

Konfrontation findet in den „einfachen“ Dialogen nicht statt. § 6 der Präliminarien fragt nach der „substanzialen philosophischen Position“ (25) des Sokrates und fasst sie in die These: Wir Menschen wollen immer das, was in Wahrheit gut ist, und um es zu erreichen, brauchen wir eine besondere Art des angewandten Wissens: das praktische Wissen vom Guten. Diese These kommt in den „bunten“ Dialogen zum Tragen, wenn dort dem vermeintlichen das wahre Wissen vom Guten entgegengestellt wird. Im „Sophistes“ geht es um semantische und ontologische Fragen, die dann in der Kategorienschrift und in der „Metaphysik“ des Aristoteles weitergeführt werden; Gegenstand des „Politikos“ ist die Analyse der Verfassungsformen, die Aristoteles dann in der „Politik“ aufgreift. Worin besteht die tiefe Kontinuität dieser Untersuchungen mit den sokratischen Dialogen? Es geht, da es sich um „einfache“ Dialoge handelt, nicht um eine Konfrontation von Wertvorstellungen. Freilich haben auch Untersuchungen über den Seinsbegriff und die Verfassungsformen letztlich etwas mit der Frage nach dem Guten zu tun, aber eine solche These ist so allgemein, dass sie nichts mehr aussagt.

R. betont den Zusammenhang von rhetorisch-literarischer Form und philosophischem Gehalt; um die Argumentation der platonischen Dialoge zu verstehen, muss der Interpret nach dem epistemischen Wert der Prämissen fragen, von denen der jeweilige Gesprächspartner ausgeht, und er muss den von Platon intendierten Einfluss auf den Leser im Blick haben. R. versucht, die enge Beziehung der frühen Dialoge zur Lehre von der Idee des Guten in der „Politeia“ aufzuzeigen und so die These von der Wende des Sokratikers Platons zum ‚Platoniker‘ zu widerlegen. Offen bleibt die Frage, ob sich diese unitarische Sicht auch auf die späten Dialoge ausdehnen lässt. Hier weitet sich der Horizont von Platons Fragen deutlich über den Sokrates der „Apologie“ hinaus. Die späten Dialoge müssen im Licht der Arbeit und der Themen der Akademie gelesen werden, die dann zu den *Pragmatien* des Aristoteles führen. F. RICKEN S. J.

RÖBEL, MARC, *Staunen und Ehrfurcht*. Eine werkgeschichtliche Untersuchung zum philosophischen Denken Peter Wusts (Edition Peter Wust; 3). Berlin: LIT 2009. 499 S., ISBN 978-3-8258-0714-6.

„Die Rede von Staunen und Ehrfurcht durchzieht das Gesamtwerk des seinerzeit sehr geschätzten Denkers“ (15). Nach einer Sichtung der bisherigen Forschung, von den eher unkritischen ersten systematisierenden Arbeiten bis zur entschiedenen Kritik Karl Delahayes an der „Weltanschauungsphilosophie“ seines Lehrers, gliedert Röbel (= R.) seine Untersuchung in vier Teile: Wust (= W.) und die „Krisis des Menschen schlechthin“, Wiederentdeckung des „ganzen Menschen“, Staunen und Ehrfurcht in werkgeschichtlicher Perspektive (nach der „Negativfolie“ das Kernstück der Studie), Ausblick: Staunen und Ehrfrucht als „das Andere der Vernunft“.

I. Krisis. R. greift das „Manifest“ elf führender Neurowissenschaftler von 2004 auf und erinnert an den aristotelischen Hylemorphismus des Aquinaten (statt vom „Körper“ läse ich gerne konsequent nur „Leib“ und „Leiblichkeit“). W. hat sich mit der „neuen Flut naturalistischer Denkart“ (69) vor allem bzgl. der experimentellen Psychologie auseinandergesetzt, weitet die Wissenschaftskritik jedoch zur Kulturkritik angesichts der „Entzauberung“ der Welt. R. geht auf die Bezugsnamen ein: Dilthey, Simmel, Troeltsch, Husserl, Scheler, und schließt mit einem Wort von W. Schulz: Zu Recht werde „unser Zeitalter als verwissenschaftlichte Epoche bestimmt, und ebendies verwissenschaftlichte Leben wirkt dann auf den Forschungsvollzug der Wissenschaften zurück“ (145).

II. Der „ganze Mensch“. Ihn entdeckt vor allem die medizinische Anthropologie. R. stellt Frankl vor (151–161), theologisch Barth und (163–170) Guardini, philosophisch E. Stein (171–181) und Scheler (181–193). Das Schlusszitat bildet hier eine schöne Mendervariation W.s: „Wie erhebend ist doch die Philosophie, die ganz menschlich ist.“

