

hens in/vor dem Gegensatz von [dem E/O] Gut und Böse zu bezeichnen?) Konkret wird sie in Tugendhaftigkeit und Mystik, Schwermut, Unreinheit des Herzens. Das Scheitern des Ethischen zeigt K. in der „teleologischen Suspension des Ethischen“ bei Abraham. Dazu läse ich gern einmal etwas über K.s Mißdeutung der Prüfung; denn natürlich liegen Kindesopfer (damals) im Bereich des Ethischen; das Thema Ausnahme stellt sich gar nicht. Die Probe Abrahams ist auch keine des Gehorsams, sondern des Glaubens, wobei ‚Glaube‘ (Hebr 11, 1) als Hoffnung gelesen sein will. Abraham hatte „gegen alle Hoffnung“ an Gottes Verheißung in diesem Isaak festzuhalten (siehe Röm 4, 17 f. und Hebr 11, 17–19). Innerhalb des Religiösen wird sodann die Nachschrift-Unterteilung von Religiosität A und B bedeutsam. Von (un)zeitgemäßem Gewicht ist, daß nicht durch „Reflexion über praktische Probleme der Existenz ...“, sondern allein durch die theoretischen Kategorien der Dogmatik ... das Christentum erschlossen“ werde (331).

Kommt schon der Gedanke der Sünde von außen, so vollends die Botschaft der Erlösung von ihr durch Jesus Christus. B. formuliert, K. „schreib[e] nicht nur eine Stadienlehre, sondern er unterschreibt sie mit seinem Leben“ (454).

So betont die Schlußbemerkung nochmals, daß K.s Betonung des Sündenbewußtseins, das den Einzelnen auf sich zurückverweist, nur auf dem Hintergrund der Sündenvergebung gesehen werden darf (359). Gegen übliche Vorhalte skizziert B. hilfreich K.s Verständnis des Einzelnen, auch im Wandel seiner Akzentuierungen. Den Begriff ‚Selbstverwirklichung‘ sähe ich freilich lieber vermieden, auch wenn man ihn recht verstehen kann; schon ‚Selbstwerden‘ ist besser, unmißverständlicher fände ich, weil deutlicher dialogisch: Erfüllung des eigenen Auftrags, Berufs. In diesem Zusammenhang würde eine vertiefte Sachdiskussion, für die hier nicht der Ort ist, sowohl die Frage der „reditio completa“ (82<sup>80</sup> – statt Ekstase) zu erörtern haben wie die der Substanzialität von Person (muß – z. B. 114 – deren Dynamisierung eine Abkehr von Substanzorientierung besagen?).

Dem Verf. ist für eine so umsichtige wie einläßliche Verstehenshilfe zu einem der großen Lebens-Lehrer nicht bloß des letzten Jahrhunderts zu danken. Immer wieder erhellt er Zitate im Rückgang auf den Originaltext. Durchgehend wird der Leser von den Bezugnahmen K.s auf seine Zeitgenossen, vor allem den Deutschen Idealismus, unterrichtet. In den Fußnoten führt B. fortlaufend das Gespräch mit der Sekundärliteratur und leistet uns durch diese Verweise einen zusätzlichen Dienst. Als Beitrag zu diesem sei auch die Corrigenda-Liste verstanden (ohne schlichte Tippfehler [wie 5: erkenntnisleidendes Interesse oder 23<sup>93</sup>; Symobl]); 53 f. ist die Werk-Abkürzung VER durch ER II zu ersetzen; 94<sup>114</sup>, Z. 8: Nordentoft ist, Z. 12: überflüssig hält; fehlerhaft ist die griechische Schreibung 96<sup>121</sup>, Z. 2(2 x), 108 (5x), 112<sup>158</sup> (3x); 104, Z. 9 und 140 Ende sollte es statt „müssen“ (= nicht anders können) „sollen“ (= nicht anders dürfen) heißen; 143, Z. 13: statt ihr: der er; 175, Z. 6: statt er: K.; 182<sup>32</sup>: Geistes? [entgegen?] steht; 217, Z. 8 v.u.: statt sie: es; 221, Z. 2 v.u.: statt er: K.; 224, Z. 4: statt Christentum: Christenheit (?); 226<sup>109</sup> wäre (so überhaupt – statt sich auf die Schlußform zu beziehen, meint K. hier den Ausdruck wohl wörtlich) das Zitat zu vervollständigen („der Form: Wenn p, dann q; p; also q“); 237, Abs. 2, Z. 12: ihr?; 13Z. 4: ist?; 248, Abs. 2, Z. 6: mögliche?; 261, Z. 3 v. u.: den Philister; 284, Z. 8: seine Grenze; 287<sup>98</sup>: unterstellt Hirsch wirklich Irrtum und Verwechslung?; 290, Z. 13: von ihm; 301<sup>120</sup>: Bd. 33? 317, Z. 7: und dessen ‚Begriff‘; 337, Z. 15: qualifiziert sie (?); 338, Abs. 2, Z. 5: nun die; 362<sup>3</sup>, Z. 2: und was er. Der falsche Dativ in Appositionen begegnet 46, 4. Zeile 3; 62, Z. 2 (auch 137, Ende von Abs. 2?; dafür sollte er stehen 149, Abs. 2, Z. 3); 180, Abs. 3 Z. 5; 182, Z. 5.

