

delt, während es sich doch schon in Péguys „Note conjointe“ findet, freilich nicht in der jetzigen Prägung; und im Schlußsatz wäre „Christentum“ durch „die Christen“ zu ersetzen). Die beiden folgenden Beiträge schlägt das Vorwort vor zusammenzunehmen: *Maja Wicki* fragt: „Warum hungerte SW sich zu Tode?“, *Karl-Heinz Bauersfeld* befaßt sich mit dem „Problem der Magersucht“. Auch wenn man SW nicht zur Heiligen stilisiert (ja, selbst wenn man es täte) und hier tatsächlich ernste Punkte angesprochen findet (von Wicki siehe sowohl ihre Dissertation wie ihren Beitrag in dem von Devaux/Schlette herausgegebenen Sammelband), darf man sich über die Borniertheit einer glaubensfremden analytischen Perspektive verwundern. Wicki beruft H. Arendts „Natalität“, was „Neubeginn, Synonym von Freiheit“ bedeute, „Mortalität die unausweichliche Notwendigkeit“ (154). Als ob man a) sich aussuchte, geboren zu werden, und b) Mortalität (= Sterblichkeit, Todesverhältnis) dasselbe meinte wie (Ver-)Enden. (Und müßte es auf S. 161 nicht statt „je“ „moi“ heißen? Auf S. 166 erscheint Descartes „als einer der großen Skeptiker“.) Bauersfeld demgegenüber setzt bewußt beim „präsumtiven“ Tod an. Er notiert zwar eigens, daß SW „mit den deduktiven [?] Methoden der Medizin und Psychologie allein nicht faßbar“ sei (176); doch findet er in ihrem Todesdenken eine „Inkonsequenz in der allgemeinen menschlichen Erfahrung“ (178); „décréation“ besagt für ihn, daß „die mundane Realität des Todes zu Gunsten einer Verabsolutierung des Ego... ausgesetzt wird“ (nachdem vorher – 85 – Fischer SWs Bemühen um Eindeutigkeit auf das Bedürfnis nach Halt eines frühgehemmten Kindes zurückgeführt hat). *Inge Broy* begibt sich auf „Spurensuche“ bzgl. des Redens von Gott (181–197), im Blick auf SWs drei Berührungserfahrungen, ihre Vater-Unser-Auslegung, ihre ungute Sicht des Judentums und ihr Verständnis des Guten – Gottes WORT als sein Schweigen. Daran schließen sich (199–216) Überlegungen *Müllers* zum Verhältnis von Theologie und Mystik. Ob freilich gerade Tillichs Rede von „Gott über Gott“ „die authentische Rede der christlichen Gotteserfahrung von Projektion, Allmachtsvorstellungen, Ideologien usw. freihalten“ könne (212), darf man füglich bezweifeln; ruft nicht vielmehr eben jene Rede nach diesen Bedächtigungen, während christliche Gotteserfahrung gerade konkret christologisch ist? Eine ihrerseits schöne Blütenlese breitet *Otto Betz* über das Schöne als Spiegelung des Göttlichen bei SW vor dem Leser aus. (217–233 – Warum heißt es auf S. 226 „obwohl“? Die reale Gegenwart Gottes im Schönen ist doch eben unverfügbar und insofern die Abwesenheit jeder Greifbarkeit: „Der Abstand ist die Seele des Schönen“ [231].) Schließlich erfahren wir durch *Erika Schweizer*, in welchem Maß Nelly Sachs von SW beeindruckt war, anhand zweier Briefstellen, eines zweiseitigen Typoskripts „Stille und Schmerz“ und eines im Archiv bewahrten Gedichts, das ihrem Andenken gewidmet ist: „In Wüsten gehen“ (243; statt „Titelseite“: „-zeile“? 253 „Äquivokation“?). – Am Schluß ein Abkürzungsverzeichnis (das sich erweitern ließe).

