

Seins versucht B. eine Annäherung an die Substanz, die nicht – wie bei Platon – als etwas Allgemeines bestimmt werden kann, sondern stets etwas Bestimmtes und als solches abgetrennt ist. Vor allem das, was lebt, ist im Vollsinn Substanz. Ein Unterkapitel über Gott als materiefreie Wirklichkeit des Denkens, das sich selber denkt, beantwortet die von B. gestellte Frage, was an der Metaphysik nun eigentlich metaphysisch ist. An die Darstellung der „Ersten Philosophie“ schließt sich eine Hinführung zur *Physik* an. B. arbeitet die Bedeutung der Bewegung heraus und geht auf die schwierigen Bücher der *Physik* ein, in denen Aristoteles über die Kontinuität, den Raum, die Zeit und den Begriff des Unendlichen schreibt. Das Kapitel schließt mit einer Analyse des Begriffs der *physis*, Bemerkungen zur Schrift *Über Werden und Vergehen* sowie zum Begriff der Seele in *De anima* als *energeia* und *entelecheia*, Begriffe, die wieder zum Programm der *Metaphysik* leiten. Auf die einzelnen biologischen, kosmologischen oder zoologischen Schriften geht B. nicht gesondert ein. Im vierten Kapitel untersucht B. die Ethik und Politik (138–159), sowie die Poetik und Rhetorik des Aristoteles (160–174). Gegenüber dem, was B. über die *Metaphysik* schreibt, wird die Ethik und Politik nur knapp behandelt. B. geht aus vom rationalen Streben, behandelt den Zusammenhang zwischen Tugend, Handlung, Rationalität und Klugheit und schließt mit einem Unterkapitel über die Gerechtigkeit und den Zusammenhang zwischen Aristoteles' Ethik und Politik.

Wenn jemand die Qualität eines Einführungsbuches in das Werk und die Gedankenwelt eines Philosophen davon abhängig machen wollte, ob man das Buch gut auf einer Zugfahrt lesen kann, dann käme er wohl zu dem Urteil, Bs. Buch sei als Einführung ungeeignet. Das Buch ist – anders als die Einführung in Aristoteles von Barnes – sehr dicht und nicht immer einfach geschrieben. Es erfordert streckenweise recht hohe Konzentration. Anders als die Einleitung von Höffe, der immer nur *über* Aristoteles schreibt, arbeitet B. in seinem Buch mit vielen Zitaten aus den aristotelischen Schriften. Allein die vielen Zitate machen das Buch zu keiner leichten Lektüre; dazu kommt, daß B. aus naheliegenden Gründen nicht alle Schwierigkeiten, die durch die Aristoteles-Zitate aufgeworfen werden, diskutieren kann. So bleibt aber an vielen Stellen das Gefühl, ganz habe man die Sache doch noch nicht verstanden. Eine weitere Schwierigkeit für ein Einleitungsbuch besteht darin, daß B. größtenteils darauf verzichtet, die Leser und Leserinnen bei einem eigenen Vorverständnis von philosophischen Problemen abzuholen. Besonders für die Diskussion der Ethik mag der eine oder andere das bedauern; lediglich im Zusammenhang einer Erklärung von Aristoteles' philosophischem Programm in der *Physik* geht B. stärker auf das, was wir heute unter Physik verstehen, ein. Zudem möchte B. als Philosoph den Philosophen Aristoteles darstellen und sich nicht mit einer doxographischen Darstellung begnügen. Vor allem im Herzstück seiner Einführung, seinem dritten Kapitel über die *Metaphysik*, ist ihm das auch gelungen. B. gelingt es, seine Sicht der Forschungsprojektes der *Metaphysik* Schritt für Schritt darzustellen. Die anderen Kapitel wirken demgegenüber ein wenig so, als müsse jemand sehr viel Information in sehr wenige Seiten packen. Hier wäre ein bißchen weniger vielleicht mehr gewesen. Zumindest für jemanden, der mit der Aristotelesforschung vertraut ist, fällt die ungewöhnliche Sprache der Rekonstruktion auf: B. spricht beispielsweise von Denkbewegungen, Wahrheitskontakt, Philosophie als Wahrheitswissenschaft u. a. m. – Eine Stärke des Buches ist das 20 Seiten umfassende, kommentierte Literaturverzeichnis und ein guter Index am Ende des Buches. Gewöhnungsbedürftig fand ich die Abkürzung der jeweiligen Pragmatie (so z. B. ‚ZA‘ für die Zweiten Analytiken oder ‚S‘ für *De anima*). Kurz: SchülerInnen und StudentInnen, die in der Oberstufe auf Aristoteles stoßen oder ein Seminar über Aristoteles besuchen und sich einen Überblick über den Philosophen verschaffen wollen, würde ich Bs. Studie nicht empfehlen. Dafür ist sie zu schwierig. Für jemanden, der mit Aristoteles zu einem guten Teil vertraut ist, ist das Buch, vor allem das dritte Kapitel, eine anregende Lektüre.