J. SPLETT

SCHOLZ, WERNER, *Arthur Schopenhauer – ein Philosoph zwischen westlicher und östlicher Tradition* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie 503). Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang 1996 (Köln, Univ. Diss. 1995) 267 S.

Der Verf. möchte in seiner Diss. zeigen, inwieweit Schopenhauer (Sch.) in seiner Philosophie von indischer Tradition geprägt ist. Die These, Sch. finde im indischen Denken im wesentlichen nur eine Bestätigung seiner Philosophie, hält der Verf. für unzureichend (9). Allerdings formuliert er dann seine Absicht doch zurückhaltender. Er will

„primär die *Strukturen* des Schopenhauerschen Denkens vor dem Hintergrund [...] der indischen Weltansichten [...] analysieren.“ (11) Sch.s Philosophie sei durchaus ambivalent und ähnlich wie das indische Denken von mystischen und religiösen Elementen durchzogen. Nach einer relativ knappen Darstellung der Kenntnisse, die Sch. von Indien hatte, referiert der Verf. aus dem Handschriftlichen Nachlaß die Entwicklung des Sch.schen Gedankengutes bis zur Entstehung des Hauptwerks, um dann kurz auf Sch.s wechselnde Einstellung zum Ding an sich und seine Interpretation der Platonischen Idee einzugehen.