Ein Wort von N. Sachs steht auch als Motto über dem Vorwort und charakterisiert den ganzen Band in seiner Fächerbreite: „Sie ist dagewesen eine große Beunruhigende und hat in unserer Zeit geblättert und sich hingeeben, dort wo wir nicht weiter wissen.“

J. SPLETT

2. Systematische Philosophie

KLASSISCHE METAPHYSIK. Hg. *Uwe Meixner* (Alber-Texte Philosophie; Bd. 1). Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 221 S., ISBN 3-495-48001-3.

Der vorliegende Sammelband metaphysischer Texte unterscheidet sich von vergleichbaren Publikationen dadurch, daß er sich auf sechs längere Textpartien beschränkt. Der Herausgeber begründet diese Beschränkung damit, daß sich nur auf diese Weise der Charakter metaphysischer Argumentation deutlich machen lasse. Die sechs Texte sind selbstverständlich unter der Rücksicht ausgewählt, daß sich an ihnen idealtypisch zentrale Positionen der klassischen Metaphysik verdeutlichen lassen. An Lukrez' Lehrgedicht verdeutlicht Meixner (= M.) die Position eines rein immanenten materialistischen Naturalismus, an Spinozas ‚Ethik‘ die Position eines pantheistischen Naturalismus. Für den christlichen Theismus zieht er die thomanische ‚Summe gegen die Heiden‘ als Beleg

heran, für den metaphysischen Optimismus Leibniz' ‚Metaphysische Abhandlung‘, für den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘, und da Aristoteles die Metaphysik als philosophische Disziplin begründet hat, stellt er den eben genannten Texten ausgewählte Passagen der aristotelischen ‚Metaphysik‘ voran.

Allerdings macht er sich nicht einfach das aristotelische Metaphysikverständnis zu eigen. Denn er betont, die Metaphysik könne sich nicht in Ontologie und Theologie erschöpfen, sie enthalte zwangsläufig auch kosmologische und anthropologische Elemente. Diese Elemente manifestieren sich etwa „in Aussagen zur (effizienten und finalen) Kausalität, zur Bewegung (und damit zu Raum und Zeit), zu Notwendigkeit, Zufall und Freiheit, zu Leib und Seele“ (12), sowie in Aussagen über die Bestimmung des Menschen.

Ausdrücklich bedauert er, aus Platzgründen nicht breiter auf die christliche Metaphysik des Mittelalters eingehen zu können. Desgleichen bedauert er es, keinen Beleg für die metaphysischen Bemühungen der angelsächsischen Philosophie des 20. Jhdts. bringen zu können. Hingegen hält er die metaphysischen Bemühungen der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jhdts. für wenig ergiebig, so daß deren Berücksichtigung für ihn kein Thema ist. Schwerer tut er sich damit, auf Hegel zu verzichten. Als Grund für einen solchen Verzicht gibt er an, daß es besonders schwer sei, „anhand von Textausschnitten einen auch nur einigermaßen erhellenden Eindruck vom Hegelschen System zu vermitteln“ (17), außerdem sei Hegel „nicht, wie viele glauben, der Endpunkt oder gar die Vollendung der Metaphysik“ (ebd.), und schließlich lasse sich eine Nichtberücksichtigung Hegels auch aufgrund der „mangelnden Verständlichkeit und der unzureichenden logischen Transparenz“ (ebd.) seines Metaphysikkonzepts vertreten.

Was die platonistische Tradition angeht, so hält M. einerseits deren Zeit für abgelaufen, denn die „Annahme einer vielschichtigen transzendenten geistigen Welt, die statt des blutigen Dunkels der Verbannung in die Materie unsere eigentliche metaphysische Heimat ist“, erscheine uns heute wohl als „gar zu phantastisch“ (16). Gleichzeitig will er freilich nicht leugnen, daß viele Motive des Platonismus Aufnahme in anderen philosophischen Richtungen gefunden haben, vor allem im christlichen Theismus, und daß der Platonismus zudem die klassische „Einbettung ... der westlichen Mystik“ darstellt, weshalb er „wenigstens im Rahmen eines Verweises“ (ebd.) auf zentrale Texte der platonistischen Tradition aufmerksam macht.

