

dialektisch bzw. christologisch vermittelt würden [447–448; 465]). Dem Vormund, nicht den Unmündigen, sei Schuld zuzurechnen („selbstverschuldete Vormundschaft“: 449), der als „reiner“ Betrachter nicht am Leiden der Unmündigen teilnehme (449–451, auch 459; Hamanns Wort über die „bei Mondschein aufgeklärten Augen einer Athene glaukosis“ deutet schon auf Hegels berühmte Eule der Minerva und deren späten Aufklärungsflug hin – allerdings polemisch und nicht positiv: 450). Der aufgeklärte Philosoph partizipiere am aufgeklärten Absolutismus: Er vereinbare militärischen Zwang mit freiem Denken, indem er den öffentlichen über den privaten Vernunftgebrauch stelle (451–459; Kants undialektische Distinktion von Unmündigkeit und Vormundschaft macht diese beiden „Naturen“ „zu sich selbst widersprechenden Hypokriten“: 465). Kants schwärmerische Illusion einer postulierten inneren Freiheit sei letztlich „Chiliasmus“ (461), der gegenüber Hamann die paulinisch-reformatorische Freiheit einer mündigen Kindschaft vertritt (463 bzw. 468).

Ein umfangreiches Verzeichnis der Quellen, Sekundärliteratur und eine Bibliographie runden, zusammen mit Registern der Namen und Bibelstellen, den Band ab. – B. erschließt Hamanns oft kryptische und überaus komplexe Metakritik Kants äußerst detailfreudig (was hier kaum angedeutet werden kann). Er spannt den großen systematischen Bogen dieses fundamentalphilosophischen Textes und seine ebenso fundamentale theologische Tragweite zielstrebig, ohne dieses Ziel im Kommentar eigens ausführen zu können. Insofern liest sich das Werk ebenso sinnvoll und ergiebig als Hamann-Kommentar wie auch als Selbstkommentar zu seiner eigenen theologischen Systematik. Die Metakritik Hamanns, wie B. sie kommentierend weiterdenkt, gilt einer transzendentalphilosophischen Vernunft bzw. spekulativen Theologie und somit, nach dem ironischen Bild Hamanns, „einer neuen *unbefleckten Jungfrau*, die aber keine *Mutter Gottes* seyn mag, wofür sie der heil. *Anselmus* hielt“ (Metakritik §14: 363). Sie plädiert für eine schöpfungstheologische, christologische und eschatologische „Mitte“ bzw. vorgängige Vermittlung von Vernunft und Erfahrung durch das Wort, die eine transzendente Analytik nur zum Schaden ihrer Vernunft scheiden kann. Wie eindrucksvoll eine metakritische, nicht vor- oder nachkritische Theologie vorgeht, hat B. selbst in seinen systematischen Arbeiten, vor allem in seinem zentralen Werk *Gott als Autor* (1999; vgl. die Rez. und Würdigung in ThPh 76 [2001] 305–308) überzeugend gezeigt. P. HOFMANN

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, *Vorlesungen über die Dialektik* (Kritische Gesamtausgabe, Zweite Abteilung; Band 10,1 und 10,2). Herausgegeben von *Andreas Arndt*. Berlin/New York: de Gruyter 2002. LXXXVIII/426 und 815 S., ISBN 3-11-017209-7.