Es folgt dann ein ausführlicher Vergleich des Sch.schen Willensbegriffs mit dem Verständnis des Willens in den Upanishaden und im Buddhismus, und der Verf. untersucht das buddhistische Verständnis des Ich und des Nichts. Dabei zeigt sich, „daß sich der Buddhismus bezüglich des Willensverständnisses grundlegend von der Philosophie Schopenhauers unterscheidet.“ (69) Die Gemeinsamkeit besteht „in der Gewichtung, die der Wille erfährt.“ (71) Dies führt den Verf. zu einer langen Auseinandersetzung mit den Grundaussagen von Sch.s Philosophie, vor allem mit seinem Willensbegriff. Dabei werden bekannte Probleme angesprochen, wie Sch.s Verständnis des Dings an sich. Unter Berufung auf Sch.s widerspruchsvollen Versuch, zugleich idealistisch und physiologisch-objektivistisch zu denken, erklärt der Verf. die Kantische Transzendentalphilosophie für unvereinbar mit Sch.s Denken und meint, Sch.s Indienkenntnisse hätten ihn zur völligen Distanzierung vom Kantischen Denken führen müssen. Denn der Buddhismus sei weder idealistisch noch materialistisch, sondern ein „Momentarismus“ (95). Sodann kritisiert der Verf. Sch.s Kausalitätsverständnis, zieht dafür aber nur die „Vierfache Wurzel“ und nicht die Ausführungen im Hauptwerk samt der Kritik an Kants Kausalitätsbeweis heran, was unzureichend ist, wenn man Sch.s Kausalitätsbegriff wirklich gerecht werden will. Hier zeigt sich ein Mangel, der die ganze Arbeit durchzieht: Abgesehen von dem Kap., das ausdrücklich Sch.s Entwicklung vor der Abfassung seines Hauptwerks schildert, werden die weiteren Themen durch Stellen belegt, die aus unterschiedlichen Werken und Auflagen stammen. Dabei berücksichtigt der Verf. zu wenig, daß Sch.s Auffassungen zu verschiedenen Themen im Lauf der Zeit zwar nicht so sehr im Grundriss, aber doch im Detail Variationen erfahren haben, so daß man nicht so einfach querbeet Belege aneinanderreihen darf. Sch.s Vorbemerkung zu Beginn der 2. Auflage der „Vierfachen Wurzel“ hätte hier eine Warnung sein können. Zu Recht bemerkt der Verf. kritisch, daß die Transzendentalphilosophie für ihre eigenen Behauptungen einen Standpunkt einnehmen muß, der die von ihr selbst benannten Grenzen übersteigt, aber die vom Verf. vorgeschlagene „multidimensionale Leerheit“ (vgl. 111) ist in ihrer Vagheit und Vieldeutigkeit alles andere als eine plausible Alternative. Ähnlich zwiespältig ist die Kritik des Verf. an Sch.s Willensbegriff. Natürlich ist es richtig (aber auch nicht neu), daß von einem konsequenten Kantischen oder idealistischen Standpunkt aus eine Willensmetaphysik unhaltbar ist und daß der Wille bei Sch. allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz Züge einer traditionellen ersten Ursache trägt, die er nach Sch.s sonstigen Äußerungen nicht haben dürfte. Aber wenn man das Verhältnis des Willens zu seinen Objektivationen als Relation von Wesen zu Erscheinungen deutet, könnte man hier bei einigem Wohlwollen zu einem etwas günstigeren Urteil über Sch.s Philosophie kommen. Ist es wirklich so „unphilosophisch“, wenn Sch. das Wesen der Welt analog „wie einen Willen“, aber „nicht als Willen“ (119) denken will, wie der Verf. dies will? Und gegen eine Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Natur einzuwenden, Zweckmäßigkeiten in der Natur seien „überhaupt nicht erklärbar“ (123, hervorgehoben), ist eine dogmatische Behauptung des Verf., aber kein Gegenargument. Und wenn Sch. den Willen in bezug auf die Welt als immanent, in bezug auf seine Objektivationen aber als transzendent bezeichnet, so kann ich hierin, anders als der Verf., keinen Widerspruch erkennen. Andererseits hebt der Verf. freilich mit vollem Recht hervor, daß Sch.s Willensbegriff in sich spannungsvoll, wenn nicht widersprüchlich ist, da er einerseits dunkel und zwieträftig, andererseits aber wieder ewiges Weltauge und Einheit sein soll. Warum der Verf. Sch.s Ablehnung des Monotheismus nur als Kritik des „Volks-glaubens“ (130) bezeichnet, wo Sch. doch expressis verbis das Alte Testament ablehnt, wie übrigens auch 131, Anm. 202 zeigt, wo es richtig „*cœur*“ und „*παντα καλα μακ*“ heißen muß. Unter dem Stichwort „Begriff der Materie“ (134) spricht der Verf. das

dornige Problem von Sch.s Verhältnis zum Materialismus an, um sich dann ausführlicher den Themen Tod und Leid zuzuwenden. Bei den Aussagen über den Tod werden nur Äußerungen aus späteren Werken herangezogen, und es wird die Inkohärenz von Sch.s Position herausgestellt. Sch.s Pessimismus wird als einseitige individuell-psychologische Interpretation des Lebens dargestellt und heftig kritisiert. Wie bei der Erörterung des Todes macht es sich der Verf. aber doch zu einfach, indem er sich nicht der Mühe unterzieht, erst einmal eine einigermaßen konsistente Deutung aus dem gesamten Gedankenduktus Sch.s heraus zu versuchen, um erst dann auf die zweifellos vorhandenen Widersprüche und Probleme einzugehen. So vermischen sich sehr berechnete Gegenargumente mit manchen wenig begründeten pauschalen Ablehnungen, was der Qualität der Auseinandersetzung als ganzer nicht förderlich ist. Während Sch.s Weltwesen leide und auf Erlösung hoffe, sei das hinduistische Brahman diese Erlösung. Das nichtkausale Verhältnis des Willens zu den Erscheinungen halte „die Möglichkeit zu den unterschiedlichsten Weltproduktionen“ offen (159). In Anlehnung an Nietzsche wirft der Verf. Sch. vor, den Willen zu einer magischen Kraft zu machen, da er nicht erkläre, warum er die Welt hervorbringe. Sch. sei „an dem Versuch gescheitert, die Differenzen von ‚Geist‘, ‚Subjekt der Erkenntnis‘, [...] einerseits und dem ‚principium individuationis‘, der ‚Vielheit‘, dem ‚Sansâra‘ der Buddhisten andererseits aufzulösen. Dies ist damit zu begründen, daß eine solche Auflösung in keiner Weise möglich ist, die für sich eine Gültigkeit beanspruchen könnte, welche über die Qualität eines Glaubens oder Dafür-Haltens hinauszugehen vermag.“ (161) Daß nicht erkannt und erklärt werden kann, was nicht erkannt und erklärt werden darf, scheint dem Rez. freilich nicht gerade ein sonderlich überzeugendes Argument zu sein. Schließlich untersucht der Verf. das notorische Problem, wie die Willensverneinung von Sch.s eigenen metaphysischen Prämissen her gedacht werden kann. Dies führt zu einem weiteren Kap., das dem Verhältnis des Willens zur Vernunft gewidmet ist, um die hier anzutreffenden Unstimmigkeiten aufzuzeigen.

