

und Rauch“ (er sei „Wort und Feuer“, hat Rosenzweig dem im Mittelpunkt des „Stern“ entgegengehalten) auf den Folgevers „Umnebelnd Himmelsglut“ auslegt und auf das Sinai-Geschehen hin deutet. Faust als neuer Moses? (Man lese 11235–11288 zur Beseitigung von Philemon und Baucis und 11433–11494 seinen Wortwechsel mit der Sorge.) – 10. Deutscher Idealismus (Kant, Jacobi, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling). Schleiermacher ist in der Tat der „Exponent der modernen Konzeption von Religion“ (756), nicht zuletzt mit seiner Warnung, Gott zu hoch anzusetzen (774). Zu Hegel gibt es einen guten Durch- und Überblick seiner Religionsphilosophie anhand von Jaeschkes Edition der Vorlesungsnachschriften, wobei F. Hegels schöne Wendung vom denkenden Herzen und Gefühl mit Akzent auf den Substantiven herausstellt (831), während dieser gegen Schleiermacher die Betonung auf das Adjektiv setzt. Bei Schelling vermisze ich zwischen *Philosophie und Religion* (1804) und dem Spätwerk die Freiheitsschrift von 1809, in der sich ähnliche Sätze zur Religion finden wie fünf Jahre zuvor.

„Als Ergebnis der ganzen Untersuchung lässt sich formulieren: An ihrem Ende steht eine Konzeption einer ‚Religion‘ als ‚Liebe‘ und als ‚Einigung mit Gott‘, die nicht mehr aus der bisherigen tradierten Bestimmung der ‚religio‘ als ‚modus colendi Deum‘ [...] folgt; sie erhält ihre besondere Zuspitzung durch ihre scharfe Entgegensetzung zum ‚Glauben‘“ (879). Gegenüber Tholuck/Lagarde sieht F. „die entscheidenden Anfänge“ vor dem Deismus in der „Radikalisierung pietistischer Vorstellungen hin zur Heterodoxie“ (ebd.). – Er benennt vor allem zwei weitere Aufgaben: einmal die „Fortführung der Begriffs- und Problemgeschichte durch das 19. bis möglichst in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein“ (889). Sodann systematisch Klärungen in der Diskussion zum Thema „Religion“ (890) und ihrem Verhältnis zum (Wesen des) Menschen. Ihm selbst ist es darum gegangen, „die ‚Religion‘ aufzuheben, um zum ‚Glauben‘ Platz zu bekommen“ (894). Es folgen Literaturverzeichnis (11), Namen- und Sachregister. – Fs Dank für die Erfüllung der *conditio Jacobea* (11) darf der Leser sich anschließen. Der Zukunftsmodus von Dank heißt Erwartung (Hoffnung), und auch davon ist im Vorwort (10) die Rede, mit der Nachricht von Gesprächen mit jüngeren Kollegen.

J. SPLETT

METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT. Herausgegeben von *Dirk Fonfara*. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag. Freiburg i.Br. [u.a.]: Alber 2006. 535 S., ISBN-13: 978-3-495-48205-6.