Das Kap. über Schleiermacher (= Sch.) zählt gewiß zu den dunklen Seiten der Wirkungsgeschichte der klassischen deutschen Philosophie. Während Sch. als Theologe trotz oder gerade wegen seiner Ablehnung durch die dialektische Theologie nie in Vergessenheit geriet, und obwohl Sch.s Platon-Übersetzung an Meisterschaft bis heute unübertroffen sein dürfte, ist sein philosophisches System nur wenigen Spezialisten vertraut. Seit Dilthey verbindet sich der Name Sch.s zumeist mit dem Schlagwort Hermeneutik. Dabei gehört die Hermeneutik nach Sch.s eigener Einschätzung zu den „technischen“ Disziplinen, d.h., sie bildet lediglich die „Kunstlehre“ vom Verstehen, vor allem der Texte des Neuen Testaments. Die philosophischen Disziplinen im engeren Sinn dagegen sind, nach gut platonischer Manier, die Dialektik, die Physik und die Ethik. Doch anders als die Dogmatik hat Sch. sie nie im Zusammenhang dargestellt. Zur Rekonstruktion seines philosophischen Systems ist man daher neben den Akademieverhandlungen über die Ethik vor allem auf die Vorlesungen über die Dialektik angewiesen, die Sch. als Mitglied der Akademie der Wissenschaften an der philosophischen Fakultät der Berliner Universität gehalten hat. Erst gegen Ende seines Lebens begann er mit ihrer Ausarbeitung für die Veröffentlichung, kam aber über die Einleitung nicht hinaus. Fünf Jahre nach Sch.s Tod gab sein Schüler L. Jonas die Dialektik aus dem Nachlaß heraus. Nun liegen die „Vorlesungen über die Dialektik“ auch im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe vor. Der Hg. A. Arndt ist nicht nur durch zwei Studienausgaben zur Dialektik, durch einen Bd. der philosophischen Schriften Sch.s in der Bibliothek deutscher

Klassiker sowie durch zahlreiche Aufsätze, sondern auch durch mittlerweile fünf Briefbde. bestens ausgewiesen. Gemäß den editorischen Grundsätzen der Reihe enthält der erste Teilbd. neben einer Einleitung des Hg.s sämtliche von Sch. selbst verfaßten Manuskripte zur Dialektik. Im zweiten, knapp um die Hälfte umfangreicheren Teilbd. findet der Leser den Text von drei Vorlesungsnachschriften. Während die Manuskripte vollständig vorliegen, traf der Hg. bei den Nachschriften eine Auswahl. Nur im Einzelfall werden die Zusätze und Varianten weiterer Nachschriften mitgeteilt. Außer einem textkritischen Apparat hat der Hg. den Text mit Sachanmerkungen versehen. Sie enthalten nicht nur Verweise auf andere Stellen der Vorlesungen, sondern schlüsseln auch viele Anspielungen auf. Da Sch. kaum zitiert und nur selten Namen nennt, bleiben solche Erläuterungen natürlich Ermessenssache. Aber gerade der mit den Werken Platons, Kants oder Jacobis weniger gut vertraute Leser wird die aussagekräftigen Zitate am Fuß des Textes zu schätzen wissen. Abgerundet wird der Bd. durch ein Literatur- und Personenverzeichnis. Angesichts der Fülle des Materials vermissen mag man jedoch ein Sachregister.

