

HERBERT BOEDER: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* (Hrsg. v. Gerald Meier). Würzburg 1994. Königshausen und Neumann. xiii + 376 S.

Von der sich über vier Jahrzehnte erstreckenden Auseinandersetzung Herbert Boeders mit dem antiken Philosphieren liefern die siebzehn in diesem Band gesammelten (und überwiegend schon veröffentlichten) Aufsätze ein durchaus repräsentatives Zeugnis. Der Bedeutung der beiden Gebiete angemessen, haben dreizehn von ihnen die griechische Philosophie zu ihrem Thema, und vier jene der »Mittleren Epoche«. An erster Stelle steht »Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Alētheia*« (1959), der eine breit angelegte Untersuchung des Gebrauchs beider Wörter durchführt, von Homer und Hesiod bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts hinein. Erwartungsgemäß nimmt Boeder seinen Ausgang vom *λέγω*, um sogleich den gegensamen Nenner der beiden Grundbedeutungen des Verbuns deutlich anzuzeigen: im Unterschied etwa zu *τῶν βία*, meinen die Formen von *λέγειν* »Legen« an einer »eigens dafür ausgesuchten oder hergerichteten Lagerstätte«, aber auch in der zweiten Bedeutung des »Sammelns« kommt »etwas an einer dafür geeigneten Stelle zu liegen oder zu stehen« (S. 2). Obwohl nun schon in der *Iljas λέγειν* die Bedeutung von »sammeln« fast gänzlich an *σολάγειν* überträgt, um selbst unter die *verba dicendi* aufgenommen zu werden, wirkt jenes »sammeln« in der Tätigkeit des *κρίνειν* weiter, welche zum *λέγειν* als einem strukturierten,

ordennden und klärenden Erzählen essentiell hinzugehört. Solches Sagen kann den Hörer fesseln und einnehmen, oft aber auch betügelnd und (als Instrument der Beeinflussung) trügerischen Schein hervorbringen. Diese Möglichkeit tritt klar im Gebrauch des Substantivs *λόγος* ans Licht: gerade *ψεύδος* kommt »die dem *λόγος* eigentümlichen Möglichkeiten zu ihrer reichsten Entfaltung« bringen (S. 9). In dieser doppelten und zwiespältigen Eignung des *λόγος* liegt nun die Forderung nach *ἀλήθεια*: Boeder fällt das Wort als eine Privatbildung auf, die Pointe des Aussatzes liegt aber in dem Verweis, daß *ἀλήθεια* – im Unterschied zu *ἀληθία* – »auf den Bereich des Sagens beschränkt« bleibt (S. 13).

Der Aufsatz ist im Anschluß an Heidegger verfaßt worden, stellt allerdings ein widersprechendes Sichanschießen dar – was der Fall für die meisten Texte dieser Sammlung ist, und für Boeders Philosophieren überhaupt. Der Autor tut gut daran, den Meister aus Melk kirch vor allem in seinen konkret durchgeführten Interpretationen ernstzunehmen, bevor die darin gewonnenen Einsichten in das Schema des Sinsvergesessenheit-Einerlei gerührt werden und darin verloren gehen. So stellt Boeder in bezug auf *ἀλήθεια* jenem Etymologisieren, das bei Heidegger gelegentlich begriffliche Klärung zu verdrängen droht, den Gebrauch des Wortes entgegen, um dieses aus dem Bereich des (Sich-)Zeitgens zu embinden und im »Miteinandersein« zu verorten; so ist auch »keine Sache von ihr selbst her *ἀληθία*« (S. 17), sondern das Wort *ἀλήθεια* [ist] »*verba dicendi* gebunden«, und »*λόγος* ist und bleibt der Ort der *ἀλήθεια*« (S. 15).

Eine solche *ἀλήθεια*, die nicht als der reflexive selbstlaufende Prozeß von Sich-Entbergen und -Verbergen des Sich-Zeigenden, sondern immer nur als ausgesprochene Denkleistung und Vermutung entsteht, ist dann »kein Grundcharakter der *φύσις* – wie Heidegger versichert –, sondern des *λόγος*« (S. 174).