Die vorliegende Festschrift verspricht von ihrem Titel her mehr, als das Ensemble der einzelnen Beiträge faktisch einlöst. Sie enthält zwar eine Reihe durchaus anregender Beiträge, aber zu einem schlüssigen Gesamtbild der Metaphysikgeschichte fügen sie sich nicht zusammen. Wie bei vielen Festschriften hat man es mit einem bunten Strauß von Abhandlungen zu tun, von denen aber längst nicht alle das im Titel angegebene Generalthema „Metaphysik als Wissenschaft“ explizit und ausschließlich behandeln. Die vorliegende Publikation ist also wie so manche andere Festschrift ein Kompromissprodukt. Es galt, einen Kollegen zu ehren, der sich um die Philosophie in Deutschland zweifellos verdient gemacht hat. Deshalb wurden eine Reihe von Fachkollegen und auch seine Schüler zur Mitarbeit eingeladen. Außerdem galt es, die wichtigsten Forschungsgebiete des Jubilars zu berücksichtigen, der sich zwar in den letzten Jahren vor allem mit ethischen Fragen auseinandergesetzt hat, dessen Forschungsschwerpunkt aber im Übrigen klassische Positionen der Metaphysik und Erkenntnistheorie sind, konkret Platon und Aristoteles, Kant, die Konzeptionen des Deutschen Idealismus, Husserl und Heidegger, und schließlich die aktuellen Diskussionen der Geist- und Gehirnforschung. Auf diese Weise ist ein *mixtum compositum* entstanden, das dadurch zusammengehalten wird, dass die verschiedenen Beiträge vier Phasen der Metaphysikgeschichte zugeordnet werden. Konkret unterscheidet der Herausgeber Dirk Fonfara (= F.) a) die Begründung der Metaphysik als Wissenschaft in der griechischen Antike, b) den „zweiten Anfang“ der Metaphysik im Zeitalter der Aristotelesrezeption des 13. und 14. Jhdts., c) die subjektivitätsphilosophisch ausgerichtete neuzeitliche Metaphysik im Rationalismus und im Deutschen Idealismus, welcher er allerdings auch Kant und Nietzsche zuordnet, die „auf völlig unterschiedliche Weise Metaphysikkritik übten“ (23), und d) die Metaphysik in der Philosophie des 20. Jhdts.

Fünf Beiträge befassen sich mit der griechischen Philosophie. *H. D. Klein* steuert „Anmerkungen zu den Anfängen des griechischen Gottesbegriffes“ bei. *K. Bormann* schreibt über „Protagoras in der Kritik Platons“, *J. Opsomer* über „Drittes Bett, Artefakt-Ideen und die Problematik, die Ideenlehre zu veranschaulichen“, *W. Janke* über „Metakritik und Problemaufriß der Ideenmetaphysik im 1. Teil von Platons Parmenides“, und *F.* untersucht schließlich Aristoteles' „doxographische Methode“ und verbindet diese Untersuchung mit einem Ausblick auf Husserl.

Lediglich zwei Beiträge sind der mittelalterlichen Philosophie gewidmet. *A. Speer* fragt nach den epistemischen Bedingungen der Metaphysik bei Thomas von Aquin, die dazu führen, dass die Philosophie nicht etwa „Weisheit im vollkommenen Sinn [...], sondern lediglich, wie alles menschliche Wissen, endliche Weisheit“ (152) ist. *R. Darge* verfolgt eine bisher weitgehend unbekannt Richtung in der ontologischen Interpretation des Guten, die im 14. Jhd. aus einem Bruch mit der Lehrtradition entstand, über Suárez bis zu Christian Wolff reicht und das Gute nicht mehr formal allein als das Vollende (*perfectum*), das Ziel (*finis*), das Erstrebenswerte (*appetibile*) oder als das Sich-Mitteilende (*diffusivum sui*) versteht, sondern auch als das Konveniente begreift.