M. BORDT S. J.

VOGT, KATJA MARIA: *Skepsis und Lebenspraxis*. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen (Symposion; 111). Freiburg i. Br., München: Alber 1998. 202 S.

Wer heutzutage eine Arbeit über Sextus Empiricus schreibt, sieht sich mit drei Aufgaben konfrontiert: Weil sich die antike Skepsis ohne die Thesen ihrer Gegner, der Stoiker,



nicht verstehen läßt, muß der stoische Hintergrund verständlich gemacht werden; weil in den letzten 15 Jahren über wenig andere Gebiete innerhalb der antiken Philosophie auf hohem Niveau soviel geforscht worden ist wie über die Skepsis (und die Stoiker), trifft man auf Schritt und Tritt eine außerordentlich differenzierte Forschungsdiskussion an, die man berücksichtigen muß; weil bereits soviel erforscht worden ist, ist es nicht einfach, eine eigene These zu formulieren und einen eigenen Forschungsbeitrag zu der Diskussion zu leisten. Es ist Katja Vogt (= V.) gelungen, mit ihrer 1998 an der Hochschule für Philosophie in München eingereichten Dissertation allen drei Aufgaben in hohem Maße gerecht zu werden.

Das Ziel des Buches ist es, eines der entscheidendsten Probleme jeder Interpretation pyrrhonischer Skepsis zu klären: Wie kann ein Pyrrhoneer einerseits auf jede Form von Meinungen verzichten und sich jedes Urteils enthalten (Kapitel 1), andererseits aber dadurch nicht sprach- (Kap. 2) und handlungsunfähig (Kap. 3) werden? Der Aufweis einer zumindest in sich konsistenten skeptischen Position ist dabei nicht ein Ziel, das die Verfasserin an Sextus heranträgt, sondern das Ziel der Abhandlungen von Sextus selbst, der mit seinen Schriften den Dogmatiker überzeugen will und sich deswegen um Konsistenz bemühen muß. Dazu diskutiert V. im ersten Kapitel ihrer Studie zunächst einführend den Begriff des Dogmas und der Epoche, um sich dann vor allem einer detaillierten Analyse von PH 1.13 zuzuwenden. In ihrer Interpretation dessen, was ein Dogma ist, kommt es V. darauf an zu zeigen, daß ein Dogma zu haben keine erkenntnistheoretische Unterscheidung (etwa die in Glauben und Wissen) voraussetzt, sondern lediglich einen Behauptungscharakter einschließt; die antike Skepsis sei keine Einstellung zu Erkenntnissen, und insofern sei die klassische Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen nicht geeignet, das Spezifikum der antiken Skepsis zum Ausdruck zu bringen. Wenn der Skeptiker davon spricht, daß er keine Dogmen vertritt, dann meint er damit, daß es nichts gibt, das er (sei es bejahend oder verneinend) behauptet und affirmiert. In ihrer Interpretation der Epoche wendet sich V. vor allem der Frage zu, ob der Begriff der Epoche ein Begriff ist, den die akademischen Skeptiker aus der stoischen Diskussion übernommen haben, oder ob, wie Ippolo behauptet hat, der Begriff erst von Arkesilaos in die philosophische Diskussion eingeführt worden ist. Dazu skizziert V. die stoische Urteilslehre, ohne die Sextus – auch wenn er es bewußt vermeidet, stoische Terminologie zu gebrauchen – seine eigene Position nicht explizieren kann. Der Schwerpunkt des ersten Kapitels liegt auf der Interpretation von PH 1.13. In PH 1.13 erklärt Sextus, was es bedeutet, daß der Skeptiker nicht dogmatisiere. V. wendet sich gegen die Auffassung von Michael Frede, der durch Unterscheidungen des Begriffes der Zustimmung versucht, auch dem Skeptiker eine schwache Form von Zustimmungen zuzuschreiben, und argumentiert mit Jonathan Barnes und Miles Burnyeat dafür, daß der Skeptiker auf alle Dogmata verzichtet – allerdings mit einem für ihre Interpretation entscheidenden Vorbehalt: Es gibt bestimmte Dogmata, und zwar solche, deren Zustimmung erzwungen wird, die Sextus in PH 1.13 akzeptiert. Bereits hier deutet V. die These an, die sie im dritten Kapitel ausführlich erläutern wird: Erzwungene Zustimmungen sind keine sprachlichen Äußerungen, sondern ein Verhalten, das in einer Reaktion auf einen Eindruck entsteht; so trinkt der Skeptiker als Verhalten auf den Durst, den er spürt.