Dem *λόγος* als Verhältnis zu einer Sache stehen sowohl die »Gleichgültigkeit« der *ἀλογία* wie auch eine (selbst-)vergessende Verhältnisslosigkeit in der Gestalt des *ἐπαλόγεον* entgegen. Dieses *Triptychon* beschreibt Boeder in einem bisher unveröffentlichten Text über »Das sogenannte »Vergessen« im heraklitischen Gedanken«, wo er – im Anschluß an die abschließenden Worte des ersten Fragmentes des *ορωρεώδης* (...) den anderen Menschen entgeht das, was sie im Wachen tun, so wie ihnen das, was sie im Schlaf tun, entfällt«) – zuerst eine ausgezeichnete phänomenologische Analyse des Vergessens in seinem Verhältnis zum Wissen vorlegt. Vergessen ist nicht mit einem Mangel an Wissen gleichzusetzen, denn ein solcher Mangel könnte ebenso gut Stauen und einen »Zwischenzustand des Fragens und Forschens« (S. 57) herbeiführen. Dem Vergessen ist vielmehr eine »Selbstvergesessenheit« eigen, die immer labil und anfällig bleibt und sich nie endgültig durchzusetzen vermag: selbst »Vergessen-Wollen« kann Vergessen »nie als solches herbeiführen, sondern nur fördern«, und »dieses Wollen kann nie dazu kommen, sein Gewolltes als gelungen zu betrachten und sich so in die Befriedigung aufzugeben« (S. 59). Erfahren läßt sich das Phänomen des Vergessens nur als ein Gebrochenes, ansonsten aber hält es sich in einem »dunklen Ort« jenseits aller möglichen Erfahrung auf; selbst der Zeitlichkeit bleibt es entzogen, denn es »kennt kein »früher« und »später«: »Der Anfang des Vergessens kann nicht erwartet werden, weil die

Erwartung dessen Eintreten verhindert, und ebensowenig sein Ende, weil es die Ahnungslosigkeit selber ist« (S. 61). Inwiefern sind jedoch die Menschen in ihrem Tun den vergessenden Schilfenden ähnlich? Boeder sieht die Analogie in einer wesensmäßigen Unfähigkeit der Menschen, das eine *σπουδόν* der »Gegenwart selbst« und in der »Einheit« des »gegensätzlich Gearteten« zu erblicken und das Gegensätzliche somit »sowohl auf den in ihm herrschenden Begründungszusammenhang als auch auf die es einende Gegenwart hin zu durchschauen« (S. 65). Ein solches »ursprüngliches«, gleichsam ontologisches *ἀνώγειν* als Bedingung der Möglichkeit allen (ontischen) Vergessens (vgl. S. 66) wirft allerdings die Frage nach dem Wie seiner Überwindung auf: Wenn Boeder nun »*φωλογοειν* mit dem *λόγος*« als ein »Andenken« versteht, oder als die »Einsicht in das Verhältnis jener Verschllossenheit für Gegenwärtiges zu der durchgängigen Offenheit dessen, was niemals unterbestimmt, sondern wohl auch mit jener pessimistischen Anthropologie vereinbar, die er zuvor Heraklit unterstellt hatte, als er jenes »ursprüngliche *ἀνώγειν*« in der »Herkunft und Verfassung« des Menschen verorten wollte.

Um die vorsokratische Philosophie im ganzen konzentrieren sich die drei weiteren Aufsätze im Band. »Milesische Philosophie« (1964) fällt kurz die entsprechenden Teile der bedeutenden Vorsokratik-Auslegung des Autors zusammen (*Grund und Gegenpart als Frageziel der griechischen Philosophie*, Den Haag 1962), während »Natur und Menschenwesen« (1985) und »Was ist Physik?« (1981) ihreresits auf das *Opus Magnum* Boeders aufbauen: auf die *Topologie der Metaphysik* (Freiburg/München 1980). Sie nehmen den »Ver-nunftbegriff« der »Natur« zum Anlaß, um »Sache«, »Erkennen« und die »Bestimmung beider« als strukturierende