Die meisten Beiträge sind der dritten Phase zugeordnet. Ohne Zweifel ist dieser Teil des Sammelbds. besonders „bunt“ ausgefallen. *C. Bickmann* fragt in ihrem Beitrag nach der Einheit von Ethik und Erkenntnistheorie. Soll nämlich unser Handeln auf Erkenntnis beruhen und unser Erkennen handlungsrelevant sein, dann müssen ihr zufolge Ethik und Erkenntnistheorie aus demselben Grund und derselben Quelle begrifflich gemacht werden können. *T. Grundmann* geht in Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie der Frage nach, „wie erfahrungsunabhängige Erkenntnis über die uns umgebende Welt möglich ist“ (24). Epistemologische Fragen stehen auch in dem Beitrag von *T. Rockmore* im Vordergrund, der überschrieben ist mit: „Some implications of Kant's Copernican Revolution“. *M. Caimi* untersucht in einem Beitrag mit dem Titel „Der Teller, die Rundung, das Schema. Kant über den Begriff der Gleichartigkeit“ ein Interpretationsproblem des Schematismuskapitels der KrV. *J. Padel* analysiert Fichtes Versuch der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit in seinem „System der Sittenlehre“ von 1798, die, wie *F.* betont, „für die systematische Rechtfertigung der Freiheit im Ausgang von Kants kritischer Transzendentalphilosophie und dessen spezifisch praktischer Freiheitsbegründung zentral ist“ (25). *M. Ghasempour* stellt angesichts der gegenwärtigen Entzifikation der Kunst die Frage, „unter welchen Voraussetzungen die Kunst überhaupt heute noch bestehen kann“, und versucht sich in diesem Zusammenhang jener philosophischen Phasen ästhetischer Theoriebildung kritisch zu vergewissern, „in denen die Kunst als eine spezifische Sinnsphäre konstituiert wurde“ (257). Er ist nämlich der Überzeugung, dass sich dies „für das Begreifen der Problematik der Gegenwartskunst sowie für die Besinnung auf die Bedingungen ihres möglichen Bestehens als fruchtbar erweisen“ (ebd.) könnte. *A. Solbach* arbeitet Parallelen und Differenzen zwischen dem Denken Schellings und Hölderlins um 1795 heraus, vor allem im Hinblick auf den Zusammenhang von Metaphysik und Ästhetik. *F. Duque* beschäftigt sich mit Schellings Erörterung der Religion und Mythologie, die sowohl am Anfang wie am Ende von Schellings philosophischem Denkweg im Mittelpunkt seines Interesses standen. *O. Pöggeler* untersucht Hegels Weg mit Schiller, der seines Erachtens auch heute noch „eine Anleitung [bietet] für einen Bezug zu Goethe und Schiller wie zum Deutschen Idealismus“ und zudem das systematische Problem aufwirft, „ob nicht jeder transzendentalphilosophische Ansatz seine metaphysischen Einschlüsse hat“ (326), die es zu erörtern gilt. *C. Ferrini* schreibt unter dem Titel „Unity of Thought and Empirical Knowledge“ über antikanianische Ansätze in Hegels „Phänomenologie des Geistes“. *K. E. Kähler* geht bei seinen Überlegungen zum Gang der neuzeitlichen Metaphysikgeschichte davon aus, dass diese von Descartes bis Hegel „als selbstreflexive Entfaltung eines durchgängigen Prinzips rekonstruierbar ist“ (28). Er formuliert zudem folgende These: Nur dann, wenn das nach-metaphysische Denken seine Berechtigung und damit seine Fruchtbarkeit und Kraft aus dem Unterschied gewinnt, den die mit Hegel vollendete Metaphysik über sich hinaus – wenn auch nur als Problem – eröffnet, „nur dann redet das nach-metaphysische Denken nicht bloß vorbei am Wahrheitsgehalt der Metaphysik [und] ignoriert nicht bloß, was in ihr

bereits vorliegt für jedes bewegungsfähige Denken, das nach ihr einsetzt“ (348). *H.-G. Schmitz* schließlich befasst sich mit Nietzsches Metaphysikkritik und verteidigt diese gegen den Vorwurf der Inkonsistenz, indem er zwischen einem starken und einem schwachen Begriff von Metaphysik unterscheidet und dafür argumentiert, dass Nietzsche nur mit einem schwachen Begriff von Metaphysik arbeitet, wenn er das metaphysische Wahrheitsdenken auf den Willen zur Macht zurückführt. Nicht erörtert wird von ihm freilich die Frage, ob die von Nietzsche praktizierte Hermeneutik des Verdachts überhaupt einen adäquaten Zugang zum Wahrheitsproblem eröffnet oder dieses nicht zwangsläufig verfehlen muss.

