konzipiert hat, ist bekannt; doch genau dieser Gedanke nimmt bei F. eine eigenartige Wendung: N. selbst habe schließlich den Übermenschlichen, dessen dichterische „Verzauberung“ und dithyrambische Verherrlichung er zunächst betrieben habe, „ent-zaubern“ müssen. Die Konzeption des Übermenschlichen habe bald nicht mehr leisten können, was sie hätte leisten sollen. Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, stellt F. den Übermensch-Gedanken nach allen Seiten hin, vor allem im Kontext der Grundintentionen des „Zarathustra“ (dionysische Bejahung der Welt, ewige Wiederkehr) dar. Der „Zarathustra“ wird als dionysisches Evangelium (cf. 89) verstanden, als Gegen-Auslegung zur Metaphysik, der sie entspricht und die sie ersetzt (Unbedingtes jenseits von Gut und Böse). Der Übermensch, nachdem übersinnliche Welt, transzendenter Gott und davon hergeleiteter Endzweck der Welt destruiert sind, erscheint als immanenter Endzweck der Welt. Bis zu diesem Punkt ist die Interpretation von F. noch im Fahrwasser gängiger Interpretationsansätze. Die Originalität ihrer Arbeit besteht darin, daß sie nach der systematischen Entwicklung der zum Verständnis notwendigen Grundlagen (N.s Destruktionsarbeit, anthropologische Themen, die besondere Rolle des „Zarathustra“ als Dichtung und dithyrambisch-sehnsuchtsvoller Entwurf) die innere Dramatik der möglichen oder wirklichen Überlegungen N.s eindringlich nachzeichnet. Als seine „Grund- und Hauptfrage“ (112) nach dem Wurf des „Zarathustra“ macht sie aus: „Was kann Midtenkende dazu veranlassen, der *Zarathustra*-Philosophie den Vorzug zu geben vor allen vorange-