Grundbegriffe aufzuweisen, die sowohl den Inhalt philosophischer Werke als auch deren Stellung in der Entwicklung der geschichtlichen Verknüpfung erschließen; diese bekennt sich zunächst als »weltliche« im »musischen Wissen« Homers, Hesiods oder Solons, als natürliche in der anaximandrischen, pythagoreischen oder heraklitischen Kosmologie, schließlich als »conceptuale« in der Gestalt des Parmenides, der die griechische Philosophie in ihren wesentlichen Zügen bestimmt habe. Nun wirkt es in der Tat überzeugend, wenn etwa bei Empedokles »Freundschaft und Streit« als »Bestimmungsgrund« beschrieben wird, der sowohl auf »Erkenntnis« des »Gleichens mit Gleichem« wie auch auf die »Sache« der vier »Elemente« (oder vielmehr »Wurzeln«) einwirkt. Geltet es aber ebenso an, den »Bestimmungsgrund« des parmenideischen Philosophierens in der *Alēn* der *Moīra* zu erblicken (um somit eine Beziehung zum »mussischen Wissen« zu etablieren)? »Bestimmt« denn die Göttin das »Seiende«, oder zeigt ihre Präsenz nicht vielmehr die Unbestimmtheit des *Wic* und *Woher* des Staunens und der Philosophie überhaupt an – also in Boetius Worten (*Grund und Gegenwart*... S. 25) die »Unbegründbarkeit der Philosophie«? Den »Schimpf des ›Schelmaiserens‹« (S. 69) weist Boeder energisch ab, und dennoch ist er in dieser Arbeit oft geneigt, die Auseinandersetzung mit dem Wort der Autoren zu vermeiden, um in ihren Werken allein besagte Dreifaltigkeit von *σχιματα* zu entdecken. In einer heuristischen Funktion scheinen diese ungeläufiglich nützlich, im allgemeinen jedoch würden wir die früheren Arbeiten Boeders vorziehen, die noch nichts davon wissen – etwa jenen hervorragenden Aufsatz über »Parmenides und den Verfall des kosmologischen Wissens« (1966), der *Grund und Gegenwart*... weiterführt und einer eigenen Besprechung bedürfen würde.

Jedenfalls handelt es sich um eine tiefblickende Einsicht Boeders, wenn er Parmenides zur Hauptfigur der »Griechischen Epoche« der Philosophie erhebt. Um den Eleaten dreht sich dann auch jener Aufsatz, der den »Ursprung der ›Dialektik‹ in der Theorie des ›Seiendens‹« (1968) erblickt. Zurecht unterstellt Boeder einen roten Faden, der von den berühmten »Zeichen«, wie sie im achten parmenideischen Fragment »dem überkommenden Wissen [der Kosmologie] eigens die *τίσις* zu entziehen« suchen (S. 110), über den »Erfinder der Dialektik« Zenon bis hin zu Aristoteles verläuft. Doch scheint dieser Faden irgendwo unterbrochen zu sein, wenn für Aristoteles vor allem jene Gestalt von Dialektik in Anschlag gebracht wird, wo zur Bewahrheitung einer Hypothese auf die »unmittelbare Anwesenheit bei der Sache« (S. 99) zurückgegriffen wird: sind doch demgegenüber die *σχιματα* nicht unmittelbar dem ›Seiendem‹ selbst zu entnehmen« (S. 109), und die »Anwesenheit« des parmenideischen Seins ist keine »unmittelbar« einleuchtende, sondern Ergebnis einer Denkleistung – also Vermittlung. Dieser Problemkreis ist für eine Rekonstruktion der Geschichte der Griechischen Philosophie von unermeßlicher Bedeutung und bedarf sicherlich der weiteren Untersuchung – wohl in jene Richtung, die Boeder in »Platons Verwandlung der zentralen Dialektik« (1991) aufzeigt, wo die Vorgeschichte der Dialektik im Hinblick auf Platon in den Blick genommen wird: Dessen »Überlegung des Entscheidens wird [...] jedesmal zurückgebunden in das schon Entschiedene. Genau das verbindet die platonische Dialektik mit dem parmenideischen Überlegen auf dem Wege, wie es ist. Genau das trennt die platonische Dialektik von der zentralen, die nämlich im Horizont von Setzungen bleibt und kein *ἀπομόρφωτον* kennt, was das platonische Gute ist« (S. 182).

Am klarsten kommt die Breite und Tiefe des Boederschen Vorhabens zu Tage im mittleren Aufsatz der Sammlung, der nicht nur »Zu Platons eigener Sache« (1968) einen bedeutenden Beitrag leistet, sondern fast eine Gesamtinterpretation der griechischen Philosophie unternimmt. Boeder hält zu recht Kosmologie als die eine Seite post-parmenideischen Denkens von jener zweiten Linie getrennt, welche (allerdings nicht auf direktem Wege) die (sogenannte) »Eleatik« mit Sophistik und dem Platonischen Werk verbindet. Es wird hier zunächst die platonische Einschätzung der ihm vorausgegangen Philosophie – vor allem der heraklitischen und der parmenideischen – geschildert und gezeigt, daß es Platon keineswegs auf die authentische Wiedergabe früheren Philosophierens ankommt: die beiden Positionen etwa, worauf Heraklit im *Sophistes* festgelegt wird (»das Seiende sei sowohl Eines als auch Vieles«, »alles Erscheinende sei im Fluß«), bilden den exakten Gegensatz zur eleatischen Behauptung der Einheitlichkeit und Unbewegtheit des Seienden – womit Platon eine »einheitliche und systematische Entwicklung« (S. 197) der verschiedenen Auslegungen des Seienden liefern und damit einen Gegensatz aufstellen kann, dessen Vermittlung er sodann in seinem eigenen Werk unternimmt. Allerdings beherrscht jener philosophiegeschichtliche Exkurs aus dem *Sophistes* immer noch unser Verständnis von der Vorsokratik: man denke vor allem an die mit der »Gleichstellung von ›Seiendem‹ mit ›Alles‹ betriebene »Einbeziehung« der »parmenideischen Kennzeichnung des ›Seiendens‹ zu einer Art von Kosmologie – wie man sie etwa von Melissos kennt« (S. 197). Platons »eigene Sache« wird von Boeder nicht als ein philosophisches Novum begriffen, sondern als Ergebnis einer bewußtdurchgeführten Auseinandersetzung mit der eleatischen und – im Anschluß an Sokrates –