Warum der Skeptiker, obwohl er bestreitet, Dogmata zu haben, sprechen kann, ist Thema des zweiten Kapitels. In diesem Kapitel erarbeitet V. einen Begriff des Sprechens, der ohne propositionale Einstellungen auskommt. Es ist dieses Kapitel, in dem V. am meisten zu der bisherigen Forschung beiträgt. Unproblematisch ist dieses Sprechen für diejenigen Fälle, in denen Sextus dogmatische Thesen referiert. Hier kann er auf sie so Bezug nehmen, wie ein Logiker auf Propositionen Bezug nimmt, ohne mit ihnen jedoch irgendeine propositionale Einstellung zu verbinden. Viel komplizierter ist allerdings die Frage, wie der Skeptiker dann konsistent sein kann, wenn er im Alltag irgend etwas sagt. Wenn wir im Alltag sprechen, dann besteht ein großer Teil unseres Sprechens darin, daß wir irgendwelche Behauptungen machen. Kann man sprechen, ohne zu behaupten? Gibt es eine nicht-assertorische Form der Rede? Dazu formuliert V. eine ‚Fainetai-Regel‘, die darin besteht, daß immer dann, wenn der Skeptiker ‚ist‘ gebraucht, er eigentlich ‚dem Skeptiker scheint etwas jetzt so-und-so‘ meint. Wenn der Skeptiker etwas sagt, dann tut er eigentlich etwas kund, und das, was er kundtut, ist eine Momentaufnahme.



Die Unterscheidung zwischen Kundtun oder sprachlich Hervorbringen und Behaupten erlaubt es dem Skeptiker, eine nicht-assertorische Redeform zu etablieren. Die Bedeutung der Fainetai-Regel wird durch eine Untersuchung des Gebrauchs von *fainesthai*, bei der V. die Unterscheidungen des Liddell-Scott zugrunde legt, bei Sextus näher erläutert. V. kommt es vor allem auf den Unterschied zwischen ‚etwas scheint so-und-so‘ und ‚etwas scheint so-und-so zu sein‘ an. Der Skeptiker sagt, daß etwas so-und-so scheint, sagt aber charakteristischerweise nicht, daß es so-und-so zu sein scheint. Der Infinitiv wird bewußt weggelassen, denn im Zusammenhang mit einem anderen Verb, *dokein* (für ‚scheinen‘), wird der Infinitiv von Sextus ergänzt (als ein besonders passendes Beispiel zitiert V. PH 1.105). Daß Sextus den Verzicht auf den Infinitiv nicht erklärt, deutet V. als Hinweis darauf, daß Sextus die Fainetai-Regel für seine eigenen Zwecke entworfen hat.