In den beiden folgenden Kap. vergleicht der Verf. die Praxis des Yoga mit Sch.s Kontemplation und erörtert das Problem der Mittelbarkeit von Erkenntnis, wobei er eine Philosophie, die individuelle Erfahrungen verallgemeinert, ebenso tadelt wie eine Haltung, die Erfahrungen kritisiert, ohne sie persönlich gemacht zu haben. Als letzten Themenkreis behandelt der Verf. Sch.s Ethik und deren metaphysischen Hintergrund, der wieder zum Vergleich mit dem Hinduismus anregt. Aber im Hinduismus seien, anders als bei Sch., Quäler und Gequälter nicht identisch (210). Ferner könne das Mitleid nicht aus einem blinder und zerstörerischen Weltwillen hergeleitet werden. Und der Buddhismus kenne überhaupt kein metaphysisches Weltwesen, auf das man philosophisch rekurrieren könne. Sch. und der Buddhismus stimmen sowohl darin überein, daß die Welt leidvoll ist, als auch darin, daß es darauf ankommt, den egoistischen Willen zu verneinen. Und was alle philosophischen Fragen über das irdische Leben hinaus angeht, so dekretiert der Verf. wieder einmal kurzerhand und natürlich ohne jede Begründung: „Diese Fragen lassen sich durch eine philosophische Denktätigkeit nicht im Sinne einer verbindlichen Wahrheit beantworten.“ (221, hervorgehoben!) In seinen Schlußbetrachtungen charakterisiert der Verf. Sch. als einen Denker zwischen Religion und Philosophie, der freilich „in seinem Philosophieren über die westlichen und östlichen Religionen schwerwiegenden Fehleinschätzungen unterlegen ist“ (233), was sicherlich zutrifft.

Hat der Verf. mit seiner Arbeit nicht im Endeffekt doch die These bestätigt, daß sich der indische Charakter von Sch.s Denken in Grenzen hält, was er anfangs in Frage zu stellen schien? Der sich durch die verschiedenen Bereiche von Sch.s Philosophie durchziehende kritische Vergleich mit indischer Geistigkeit ist sicherlich das Verdienst dieser Arbeit. Allerdings besteht sie zu einem Großteil in einer sehr weitgehenden Kritik an Sch.s philosophischer Konzeption. Mit dieser Kritik hat sich der Verf. aber insofern übernommen, als er meint, er müsse alle wichtigen Punkte bei Sch. behandeln, was im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, weshalb er sie oft nur relativ oberflächlich darstellen und kritisieren kann. Auf die in der Sch.-Literatur immer wieder gemachten Versuche, die spannungsreichen Thesen Sch.s (wenigstens zum Teil) einigermaßen konsistent zu interpretieren, kann bei einem solchen Vorgehen natürlich überhaupt nicht eingegangen werden, was in einer Diss. aber geschehen sollte. Außerdem beschränkt

sich der Verf. nicht auf die immanente Kritik, sondern mißt letzten Endes alle anderen Auffassungen an seinem Agnostizismus, den er einfach dogmatisch dekretiert. Dies ist bedauerlich, weil auf diese Weise auch die berechtigte Kritik des Verf. an Sch.s Philosophie in Gefahr gerät, diskreditiert zu werden.

H. SCHÖNDORF S. J.

MORGENSTERN, MARTIN, *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius 1997. 192 S.

