

nicht Wirkursache sei, aber dennoch gemäß Aristoteles mit ihr koinzidiere und somit Prinzip der Entstehung sei (DNA 9,9 f.).

Im letzten Kapitel seines Traktats führt B. Autoritäten der Philosophiegeschichte an, die die Notwendigkeit des Studiums sowohl von Platon als auch von Aristoteles betonen und bekundet seine besondere Verehrung der beiden Philosophen. Mit diesem Bekenntnis reiht sich B. ganz in die Tradition des Neuplatonismus ein, der das Corpus der aristotelischen Schriften als aufschlussreiche Ergänzung zu bei Platon nur angerissenen Problemen betrachtet.

Doch hinter der philosophischen Fehde zwischen (Neu-)Platonikern und Aristotelikern stehen auch kirchenpolitische Konflikte. Georgios Trapezuntios' polemische Auseinandersetzung mit B. mutet als Stellvertreterkrieg gegen Gemistos Plethon an, dem er neopagane Bestrebungen vorhält. Zudem sieht sich Trapezuntios als Verteidiger des Aristoteles auch voll auf einer Linie mit dem aristotelistisch ausgerichteten römischen Katholizismus gegen die platonistisch geprägte byzantinische Kirche, deren dogmatische Divergenzen mit der römischen Kirche er in der platonischen Ontologie begründet sah. Leider finden diese theologiegeschichtlichen Hintergründe in dem sonst so lobenswerten Buch keine Erwähnung.

Zu den anfangs genannten Vorzügen gesellt sich eine gut lesbare, aber trotzdem textnahe Übersetzung. Ein umfangreicher Anmerkungssteil gibt philologische oder philosophische Erläuterungen zu schwierigen Textpassagen. Im Anschluss an das Quellen- und Literaturverzeichnis rundet ein nützlicher Registerteil, der das bequeme Nachschlagen nach Begriffen, von B. zitierten Autoren und deren Werkstellen ermöglicht, dieses vorzügliche Werk ab.

J.-M. PINJUH

PLEVRAKIS, ERMYSLOS: *Das Absolute und der Begriff*. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Collegium Metaphysicum; 17). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XVII/439 S., ISBN 978-3-16-155091-1 (Hardback); 978-3-16-155116-1 (PDF).

Wer im System Hegels nach der philosophischen Abhandlung des Gottesgedankens sucht, wird weniger in der *Philosophie der Religion* fündig als vielmehr in der *Wissenschaft der Logik*. Während die religionsphilosophischen Vorlesungen die Vorstellungen behandeln, die sich die Menschen in den verschiedenen religiösen Traditionen von Gott machen, gilt die Logik dem Versuch, das Absolute rein als solches zu denken. Die beiden Kristallisationspunkte einer so verstandenen philosophischen Theologie bilden für Plevrakis (= P.) die Ausführungen Hegels über das Absolute in der objektiven Logik (Kap. II) sowie seine Darstellung des Begriffs als solchen in der subjektiven Logik (Kap. III). Um deren theologische Bedeutung herauszustellen, erörtert P. hinführend die in der Auseinandersetzung um Hegels Auffassung vom Absoluten vertretenen Positionen und stellt den Zusammenhang der Logik zur Philosophie des absoluten Geistes her (Kap. I). Bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurde das hegelsche Absolute entweder mit dem Gott der christlichen Religion gleichgesetzt oder anthropologisch verstanden. Dank einer vertieften Auseinandersetzung mit Hegels Logik kann die schlichte Alternative von theistischer („rechter“) und atheistischer („linker“) Lesart inzwischen als überholt gelten. An ihre Stelle trat P. zufolge die Einsicht, „dass die Logik philosophische Theologie zwar enthält, nicht aber mit derselben zusammenfällt“ (80). Die Hinwendung zur Logik kann sich auf entsprechende Hinweise Hegels berufen, der sowohl das Wesen des Geistes als auch dessen Entwicklung vom subjektiven über den objektiven zum absoluten Geist im Rückgriff auf die Begriffs- und die Ideenlehre der subjektiven Logik erläutert.

Hegel betrachtet die logischen Bestimmungen „als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes“ (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 85). Der Mehrzahl von Definitionen entspricht die Vielfalt der philosophischen und religiösen Gottesvorstellungen, die sich im Lauf der Menschheitsgeschichte herausgebildet haben. Methodisch verfährt P. deshalb so, dass er zunächst einzelne logische Bestimmungen kommentiert und anschließend in einem „Episodischen Abschnitt“ jeweils diejenigen Gottesvorstellungen erörtert, die Hegel selbst mit der betreffenden