Sextus gebraucht Äußerungen der Form ‚etwas scheint mir jetzt so-und-so‘, um die Sprache als ein Kundtun und Offenlegen von *fainomena* zu verstehen. Der Skeptiker macht keine Aussagen über die Fainomena, sondern tut kund, was ihm scheint und was erlebt wird. Sextus sagt bildlich treffend, der Skeptiker lege sein Pathos offen, wobei Pathos nicht als etwas verstanden werden darf, das in irgendeiner Hinsicht von irgend etwas anderem verursacht ist. Es wird sprachlich hergezeigt, was der Skeptiker erlebt, ohne daß dem Erlebnis irgend etwas hinzugefügt wird. V. zeigt überzeugend, daß der Versuch des Skeptikers, eine nicht-assertorische Redeweise zu entwerfen, gelingt. Durch den Wegfall des Infinitivs gelingt es Sextus, daß ‚mir scheint‘ nicht als Operator vor einer Proposition verstanden werden kann. Anders als Sätze der Form „X scheint mir jetzt F zu sein“ können Sätze der Form: „X scheint mir jetzt F“ nicht in Sätze der Form „Es scheint mir, daß X jetzt F ist“ übersetzt werden. Ein Satz der Form „X scheint mir jetzt F“ muß als „Ich lege das Erlebnis A offen“ verstanden werden, wobei ‚A‘ für einen singulären Terminus, nicht aber für eine Proposition steht. Ähnlichkeiten und Unterschiede zu kyrenaischen Philosophen und Wittgensteins Unterscheidung zwischen Äußerung und Behauptung runden das Kapitel ab.

Kann aber der Skeptiker handeln? Um den Skeptiker vom Apraxia-Vorwurf zu befreien, differenziert V. zunächst den Begriff der Handlung. Sextus verteidigt sich nicht gegen den Vorwurf der Unfähigkeit zur Handlung im Sinne einer rationalen, verantworteten Handlung des Dogmatikers, sondern nur gegen den Vorwurf einer prinzipiellen Handlungsunfähigkeit. Der Skeptiker handelt nicht so, wie es die Dogmatiker verstehen: aufgrund von Gründen, Argumenten, rationalen Abwägungen und Verantwortung. Er ist aber gleichwohl fähig, etwas zu wählen oder zu vermeiden, indem er sich an der allgemeinen, unphilosophischen Lebenserfahrung und der Tradition orientiert. In der Auseinandersetzung mit den Dogmatikern entsteht eine argumentative Patt-Situation, in der jeder Recht hat: Der Dogmatiker behält Recht darin, daß der Skeptiker nicht im Vollsinn handelt; der Skeptiker behält Recht darin, daß er zeigen kann, wie er in den „meisten Situationen des Lebens tätig ist“ (132). Dabei zeigt V., daß sich Sextus stärker als in seiner Konzeption der nicht-assertorischen Rede an die stoische Terminologie hält (ohne dabei aber den für die stoische Handlungstheorie wichtigen Begriff des Impulses zu verwenden); Sextus spricht wie die Stoiker von einem Eindruck und einer Zustimmung zu dem Eindruck, wobei die Zustimmung – anders als bei den Stoikern – nicht seinem Willen unterliegt (und somit in den Bereich dessen fallen würde, für den jemand verantwortlich ist), sondern durch den Eindruck erzwungen wird. Die Zustimmung des Skeptikers ist eine Art Verhaltensantrieb, so wie auf den Eindruck Durst zu haben die erzwungene Zustimmung, das Trinken, folgt. Neben dem Begriff der erzwungenen Zustimmung, die vor allem die Selbsterhaltung betrifft, arbeitet Sextus noch mit dem Begriff der undogmatischen Zustimmung. Von einer undogmatischen Zustimmung ist dann die Rede, wenn der Skeptiker sich – ohne irgendein eigenes Urteil fällen zu müssen – (bewußt unkritisch) der Lebensweise der Gesellschaft oder der Tradition folgt. V. kommt zu dem Ergebnis, daß Sextus „ein Bild vom Pyrrhoneer als unmündigem Kind [zeichnet], das nicht selbst für seine Handlungen verantwortlich ist. Die Fainomena ‚führen‘ den Pyrrhoneer wie ein Lehrer“ (148). Dieses Verhalten kann nicht im vollen Sinn als Handlung gelten. Nachdem V. anhand von Sextus' Unterscheidung der vierteiligen Lebenserfahrungen untersucht, wie der Skeptiker sich in den jeweils unterschiedlichen Lebensbereichen verhält (mit einer überzeugenden Interpre-