Die vorliegende Einführung in das Denken Nicolai Hartmanns wird dem, was eine solche Einführung vernünftigerweise leisten kann, durchaus gerecht. Sie informiert in verständlicher Form und nicht ohne didaktisches Geschick über die Biographie und die verschiedenen philosophischen Arbeitsgebiete N. Hartmanns Erkenntnistheorie, Ontologie, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, Ethik und Ästhetik und blendet auch die Wirkungsgeschichte des Hartmannschen Denkens nicht aus.

Im ganzen kommt M. zu einer ausgesprochen positiven Beurteilung des Hartmannschen Denkens. So beendet er seine Darstellung mit der starken These, Hartmann habe „ein philosophisches System geschaffen, das in seinem umfassenden Charakter nur mit den großen Systemkonzeptionen von Aristoteles und Hegel zu vergleichen“ (175) sei, und erklärt die Tatsache, daß Hartmanns Einfluß nach dem Zweiten Weltkrieg rapide zurückging, damit, daß Hartmann in eine Zeit geriet, die den radikalen Neuanfang wollte und daher Hartmanns Projekt einer „umfassenden philosophischen Bestandsaufnahme der Wirklichkeit“ ebensowenig günstig war wie dem Bemühen des „große(n) Problemdenker(s) ...“, die systematischen Erträge der gesamten Philosophiegeschichte einzufahren“ (173).

Ausgesprochen positiv bewertet M. auch die philosophischen Bemühungen Hartmanns im einzelnen. So heißt es von Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis, sie bleibe „mit ihren scharfsinnigen Analysen und Kritiken der verschiedenen Versionen des Idealismus und ihrer mutigen Berufung auf den Realismus der natürlichen Weltansicht die bedeutendste Rechtfertigung des Realismus, die aus der Auseinandersetzung mit Kant und dem Neukantianismus hervorgegangen ist, und damit zugleich eine der bedeutendsten im 20. Jahrhundert überhaupt“ (55). Von Hartmanns Ontologie sagt M., sie sei „mit ihren scharfsinnigen Analysen, ihrer umfassenden Thematik und ihrer nüchternen, wissenschaftlich orientierten Wirklichkeitssicht die bedeutendste Neubegründung der Ontologie, die im Umkreis der Phänomenologie unternommen wurde, und trotz gewisser Schwächen infolge fehlender Sprachkritik vermutlich die bedeutendste Erneuerung der Ontologie im 20. Jahrhundert überhaupt“ (90). Etwas vorsichtiger äußert er sich über die Bedeutung der Hartmannschen Naturphilosophie. Von ihr heißt es, obwohl sich die weitere Entwicklung der modernen Naturphilosophie „zum Teil von Hartmann entfernt“ habe, bleibe sie „ein bedeutender Beitrag zur philosophischen Analyse der Naturwissenschaften mit vielen ausgezeichneten Einzelanalysen“ (106). Hartmanns „Problem des geistigen Seins“ liefert für M. „einerseits einen als ontologisch deklarierten, im Grunde aber hermeneutischen Vorstoß zu einer Zeichentheorie und andererseits einen Beitrag zu anthropologischen und kulturphilosophischen Fragen, der viele aufschlußreiche Beobachtungen und Analysen enthält“ (122). Bei Hartmanns Ethik stellt M. positiv heraus, daß diese „den wohl bedeutendsten Versuch einer ontologischen Deutung von Kants Freiheitstheorie mit einer konsequenten Durchführung von Schellers Programm einer materialen Wertethik“ verknüpfe, spricht freilich auch von einer „problematischen phänomenologischen Begründung“, deren sich Hartmann in seiner Ethik bediene, die aber wettgemacht werde durch „ausgezeichnete Einzelanalysen“ (147). Bei Hartmanns Ästhetik schließlich hebt er hervor, daß es sich hier „in ganz besonderem Maße“ um ein „Werk der Synthese“ handle (163). Denn Hartmann vertrete „nicht nur die klassischen Thesen der Autonomie und Wahrheit der Kunst“, sondern er könne auch „durch die Verbindung von subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen beanspruchen, das Programm der phänomenologischen Ästhetik realisiert zu haben“ (163f.).

Trotz der positiven Würdigung von Hartmanns Werk geht M. nicht so weit zu behaupten, es könne ein „einfaches ‚Zurück zu Hartmann‘“ (174) geben. Das von Gadamer