Kategorie assoziiert. So fassten zum Beispiel die Eleaten das Absolute als reines Sein. Die spätere Definition Gottes als Inbegriff aller Realitäten (*omnitudo realitatum*) setzt dagegen bereits die Annahme einer Vielheit von Seinsbestimmungen voraus. Doch ist beiden Auffassungen gemeinsam, dass sie das Nichts und jede Negation vom Absoluten fernhalten, wodurch sich dieses von allem Endlichen unterscheidet. Hegels Seinslogik mündet in die Kategorie der absoluten Indifferenz als dem „ansichseienden“ Absoluten. Daraus folgert P., dass alle übrigen seinslogischen Bestimmungen „diese bestimmte Absolutheitskonzeption zu erkennen geben“ (170). Der Gedanke eines „fürsichseienden“ Absoluten findet sich dagegen erst in der Wesenslogik. Während die verschiedenen seinslogischen Bestimmungen der absoluten Indifferenz äußerlich gegenüberstehen, enthält das fürsichseiende Absolute einen inneren Bezug auf das unmittelbar Seiende als sein Anderes, in dem es erscheint und sich offenbart. Im dritten Abschnitt der Lehre vom Wesen handelt Hegel ausdrücklich von der Kategorie des Absoluten. Diese Darstellung enthält „den logischen Kern aller vernünftigen Rede vom Absoluten, und somit auch von Gott“ (201). Hegel kommentiert hier nicht mehr die Absolutheitsauffassung oder den Gottesgedanken anderer, sondern entwickelt seine eigene Konzeption. Im Blick darauf spricht P. von einer „esoterischen Lesart“ der hegelschen Logik. Ihr zufolge sei unter dem Absoluten die Totalität alles Seins und Wesens zu verstehen. Daher verdiene Hegels objektive Logik den Titel einer Ontotheologie (vgl. 230). Das wahrhaft angemessene Verständnis des Absoluten werde allerdings erst in der subjektiven Logik erreicht, wo an die Stelle der Bestimmungen des Seins und des Wesens die des Begriffs treten.

Am Ende der objektiven Logik überwindet Hegel die Annahme einer Totalität, deren Wesen sich in der Totalität des Seins oder in den Seienden offenbart. Den Ausdruck ‚Begriff‘ führt er als die „Nachfolgebestimmung des Absoluten“ ein (267). Dem entsprechend untersucht P. im dritten Kapitel seiner Arbeit die drei Momente des Begriffs – Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit – als Bestandteile von Hegels „rein logischer Absolutheitskonzeption“ (passim). Der allgemeine Begriff stehe für die allumfassende Totalität, die nichts mehr außer sich hat. Als Form der Bestimmung bleibt nur noch die negative Beziehung auf sich selbst. Trotzdem hat Hegels Logik mit dem allgemeinen Begriff ihr Ziel noch nicht erreicht. Insofern der Begriff als solcher eine bestimmte Verfassung besitzt, spricht Hegel von ihm als dem besonderen Begriff. Entscheidend dabei ist, dass die Besonderheit des Begriffs in seiner Allgemeinheit liegt. Aus Hegels Erörterung der „wahrhaften Einteilung“ des Begriffs in Allgemeines und Besonderes leitet P. das Prinzip der Gliederung der gesamten Wissenschaft der Logik ab (vgl. 307–321). Ferner erlaube das Moment der Besonderheit, die Kategorien der objektiven Logik rückblickend als bestimmte Begriffe anzusehen. Hegel selbst spricht bezüglich des Seins und des Wesens von dem Begriff „als Begrifflosem“ (zit. 334).

Unter dem Moment der Einzelheit versteht Hegel laut P. die Einheit der Reflexion-in-sich (des allgemeinen Begriffs) mit der Reflexion-in-anderes (des besonderen Begriffs). Zugleich ist die Einzelheit der Ausgangspunkt des weiteren Prozesses, den Hegel die „Realisierung des Begriffs“ nennt und der sowohl den Rest der subjektiven Logik als auch die ganze Realphilosophie umfasst. Was den Gedanken Gottes angeht, so die nur noch angedeutete und nicht mehr ausgeführte These des Autors, finde auch er dort seine Konkretisierung. Die Lehre vom Begriff als solchen enthalte lediglich den Grundgedanken, „dass es etwas gibt, das alles Sein und Wesen in sich als eine absolute Einheit fasst und zugleich alles Sein und Wesen, insofern es von ihm unterschieden ist, wesentlich prägt“ (394). In deutlicher Spannung zu der gerade zitierten Rede von dem, was es gibt, steht der Umstand, dass P. die hegelsche Logik des Begriffs und damit Hegels philosophische Theologie als eine „Epistemologie des begreifenden Denkens“ charakterisiert (etwa 342; 362; 376), die an die Stelle der Ontotheologie trete. Gleichzeitig spricht P. von Hegels subjektiver Logik als einer „Metaphysik des Begriffs“ (etwa 342; 362; 385). Aufgrund dessen, dass Hegel den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Sein immer wieder problematisiert, halte ich die Rede von einer Epistemologie des begreifenden Denkens, die zwar Metaphysik des Begriffs und philosophische Theologie sein soll und die außerdem Auskunft über etwas erteilt, das es gibt, die aber dennoch keine Ontotheologie sein will, für letztlich wenig erhellend.