Als nicht sonderlich problematisch sieht es M. hingegen an, wenn die Texte der führenden Gegner der Metaphysik Hume und Nietzsche in dem vorliegenden Sammelband nicht berücksichtigt werden können. Denn anders als viele deutschsprachige Veröffentlichungen zum Thema Metaphysik aus den letzten Jahren ist M. nicht der Meinung, die Metaphysikkritik sei der Königsweg zum Verständnis der Metaphysik. Er distanziert sich vielmehr ausdrücklich von der vor allem im deutschen Sprachraum weitverbreiteten „kritiklosen Verinnerlichung der Metaphysikkritik Kants“, die in vielen Fällen gepaart sei mit einer „Rezeption des ‚Metaphysiküberwinders‘ Wittgenstein und des Metaphysikfeindes Nietzsche“ (10). Auch von dem erklärten Metaphysikfeind Hume läßt sich s.E. wenig lernen, wird diesem doch die Welt „zum transzendenz- und substanzenlosen, in seiner Bewegung grund- und ziellosen Fluß subjektloser, aber dennoch quasi-psychischer, quasi-substantieller Qualia“ (17f.), was M. als „eine der bizarrsten ... Metaphysiken“ (17) bezeichnet, die man sich denken könne. M. läßt also keinen Zweifel daran: Metaphysik kann man nur mit anderer Metaphysik bekämpfen. Auch Hume und Nietzsche sind Metaphysiker, freilich solche wider Willen. Zudem sind ihre Überlegungen nach M.s Meinung keineswegs besser begründet als die der klassischen metaphysischen Ansätze.

Daher steht einer Beschäftigung mit der klassischen Metaphysik auch heute nichts im Wege. Gegen eine solche Beschäftigung spricht auch nicht die Tatsache, daß die klassische Metaphysik unterschiedliche und teilweise auch gegensätzliche Metaphysikkonzepte umfaßt, also durchaus nicht mit einer Stimme spricht, wie die vorliegende Textsammlung eindrücklich belegt. Denn absolute Gewißheit, so betont M., sei „außer vielleicht in den trivialeren Bereichen der Logik in keiner Erkenntnisaktivität zu haben“ (9), am wenigsten freilich in der Metaphysik, da diese ja bemüht sei, „unser Wissen in ei-

nem theoretischen, begrifflich allgemeinen Gesamtbild zu einem definitiven Abschluß in ‚ersten Prinzipien‘ zu bringen“ (9f.), und dieser Abschluß könne verschiedene Gestalten annehmen. Daher unterscheidet M. auch zwischen der Metaphysik als menschlicher Aktivität und den verschiedenen Metaphysiken als unterschiedlichen Produkten dieser Tätigkeit. Nach M. ist es nicht möglich, „auf rein kognitivem Wege“ (19) den Streit zwischen den alternativen metaphysischen Konzepten zu beenden, allerdings kommt es darauf s.E. auch gar nicht an. Was vielmehr not tue, sei „eine Pflege dessen, was man als ‚metaphysische Kultur‘ bezeichnen könnte“ (ebd.). Konkret versteht M. darunter den „philosophisch kompetente(n) Umgang mit metaphysischen Begriffen, Fragestellungen, Argumentationen und mit alternativen philosophischen Theorien“ (ebd.).