Im vierten Teil werden, wie F. formuliert, „die wichtigsten philosophischen Richtungen des 20. Jahrhunderts“ behandelt, nämlich „Husserls Phänomenologie [...], Heideggers Existenzial[ontologie] sowie die von Gadamer begründete Hermeneutik“ (16). Im Einzelnen enthält dieser Teil einen Beitrag zu Husserls Synthesiskonzept von *D. Lohmar* und einen Beitrag über Husserls Analyse des Phantasiebewusstseins von *R. Bernet*. Probleme der Heideggerinterpretation kommen zur Sprache in den Beiträgen von *D. Yfantis* und *A. Rosales*. Ersterer behandelt Heideggers Interpretation des platonischen „Sophistes“ in seiner Marburger Zeit, letzterer die Frage der „Bewegung und Steigtigkeit der Zeit bei Heidegger“. *J.-J. Lub* entwirft „das Programm einer ‚Metatheorie‘ für eine systematische Hermeneutik, die den Sinn der hermeneutischen Wendung von Logik, Wahrheitstheorie, Ontologie, Epistemologie bis hin zur praktischen Philosophie erörtern kann“ (31). Er klassifiziert eine solche philosophische Wissenschaft des Verstehens als „neue ‚Meta-Physik‘“ (480) und verbindet mit ihr weitreichende Hoffnungen, die F. so verdeutlicht: „Verstehen als Mitte von Glauben und Wissen, Text als Medium von Materie und Geist, der Verstehende als Person im Kontext, d.h. Textverstehen als dialogische Dialektik“ (32). Das alles ermögliche „einen dritten, vielleicht vermittelnden Weg zwischen Religion und Wissenschaft, Klassik und Postmoderne“ (ebd.).

Die beiden letzten Beiträge sind „aktuellen Diskussionen der Kosmologie und der Geist-Gehirn-Forschung“ (16) gewidmet. *A. Zimmermann* sieht in den Fragestellungen moderner Kosmologen Bezüge zu den Fragestellungen der klassischen Metaphysik, der moderne Kosmologen seines Erachtens zu Unrecht zügellose Spekulation vorwerfen. Wenn man nämlich einen Blick auf die „moderne Diskussion über die Viele-Welten-Lehre“ werfe, dann mache diese nicht den Eindruck, als seien der kosmologischen Spekulation „strenge Zügel angelegt“ (498). Die moderne Kosmologie, der es um ein Begreifen des Weltganzen geht, kommt also ebenso wenig um einen spekulativen Überstieg herum wie die Metaphysik, der es um ein Begreifen des Ganzen des Seins geht. *T. Schlicht* setzt sich kritisch mit dem „Projekt einer Metaphysik des menschlichen Bewusstseins und der Freiheit innerhalb der Grenzen naturwissenschaftlicher Forschung“ (33) auseinander. Das prinzipielle Problem reduktionistischer Theorien des Bewusstseins und Selbstbewusstseins sieht er darin, „daß eine Erklärungslücke bleibt zwischen den relevanten Gehirnvorgängen, die bewußtem Leben zugrunde liegen, einerseits und der Subjektivität dieses Erlebens andererseits“ (518). *Schlicht* zufolge zeigt bereits Kant die Grenze des Projekts einer wissenschaftlichen Erforschung des Bewusstseins auf. Gerade durch die „Betonung der Unhintergebarkeit der subjektiven Perspektive der Ersten Person und der Rolle des Selbstbewußtseins angesichts rein empirisch-sinnlicher Vorgänge“ (519) formuliere er diese Erklärungslücke und begründe sie.

Auffällig ist, dass, von *Schlichts* Beitrag einmal abgesehen, die analytische Philosophie in dem Sammelbd. keine Rolle spielt. So wichtig auch Husserl für die Entwicklung eines Konzepts von erster Philosophie im 20. Jhd. sein mag und so wenig man die Bedeutung Heideggers und Gadamers für die Entwicklung des Ontologiediskurses in der Gegenwartsphilosophie unterschätzen sollte – wünschenswert wäre sicher auch ein Blick auf die analytische Ontologie gewesen, denn die ontologische Diskussion in Deutschland ist in den letzten Jahren maßgeblich von analytischen Fragestellungen bestimmt. Und wenn die Metaphysik ungeachtet aller Beschwörungen eines nachmetaphysischen Zeitalters nicht von der Bildfläche verschwunden ist, dann ist das sicher auch ein Verdienst von Autoren, die sich – ungeachtet aller Grabgesänge auf die Metaphysik – nicht davon abhalten ließen, das Metaphysikproblem mit analytischen Mitteln zu bearbeiten.

H.-L.OLLIG S. J.