Es würde den Rahmen jeder Rez. sprengen, wollte ich auf den Inhalt von Sch.s Vorlesungen im einzelnen eingehen. Statt dessen möchte ich hervorheben, warum mir die vorliegende Neuauflage der Dialektik bedeutsam erscheint. Die Wiedergabe der Texte erfolgt hier erstmals in chronologischer Anordnung. Der Hg. verzichtet auf den streng diplomatischen Abdruck der Manuskripte und hebt statt dessen die verschiedenen Schichten der Entstehung voneinander ab. So hat Sch. beispielsweise am Rand der Ausarbeitung von 1814/15 Notizen zu den letzten Stunden der Vorlesung von 1828 angebracht, die jetzt im Zusammenhang mit dem späteren Kolleg erscheinen (vgl. 1, 309–315). Vor dem Hintergrund der Editionsgeschichte der Dialektik kann die Entscheidung nur begrüßt werden. Jonas hatte als Haupttext Sch.s Handschrift von 1814/15 gewählt, bei der es sich um die einzige vollständige Ausarbeitung der Dialektik handelt (vgl. 1, 73–197). Nach dem Manuskript hat Sch. 1818/19 noch einmal gelesen. Für das Kolleg von 1822 legte er zwar ein neues Heft an; es enthält aber nur die ersten 60 Vorlesungsstunden und bricht bald nach dem Beginn des formalen Teils ab (vgl. 1, 217–276). Die meisten der übrigen Texte Sch.s zur Dialektik finden sich als Randbemerkungen in den genannten Heften oder als Notizen auf einzelnen Zetteln. Jonas brachte die späteren Aufzeichnungen zum Teil als Beilagen. Außerdem fügte er Auszüge aus verschiedenen Hörernachschriften an. Damit lag zwar ein großer Teil der Texte, aber in einer wenig übersichtlichen Form, vor. In dem Bemühen um eine lesbarere Fassung wurden in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. zwei weitere Ausgaben der Dialektik veranstaltet. Im Gegensatz zur Erstausgabe handelt es sich indes um Kompilationen. Die eine stammt von I. Halpern. Er stellte Sch.s Aufzeichnungen von 1831 in den Mittelpunkt (vgl. 1, 317–355). Die andere, von R. Odebrecht besorgte Ausgabe, beruht auf den Nachschriften des Kollegs von 1822 (vgl. 2, 395–705). Die Auswirkungen auf die Rezeption der Dialektik lassen sich kaum überschätzen, denn es entstand der Eindruck von einem tiefgreifenden Wandel in der Konzeption Sch.s. Tatsächlich hat er jedoch an den Grundzügen seiner Dialektik zeitlessly festgehalten. Das betrifft zunächst die Einteilung in einen transzendentalen und einen formalen bzw. technischen Teil. Es gilt ferner für die Lehre von der Parallelität einer intellektuell-geistigen und einer organisch-sinnlichen Funktion, aus der sich systematisch gesehen eine Art Ideal-Realismus ergibt (vgl. 1, 99–102). Beibehalten hat Sch. endlich auch den Versuch einer transzendentalen Grundlegung unseres Wissens. In ausdrücklicher Abgrenzung von Kants Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien betrachtet er Gott als den Ursprung des Seins und des Wissens (vgl. 1, 80f. und 153). Was die Weise der Zugänglichkeit des transzendentalen Grundes angeht, entwickelt Sch. im Jahr 1822 den Gedanken einer „aufhebenden Verknüpfung der relativen Gegensätze“ in dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein“, das alles Denken und Wollen begleitet. Zugleich bestimmt er das unmittelbare Selbstbewußtsein, in unüberschaubarer Nähe zu der berühmten Definition der Religion in der Glaubenslehre, als „allgemeines Abhängigkeitsgefühl“ (1, 266f.). Wie der Hg. an anderer Stelle überzeugend nachgewiesen hat, erlauben die bisher genannten Kennzeichen die Zuordnung der Lehre Sch.s zu einem frühidealistisch-frühromantischen Typ von Dialektik. Die Besonderheit seiner Konzeption liegt weniger im Prinzipiellen als in der Art, wie Sch. das Verhältnis

zwischen dem spekulativen und dem realen Wissen bestimmt. In dem Manuskript von 1814/15 heißt es programmatisch: „Also das einwohnende Sein Gottes als das Prinzip alles Wissens; aber dieses Wissen nicht anders haben wollen als in der Konstruktion des realen Wissens“ (1, 81). Unter das reale Wissen fallen Sch. zufolge die philosophischen Kerndisziplinen Physik und Ethik ebenso wie der ganze Rest unserer empirischen Erkenntnisse. Für sie alle ist kennzeichnend, daß sie als etwas Vorläufiges und Unabgeschlossenes zu gelten haben. Obwohl unsere Begriffe und Urteile auf die Übereinstimmung untereinander und mit dem Sein zielen, bleibt das Wissen im Werden begriffen. Ein Grund dafür besteht in der Spannung zwischen den individuellen Überzeugungen und der angestrebten Allgemeinheit des Wissens. Die Dialektik als Kunstlehre befaßt sich deshalb nicht zuletzt mit den Bedingungen des Ausgleichs strittiger Vorstellungen und Meinungen. Genau hier gewinnt der Dialog seine systematische Bedeutung. Wenn Sch. die Dialektik 1822 als „Kunst des Gesprächs“ bestimmt (1, 219), liegt darin also kein völliger Neuansatz. Schon in der Vorlesung von 1811 erklärt er mit Blick auf die platonische Dialektik: „Der Name bezieht sich auf die Kunst, mit einem anderen zugleich eine philosophische Konstruktion zu vollziehen“ (2, 7).