tation dessen, was es heißen kann, daß auch der Skeptiker durch die Natur geführt wird), untersucht sie abschließend, ob und wie der skeptische Verzicht auf Meinungen konsistent mit der philosophischen Betätigung des Pyrrhoneers ist. Wenn der Skeptiker ein Ziel, die Seelenruhe bzw. die Isosthenie, erstrebt, dann kann diese Haltung nur so verstanden werden, daß ihm – aufgrund der allgemeinen Lebenserfahrung, der er folgt – die innere Ruhe als ein Fainomenon erstrebenswert zu sein scheint. Das Ziel, das er verfolgt, beruht nicht auf irgendwelchen Auffassungen darüber, was ein Ziel ist oder was eigentlich anstrebenswert ist. Mit der Fainetai-Regel interpretiert V. auch die Unterscheidung von glaubwürdigen und unglaubwürdigen Argumenten; im Kontext der Argumentation gegen den Dogmatiker reicht es nicht aus, glaubwürdig nur als ein psychologisches Prädikat ohne jede epistemischen Konsequenzen zu bestimmen. Daß der Skeptiker jemand ist, der stets auf der Suche ist, bedeutet nicht, daß er in einer steten inneren Unruhe lebt, aus der er sich fortwährend zu befreien versucht, sondern bedeutet eine prinzipielle Offenheit für neue Erfahrungen, denen er in der Erwartung entgegenzutreten kann, daß sie seine innere Ruhe nicht stören werden. Vs. Studie schließt mit Überlegungen zum therapeutischen Anliegen des Skeptikers. Sein Anliegen, den Dogmatiker von seiner inneren Unruhe zu befreien, muß im Kontext der Frage nach Gütern, um deren Verlust man nicht fürchten muß, verstanden werden; sein Interesse an der Person des Dogmatikers und dessen Heilung wird man konsistent als eine Ausrichtung an der allgemeinen Lebenserfahrung, hier speziell an der Erziehung des Skeptikers, verstehen können.

Die Studie von V. ist spannend, außerordentlich klar, wenn auch nicht immer einfach, geschrieben. Der Schwerpunkt liegt auf einer detaillierten Textarbeit, in der V. zeigt, daß sie nicht nur philosophisch, sondern auch philologisch auf sehr hohem Niveau arbeiten kann. Jeder, der über antike Philosophie und Skepsis arbeitet, wird die Arbeit mit Freude und Gewinn lesen. Ins Gespräch kommen könnte man mit V. über die eigenen philosophischen Wertungen darüber, ob Sextus eine bestimmte Strategie mit oder ohne Erfolg durchführt. Drei Punkte möchte ich herausgreifen. So hilfreich Vs. philologische Untersuchungen zum Gebrauch von *fainesthai* und ihr Schluß, Sextus gebrauche *fainesthai* mit voller Absicht ohne Infitiv, sind, so problematisch scheint mit der philosophische Vorwurf zu sein, den V. Sextus macht. Sextus, so V., gebrauche die Sprache mißbräuchlich und sei selbst auch ausdrücklicher dieser Auffassung gewesen. V. sieht hierin „eine wesentliche Schwachstelle in der pyrrhonischen Philosophie“ (96). Ein erstes Problem sehe ich in der Behauptung, Sextus selbst habe behauptet, daß er die Sprache mißbrauche. V. gewinnt den Terminus des Mißbrauchs aus ihrer Übersetzung von katachrömeta in PH 1.135. Sie übersetzt PH 1.135 so, daß Sextus schreibt, der Skeptiker gebrauche „esti (ist) mißbräuchlich anstelle von *fainetai* (scheinen)“ (73). Es ist nun zwar möglich, aber weder notwendig noch naheliegend, in dem Kontext von PH 1.135 katachrömeta mit ‚mißbräuchlich gebrauchten‘ zu übersetzen (Annas/Barnes übersetzen beispielsweise ‚use loosely‘). Gemeint ist, daß der Skeptiker immer dann, wenn er ‚ist‘ sagt, eigentlich ‚scheint‘ gebrauchen sollte. Hier mißbraucht er nicht die Sprache, sondern drückt sich nicht im eigentlichen Sinn gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch aus (vgl. z. B. M 8.129). Daraus scheint man mir weder folgern zu können, „daß Sextus selbst einräumt, der Skeptiker spreche mißbräuchlich“ (93), noch scheint mit hier in sachlicher Hinsicht ein wirklicher Mißbrauch der Sprache vorzuliegen. Es ist natürlich richtig, daß Sextus Unterschiede, die in der Sprache gemacht werden, mißachtet. Aber das scheint mir nur eine ganz natürliche Konsequenz einer philosophischen Position zu sein, die die Alltagssprache und die mit ihr gegebene Ontologie nicht als letzte Autoritäten für philosophische Positionen akzeptiert. Und warum sollte sie auch? Daß eine Mißachtung an Unterscheidungen, die wir in der Alltagssprache treffen, nicht notwendigerweise bedeuten muß, unverständlich zu werden, zeigt V. selbst, wenn sie darauf hinweist, nach welchen Regeln Sextus’ ‚neue‘ Sprache funktioniert. An keiner Stelle in ihrer Studie kommt V. zu dem Ergebnis, die Sprache, die Sextus gebraucht, sei schlicht unverständlich und man könne, weil er Termini anders als in der Umgangssprache gebraucht, nicht sagen und verstehen, was er meine. Jede Philosophie, die der Auffassung ist, daß die Alltagssprache gerade nicht das fassen kann, was ‚eigentlich‘ der Fall ist, wird in der einen oder anderen Form eine neue Sprache finden müssen und dürfen. Ich glaube nicht, daß man