III. Staunen und Ehrfurcht als Schlüsselthemen in W.s Denken. Gegen ein breites System-Verständnis (und Selbstverständnis) W.s setzt R. seine Entwicklungsthese. Die werkgeschichtliche Untersuchung ist ihrerseits dreigeteilt. A. Frühphase (*Auferstehung der Metaphysik* – 207–260), B. Geistmetaphysisch-anthropologische Phase (260–437), C. Existenzphilosophische Phase (437–465). – A. Im frühen Werk kommen die Begriffe noch nicht als Paar vor. Die „Auferstehung“ ist historisch wie systematisch gemeint; es

geht um die Überwindung des Neukantianismus, lebensphilosophisch wie phänomenologisch. Die beiden Kernbegriffe werden noch „vorkritisch“, unspezifisch und synonym gebraucht, in Entgegensetzung zum „Gift der herrschenden funktionalen Denkart“ (232). R. versteht die Schrift als Prolegomenon zu einer metaphysischen Anthropologie, in Abgrenzung zugleich nicht nur von der Neuscholastik, sondern auch von der traditionellen Metaphysik, jedenfalls der aristotelisch-thomanischen, stärker platonisch, wenngleich auch hier nicht problemlos. – B. Die geschichtliche Hauptthese gibt W. schon zwei Jahre später auf, insbesondere von Troeltschs Entwicklung schockiert, doch die wesentlichen Fragestellungen bleiben, in einem Perspektivenwechsel von der Historie zur Anthropologie, erweckt durch Kleists *Marionettentheater*, inspiriert besonders durch Schelers Religionsphilosophie (*Vom Ewigen im Menschen*). 1924 erscheint der Hochland-Aufsatz über den Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht. Sie werden metaphysisch gedeutet, wobei aus Ersterem der „mehr theoretische Wissensprozess“, aus Letzterem der „überwiegend praktisch gerichtete Glaubensprozess“ folgt (277). Entfallt wird das in den beiden Hauptwerken *Naivität und Pietät* und *Dialektik des Geistes*. Zum Beleg für die Originalität dieser Paarbildung setzt R. mit einer philosophiegeschichtlichen Vergewisserung ein: Staunen bei Platon, Aristoteles [das bei beiden aber nur am Anfang steht!]; Ehrfurcht in der Antike: *eusebeia* (Sokrates), *pietas* (Cicero), und dann [von Goethe ist selbstverständlich zuvor schon die Rede gewesen] im 20. Jhd. Schweitzer, Scheler, Hildebrandt. Als Affekte gehören beide zum „emotionalen Tiefengrund“, besonders aber liegt W. an der ontologischen Analyse, an beider Wirklichkeitsbezug, in bewusster Aktivität wie seins-grundsätzlich, also auch in vor- und unbewussten Stadien. Über die schelersche Intentionalität der Liebe schlägt er den Bogen „in die theologische Analyse hinein“ (309). Das Staunen ist „theoretischer Klarheitstrieb“ (343), der zur Geburt der Philosophie führt. Staunen und Zweifeln? Dankenswert wird Descartes gegen die üblichen katholischen Vorwürfe verteidigt; R. meint sogar zeigen zu können, dass W. ihn „nur bedingt als ‚Philosoph des Zweifels‘ betrachtet“ (374). Ehrfurcht ist „praktischer Liebestrieb“ (380). Zu deren Dimensionen kommt jetzt ausführlich Goethe zu Wort (er ergänzt die Erbsünde durch die Erbtugend Pietät (390). Im „Doppelphänomen Naivität und Pietät“ als Urhabitus seien Staunen und Ehrfurcht als Uraffekt „seinsgemäß verwurzelt“, war 383 zu lesen; 429 dann, dass „aus der metaphysischen Grundwurzel der religiösen Ehrfurcht alle Pietät überhaupt stammt“. Es geht halt um Gleichursprünglichkeit. R. sieht W.s Doppelaffect-Theorie wesentlich gegen Schelers Trennung von Wissen und Glauben gerichtet (436). – C. Existenzphilosophische Phase (*Der Mensch und die Philosophie; Ungewissenheit und Wagnis*). Augustinisch gefärbt, betont sie das Entscheidungsmoment. Im Hintergrund steht Rosenmöllers Religionsphilosophie. „Stillschweigend“ treten an die Stelle des Doppelaffects die Grundakte „reflexio“ und „devotio“ (453). Die Sinnfrage rückt ins Zentrum; Ehrfurcht gilt dem Geheimnischarakter des Seins. Der Zweifel erscheint in neuem Licht, haben doch „die kritischen Zweiflernaturen vom Stamme David Humes das philosophische Selbstprüfungsgeschäft im allgemeinen erfolgreicher betrieben“ als jene, die „Seinsfrömmigkeit vor solchen skeptischen Abenteuern des Geistes geschützt“ hat (461). Jedes Denkergesamt ist grundsätzlich anfechtbar. „Sogar der Satz vom Widerspruch“ (464).

III. Ausblick. Unter dem Titel *Das Andere der Vernunft* befassen sich H. und G. Böhme mit der Ambivalenz neuzeitlichen Philosophierens bei Kant. W. hat vom „Wagnis der Weisheit“ gesprochen (471). Und bei aller Metaphysik-Skepsis verlangt auch D. Henrich, „erste und letzte Fragen zu stellen“ (472). So weist R. das Plädoyer O. Marquards für eine Diätetik der Sinnerwartung ab und votiert nach wie vor für das spannungsvolle Miteinander von Philosophie und Theologie.

W. ist keiner der „Großen“. „Vielleicht wird man Heinrich Fries darin zustimmen müssen, dass eine Ontologie der menschlichen Existenz noch mehr und Tieferes aussagen muss, als es bei Wüst geschieht“ (468). Aber R. „kontextualisiert“ ihn erhellend, in den damaligen Kontext wie in unsere Situation. Hilfreich ist dazu das Sachregister, das auf das übliche Literaturverzeichnis und Namenregister folgt. Die Einführung war überschrieben: Der Mensch in der „entzauberten Welt“. Diesem M.-Weber-Wort antwortet das Schlusszitat (Motto bei R. Otto) aus Faust II über das Schaudern als der Menschheit bestes Teil: „Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.“

J. SPLETT