Wenn die These P.s zutrifft und die Lehre vom Begriff als solchen Hegels grundlegende Konzeption des Absoluten enthält, möchte der Leser vor allem gern erfahren, was sich daraus auf sozusagen exoterischer Ebene hinsichtlich der Natur Gottes ergibt. Die Frage nach dem Verhältnis der hegelschen philosophischen Theologie beispielsweise zur christlichen Trinitätslehre beantwortet P. jedoch nur noch mit dem Verweis auf zukünftige Untersuchungen (vgl. 380; 409–413). Stattdessen zieht er die Unterbestimmtheit des absoluten oder göttlichen Begriffs bei Hegel im Vergleich zu den Gottesvorstellungen der Religion heran, um den Befund zu erklären, dass die hegelsche Philosophie den einen als Theismus und den anderen als Atheismus erscheinen konnte. Doch solange ungeklärt bleibt, was der philosophische Begriff des Absoluten mit bestimmten religiösen Vorstellungen von Gott gemeinsam haben könnte und was nicht, droht auch der Ausdruck ‚philosophische Theologie‘ an Sinn einzubüßen. Warum sollte eine Epistemologie oder Metaphysik, deren Absolutes sowohl theistisch als auch atheistisch gedeutet werden kann, überhaupt ‚philosophische Theologie‘ heißen und nicht ‚philosophische A-theologie‘? Angesichts dieses etwas unbefriedigenden Ausblicks besteht das Verdienst des Autors hauptsächlich darin, die Zentralität der subjektiven Logik für die Diskussion um Hegels Gottesverständnis herausgestellt zu haben. G. SANS SJ

FLASCH, KURT: *Hans Blumenberg*. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945–1966. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. 620 S., ISBN 978–3–465–00017–4 (Hardback); 978–3–465–10017–1 (PDF).

Kurt Flasch gibt in seinem stattlichen Opus einen beeindruckenden Durchblick durch das Werk eines Autors, das, wie er betont, „irritiert durch die Vielfalt seiner Themen“ (583). Den ontologischen Ertrag von Blumenbergs Dissertation aus dem Jahre 1947 macht Flasch erstens fest an dessen These, „Sein müsse vor allem gedacht werden als Überhauptsein“, denn „der Wesens- und Forma-Aspekt habe es zu Unrecht überlagert“ (152). Zweitens verweist er auf Blumenbergs Rekurs auf die spätmittelalterliche Kritik am Universalienrealismus, die es ermöglichte, „Individualität nicht nur als numerische Einheit, sondern als qualitative Einzigkeit zu verstehen“ (ebd.). Drittens erwähnt er Blumenbergs „Voluntarisierung der menschlichen Seele und der göttlichen Welt-zuwendung“ (ebd.). 1947 war „Blumenbergs Gott [...] ‚absoluter Wille““ (ebd.). Das Wort ‚Willkürgott‘ fällt hier allerdings noch nicht, denn „Blumenberg, der sich später zu einem ‚agnostischen Nicht-Christen“ (236) wandelte, hielt Gott in seiner Frühzeit durchaus für anbetungswürdig. Viertens verweist Flasch darauf, dass seinerzeit einige Scholastiker das Vorbegriffliche und auch das Affektive aufgedeckt hätten, „als Ermöglichung von Theorien“ und im Zusammenhang damit Blumenberg „im grauen Räderwerk scholastischer Argumentationen individuelle Erfahrung, Zuneigung und Abkehr oder Gleichgültigkeit als Grund begrifflicher Produktion“ (153) entdeckte.

In seiner zwei Jahre später erschienenen Habilitationsschrift befasst sich Blumenberg mit der ‚ontologischen Distanz‘. Die europäische Philosophie war für ihn „insgesamt Distanzbildung“ (165). Denn die Philosophen hätten „von früh, spätestens von Platon an etwas über sich gesetzt, die Idee oder das Wesen der Dinge“ (ebd.). Es gab für sie also etwas, das über dem Menschen stand. „Die Idee sollte zwar anwesen, aber bei uns immer nur in unvollendeter Form, und der Mensch sollte erkennend und wollend die Vollendung anstreben“ (ebd.). Diese „lag in der Ferne, in der Distanz“ (ebd.). Auch die aristotelische Philosophie „blicke auf ein Wesen, das in Distanz zu uns steht“ (ebd.). Die neuzeitliche Philosophie hat diese Wissenskonzeption und Kultur dann weitergeführt. Und Husserl war es, der sie zuletzt noch gesteigert hat. Blumenberg dagegen steuert um. „Er untersucht die Formen der Distanzierung und ihrer gegenständlichen Produkte, um die Krisis der Gegenwart zu verstehen und um den Blick zurückzuführen zum menschlichen Bewusstsein in seiner Endlichkeit“ (ebd.).

Der „wirksamste Beitrag zu Blumenbergs philosophischer Lebensarbeit“ (382) waren nach Flasch seine 1960 erschienen *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Er nennt hierfür folgende Gründe: Die Analyse der Sprache so strenger Philosophen wie Aristoteles und Kant beweist, „daß auch sie bei zentralen Aussagen nicht ohne Metaphern ausgekommen sind“ (383). Metaphern fungierten also keineswegs nur als „rhetorische Mittel,