die Tatsache, daß eine philosophische Position nicht konsistent mit der Alltagssprache ist, als eine Inkonsistenz oder Schwäche der philosophischen Position selbst wird bezeichnen können, solange der Bezug auf einen alltagssprachlichen Gebrauch gewährleistet bleibt und durch den Bezug auf die Alltagssprache deutlich gemacht werden kann, nach welchen Regeln die ‚neue‘ Sprache funktioniert und warum bestimmte Termini so gebraucht werden sollten, wie sie durch die Vertreter der philosophischen Position gebraucht werden. Darüber hinaus hat Vs. Kritik stärkere Folgen für das gesamte philosophische Programm, als sie selbst deutlich macht. Wenn die mißbräuchliche Verwendung der Sprache in der Fainetai-Regel eine wesentliche Schwachstelle der pyrrhonischen Philosophie wäre, die Explikation des Tätigseins aber auf der Gültigkeit der Fainetai-Regel beruht, dann wäre es konsequent, auch die Explikation des Tätigseins für gescheitert zu halten. Wenn der Skeptiker in der Fainetai-Regel die Sprache mißbraucht, dann kollabiert das gesamte philosophische Projekt, da es, V. zufolge, auf der Gültigkeit der Fainetai-Regel beruht.

Mein zweiter Punkt betrifft Vs. Auffassung, dem Skeptiker sei es in gewisser Weise gelungen, den Apraxia-Vorwurf zu entkräften. V. meint, daß aus der Sicht des Dogmatikers der Apraxia-Vorwurf zwar zutreffe; aus der Sicht des Pyrrhoneers, der den Vorwurf des Dogmatikers als Vorwurf der Untätigkeit versteht, ergebe sich aber, daß er den Vorwurf „zu seiner Zufriedenheit beantwortet“ (149) habe. Wenn es nun aber wirklich das Anliegen des Skeptikers ist, den Dogmatiker von seiner Position zu überzeugen (und nicht nur die Kohärenz der eigenen Position vorzuführen), und der Dogmatiker das, was der Skeptiker sagt, als Argumente verstehen kann, die er nach ihrer Schlüssigkeit bewerten wird (wie V. in anderem Kontext auf S. 183 schreibt), dann scheint mir Sextus' gewaltsame Uminterpretation des Handlungsbegriffs keine erfolgversprechende Argumentationsstrategie sein zu können. V. verteidigt den Skeptiker zwar zu Recht dadurch, daß sie darauf hinweist, der Skeptiker könne in sehr vielen Fällen des menschlichen Lebens konsistent tätig sein (154–7); für ihn könnten – wenn überhaupt – nur in bezug auf Sonderfälle, wie nicht alltägliche Wertkonflikte zwischen Traditionen, Probleme auftreten. Nun scheinen mir aber gerade diese Sonderfälle (und nicht die Abwägungen von Handlungen im Alltag) für eine philosophische Reflexion insofern besonders wichtig, als an ihnen exemplarisch deutlich werden kann, wie tragfähig eine philosophische Position wirklich ist. Oft ist es die Diskussion von Grenzfällen in der Ethik, die zeigt, ob eine bestimmte philosophische Position akzeptabel ist oder nicht.