Den Gewinn der vorliegenden kritischen Ausgabe sehe ich in der Möglichkeit nachzuvollziehen, an welchen Stellen und auf welche Weise Sch. im Laufe der Zeit die Gewichte verlagert und Ergänzungen angebracht hat. Der ständige Rückbezug auf die Zählung der Abschnitte früherer Fassungen verlangt zwar einiges Blättern, hält aber das Gespür für den inneren Zusammenhang der vorgetragenen Gedanken wach. So betrachtet, hat man es mit einem Fall zu tun, in dem die wissenschaftliche Edition nicht nur den einen oder anderen Eingriff früherer Herausgeber korrigiert und einige abweichende Lesarten zugänglich macht, sondern einen echten Beitrag zur Erforschung der Sache leistet. Bleibt zu wünschen, daß die Mühen des Hg.s durch verstärkte Anstrengungen um die systematische Erschließung der Dialektik Sch.s belohnt werden. G. SANS S. J.

MUSCOLINO, SALVATORE, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*. Palermo: ILA Palma 2003. 159 S., ISBN 88-770-4494-2.

Anhand der komplexen Thematik des „Problem[s] des natürlichen Gesetzes bei Thomas und Rosmini“ führt Salvatore Muscolino (= M.) die in der Neuzeit in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückten praktischen Disziplinen der Ethik, des Rechts, der Politik auf deren ontologische Ursprünge zurück. Habe die christliche Tradition gegen einen ethisch-juridisch-politischen Relativismus stets die „Existenz einer objektiven Wahrheit“ betont, sei es vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, daß man gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. wieder verstärkt auf das Denken des Thomas von Aquin zurückgriff (11). Rosmini (= R.) ist dabei als ein Denker zu würdigen, welcher diese Rückbesinnung nicht nur längst vor der allgemeinen „Thomas-Renaissance“ mit eingeleitet hat, sondern der auch im Gegensatz einer die wahren Intentionen des Thomas verkennenden und daher das neuzeitliche Denken radikal ablehnenden Neoscholastik eine Interpretation des Aquinaten vornimmt, welche einerseits dessen Denken bewahrt, andererseits dieses aber auch fortdenkt und in konstruktiver Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie für den modernen Menschen neu zugänglich macht.

Die Frage nach der Begründung „praktischer Philosophie“ führt zur philosophischen Ausgangsfrage des entsprechenden Denkers, welche bei Thomas eher seinstheoretisch, bei R. eher bewußtseinstheoretisch gelagert ist. Beide Ansätze treffen sich jedoch in der grundlegenden Einsicht, daß dem menschlichen Erkennen die *apriorische* Präsenz des Seins zugrunde liegt; Ontologie und Erkenntnistheorie treffen sich genau in dieser Frage nach Ursprung und Wesen dieses ursprünglichen „Vorverständnisses“ von „Sein“. Dementsprechend konfrontiert M. vor der Behandlung der eigentlichen Frage nach der Begründung des Naturgesetzes die Erkenntnistheorie beider Denker. Die Bewertung deren Verhältnisses macht der Autor dabei von jenem grundlegenden Problem abhängig, wie viel oder wie wenig an Aristotelismus oder Platonismus in der thomasischen Erkenntnistheorie anzutreffen sei. Gleich zu Beginn schickt der Autor sein Ergebnis voraus, „daß der Thomismus seit seinen Anfängen zwar vom Aristotelismus durchdrungen war,