Ein solcher Umgang, davon ist M. überzeugt, könne zu einer „wahren philosophischen Kennerschaft in metaphysisch“ (ebd.) führen. Diese Kennerschaft setze einen zuallererst in stand, metaphysische Fragen von naturwissenschaftlichen Fragen zu unterscheiden. Außerdem ermögliche sie es, die „manchmal recht dürrtigen Versuche philosophischer Laien von erster zu nehmenden Entwürfen“ zu „unterscheiden“, und schließlich stelle sie ein Bollwerk dar „gegen den Irrationalismus ..., der in moderner Gestalt nicht selten als Esoterik auftritt“ (ebd.).

M. läßt also keinen Zweifel daran, daß die Beschäftigung mit metaphysischen Fragen nach wie vor sinnvoll und notwendig ist. Eine solche These wird heute sicher nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen. Trotzdem hat sich das Gesprächsklima in Sachen Metaphysik geändert. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht mehr vorrangig allenfalls auf Schwundstufenmetaphysiken, sondern wieder stärker auf die klassische Metaphysik selbst, da diese Gesichtspunkte für eine Theorie des Ganzen bietet, die sich weder anderen philosophischen Disziplinen noch den Einzelwissenschaften entnehmen lassen. Eine solche Rückorientierung an der klassischen Metaphysik hat nichts mit einem unreflektierten Rückgriff auf ein vormodernes Denken zu tun. Denn von der einheitlichen metaphysischen Welt- und Lebensorientierung früherer Zeiten sind wir heute in der Tat weit entfernt. Gleichwohl fehlt es derzeit nicht an freilich unterschiedlichen Formen einer solchen metaphysischen Welt- und Lebensorientierung. Viele moderne Grabgesänge auf die Metaphysik, gleichgültig ob sie nun von Heidegger oder dem französischen Postmodernismus inspiriert sind, übersehen, daß sich vor allem in der ‚scientific community‘ längst eine neue Metaphysik breitgemacht hat, die im Gewand der materialistischen Weltanschauung daherkommt, und daß mit der von vielen Zeitgenossen vollzogenen Abkehr von einer theistischen Metaphysik nichttheistische Alternativ-Entwürfe wie derjenige Spinozas oder Schopenhauers auf verstärktes Interesse stoßen. So gesehen, bleibt das Metaphysikthema auf jeden Fall auf der Tagesordnung, und daher hat die von M. getroffene Auswahl von Typen metaphysischer Argumentation durchaus einiges für sich, zumal man in der Tat auch an dem aristotelischen Metaphysikkonzept kaum vorbeigehen kann und es sicher gute Gründe gibt für die Berücksichtigung des von Leibniz entwickelten Metaphysiktyps. Daß angesichts des von M. selbst herausgestellten „Reichtums der Tradition metaphysischen Denkens“ (9) auch manches andere hätte berücksichtigt werden können, ist keine Frage; wichtiger scheint dem Rez. freilich, daß der Herausgeber überhaupt den Rückgriff auf Texte der metaphysischen Tradition gewagt hat und diese nicht einfach für obsolet erklärt.

H.-L. OLLIG S. J.

WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE. Begr. von *Friedrich Kirchner* und *Carl Michaëlis*. Fortgesetzt von *Johannes Hoffmeister*. Vollständig neu herausgegeben von *Arnim Regenbogen* und *Uwe Meyer* (Philosophische Bibliothek; 500). Hamburg: Meiner 1998. X/895 S., ISBN 3-7873-1325-7.

Die vorliegende Neubearbeitung des bewährten Wörterbuchs orientiert sich an der Leitidee seiner Vorgänger Friedrich Kirchner, Carl Michaëlis und Johannes Hoffmeister (= H.). Im Gegensatz zu den einschlägigen Fachwörterbüchern und Enzyklopädien, die ausschließlich oder überwiegend problemgeschichtlich ausgerichtet sind, betont es den ideen- und begriffsgeschichtlichen Aspekt. Es handelt sich freilich um keine vollständige Neubearbeitung. Wie die Herausgeber im Vorwort betonen, wurden „wegen ihrer hohen Qualität“ viele Textteile zu den Lemmata der Philosophiegeschichte aus den Aus-