Vermißt habe ich einen Abschluß des Buches. Angeboten hätte sich beispielsweise eine eigenständige philosophische Wertung der Lebensauffassung, für die die Pyrrhoneer werben. Es scheint mir eine Sache zu sein, die Frage nach der Konsistenz einer philosophischen Position zu stellen; dieser Frage ist V. nachgegangen und hat sie differenziert und klar beantwortet. Aber die Skeptiker – wie alle Philosophen der Antike, vor allem im Hellenismus – wollen mehr: Sie wollen für eine bestimmte Lebensauffassung werben und stehen damit in Konkurrenz zu anderen Philosophien, die dasselbe Ziel verfolgen (vgl. 193 f.). Hier wäre es interessant zu wissen, was die Verfasserin philosophisch davon hält, das eigene Leben durch einen Verzicht auf Dogmata nach der inneren Ruhe auszurichten. Mir scheint, daß man die philosophische und existentielle Herausforderung, die in der antiken Skepsis liegt, nur dann annimmt, wenn man sich stärker, als es in der vorliegenden Studie geschieht, auf diese Fragestellung einläßt. Vielleicht habe ich aber einen Abschluß auch nur deswegen vermißt, weil man es bedauert, das Buch fertig gelesen zu haben. Vs. Dissertation ist eine der wenigen Doktorarbeiten, die man nach 200 Seiten mit dem Gefühl aus den Händen legt, daß es schade ist, schon am Ende zu sein. Ein paar Kleinigkeiten über Äußerlichkeiten: Einige Passagen in ihrer Studie sind mir in der Relevanz für das Argumentationsziel nicht ganz deutlich geworden; so das Unterkapitel über die Abwertung der Doxa bei den Stoikern, die Darstellung der stoischen Urteilsanalyse, um den Interpretationsstreit um die Epoche zu klären, oder die ausführliche Auseinandersetzung mit der Position von Julia Annas. Manche Passagen werden erst im nachhinein klar, so beispielsweise die Bemerkungen über kommemorative Zeichen, die man im Zusammenhang der S. 157 f. noch nicht richtig verstehen kann, sondern erst, wenn man den entsprechenden Abschnitt auf S. 169 gelesen hat. Ich muß gestehen, daß mich bis zum Schluß des Buches die Transkription der griechischen



Buchstaben irritiert hat. V. gibt ein ,η´ als ,ε´ statt als ,ε´, ein ,ω´ als ,ο´ statt als ,ο´ wieder; besonders dann, wenn ganze griechische Worte unterstrichen sind (z.B. S. 98), ist diese Art der Transkription mißverständlich. Gewöhnungsbedürftig ist wohl auch die Wiedergabe von ,φ´ mit ,f´, z.B. bei *fusike*. Wenn ich an die Arbeit einen Wunsch frei hätte, dann würde ich mir für die zweite Auflage über das Namensregister hinaus einen Stellen- und Sachindex wünschen.

M. BORDT S. J.

DAROWSKI, ROMAN, *Studia z. filozofii jezuitow w Polsce XVII i XVIII wieku*. Krakau: Wydzial Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego 1998. 372 S.

Der vorliegende Band stellt eine Sammlung kleinerer Schriften des Krakauer Historikers Roman Darowski dar, die an verschiedenen Orten in den Jahren 1978 bis 1998 erschienen sind. Insgesamt umfaßt der Band 18 Aufsätze zur Philosophie der Jesuiten im 17. und 18. Jhdt., von denen ein Großteil biographisch orientiert ist. Ergänzend enthält der Sammelband noch zwei kurze Curricula vitae aus dem *Polski slownik biograficzny* (Polnisches biographisches Lexikon) zu jesuitischen Philosophen sowie drei gleichfalls in die übergeordnete Thematik fallende Rezensionen. – Den Band eröffnet eine umfangreiche und detaillierte Übersicht über den Stand und die Perspektiven der Forschung auf dem Gebiete der Philosophie der Jesuiten. Behandelt werden dabei u.a. das Verhältnis der Jesuiten zur Philosophie Descartes', die Inhalte der Logikvorlesungen am Beispiel des Wilnaer Kollegs und die Philosophie der Jesuiten in Litauen allgemein, insbesondere im Hinblick auf die Ablösung von scholastischen Systemen. Abgerundet wird dieser Beitrag durch einen kommentierten Überblick über vor allem polnische Forschungsarbeiten, die in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiet veröffentlicht wurden. Die nachfolgenden Beiträge sind in ihrer Mehrzahl biographischen Inhalts, wobei der Vorstellung der philosophischen Schriften der einzelnen Jesuiten besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Geordnet sind sie chronologisch nach den Lebensdaten der betreffenden Jesuiten. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende Ordensmitglieder: Wawrzyniec Bartilius (1569–1635), Wojciech Sokołowski (1586–1631), Marcin Lubiński (1586–1653), Tomasz Elzanowski (1592–1656), Stanisław Śmiałkiewicz (1592–1648), Gorgoniusz Ageison (1604–1665), Stefan Sczaniecki (1658–1737), Aleksander Podlesiecki (1683–1762), Stanisław Jaworski (1711–1779), Jan Kowalski (1711–1782), Andrzej Rudzki (1713–1766), Stanisław Szadurski (1726–1789), Grzegorz Arakielowicz (1732–1798), Ludwik Roszkowski (1736–1781). Der Naturphilosophie von Jan Kowalski ist zudem ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso der Rezeption der Descarteschen Philosophie durch Andrzej Rudzki. Rezensiert werden ferner eine Monographie über den Philosophen Tomasz Młodzianowski (1622–1686) von Franciszek Bargiel (Krakau 1987) sowie über Wojciech Tylkowski vom selben Verfasser (Krakau 1986). Ein weiterer Beitrag befaßt sich mit Tylkowskis „*Philosophia curiosa*“ (Krakau 1669). – Die betrachteten Jesuiten-Philosophen lehrten vor allem an Kollegien in Braunsberg, Kalisch, Krakau, Lemberg, Lublin und Wilna.

In einem zusammenfassenden Beitrag wird schließlich ein Überblick über die Schwerpunkte und Entwicklungslinien der Philosophie der Jesuiten in Polen im 17. und 18. Jhdt. geboten. Behandelt werden dabei insbesondere die normative Rolle der Studienordnung des Ordens (*Ratio Studiorum*), die Entwicklung des Schul- und Hochschulwesens der Jesuiten und vor diesem formalen Hintergrund die Schwerpunkte der philosophischen Beschäftigung innerhalb des Ordens im besagten Zeitraum. – Da nach dem zeitgenössischen Verständnis auch die Mathematik zu den philosophischen Disziplinen zählte, finden sich im vorliegenden Band auch einige interessante Hinweise und Literaturangaben zur mathematischen Tätigkeit der Jesuiten, so beispielsweise zu Adam Kochański (43). – Alle Beiträge sind mit einer französischen bzw. lateinischen Zusammenfassung versehen. Lediglich ein Sachregister fehlt, das das Auffinden einzelner Sachaspekte erleichtern würde. Eine Bibliographie, die vor allem neuere Arbeiten zum Thema umfaßt, schließt den Band ab. Insgesamt bietet die vorliegende Sammlung einen anschaulichen und instruktiven Überblick zu einem philosophiegeschichtlich bislang noch wenig beachteten Bereich.

G. SCHUPPENER