mit der sophistischen Tradition. Den Protagonisten der Sophistik erblickt Boeder mit Recht in der Gestalt des Protagoras, der im sog. Homo-Mensura-Satz gegen Parmenides die Möglichkeit einer über die Einstellungen der Einzelnen hinausgreifenden Wahrheit bestreitet, »alle Dinge« allein als Gegenstände menschlicher »perspektivischer Urteile berücksichtigt und *δὲφα* im Grunde »als das Ganze des menschenmöglichen Wissens« etabliert (S. 200f.). Platons Abkehr von dem sophistischen Verfall in der *δὲφα* vollziehe sich allerdings nicht als Vernichtung der *δὲφα* (also nicht als einfache Rückkehr zu Parmenides), sondern als die Anbindung der Wahrheit an die »Auffassungen«, und zwar in doppelter Hinsicht: Da »die Anwesenheit des Einen keine unmittelbare sein kann« (S. 219), müssen einmal die *δὲφα* den »Ausgangspunkt« für die Wahrheit ausmachen; dann aber auch ihr *τέλος*, da Platon immer der sokratischen Bestimmung der »gesuchten Weisheit« als einer »menschlichen« treu bleibt – sonst hätte er (so eine eindrucksvolle Behauptung Boeders) »nicht einmal die Anwesenheit der Ideen aufgesucht und sich allein mit der »mathematischen Darstellung« der Prinzipienlehre zufriedengegeben« (S. 220)!¹ Zur Existenz einer authentischen platonischen Prinzipienlehre bekennt sich übrigens

¹ Die Folgen dieser Überlegung zeigen sich in: »Der Weg des Überzeugens oder Platons Sorge« (1974). In einer Interpretation des platonischen *Parmenides* beteuert Boeder dort, der zweite Teil des Dialogs habe nichts mit Ideen zu tun: »weder das Eine noch das Sein noch die Bestimmtheiten, zu denen ihre Beziehung kommt, sind Ideen, sondern lauter Bestimmtheiten, wie sie dem reinen Überlegen und seinem Beziehen angehören« (S. 236). Zu dieser sicherlich gewagten These gelangt Boeder vielleicht deswegen, weil er die Relevanz der Ideen ausschließlich »im Umkreis der jeweiligen Auffassungen von dem, was zu tun und zu lassen ist« (S. 220) verorten will.

Boeeder entscheiden, will sie aber – nicht sehr überzeugend – als bloße »Bedingung der *δαιμονία*« (S. 185) auffassen und aus einer »technischen Absicht« Platons verstehen, wogegen die Ideen »in der Lebensführung wirksam werden« müssen (S. 220). In seinen 34 Seiten vermag dieser Text Wichtiges von Entbehrlichem zu unterscheiden und die philosophischen Positionen jener Epoche als Momente eines Ganzen aufzuweisen, worin sie allerdings nicht eingebnet werden, sondern vielmehr ihre eigentümliche Schärfe gewinnen. Sollte einmal aus dieser Skizze ein ausführlicheres Projekt entstehen, dann könnte es sicherlich viele Seiten griechischer Philosophiegeschichte ersetzen. Vor allem wichtig wäre jener Aspekt, den Boeeder hier eher beiläufig berücksichtigt: der Aspekt des Logos, der hier nur als eine »Auslegung« der Ideen aufgefaßt wird, wonit diese »Einfluß auf die *δῆξα*« gewinnen können (S. 221). Ist es aber nicht umgekehrt so, daß die Ideen selbst als eine Forderung des Logos »gesetzt« und »zugrundegelegt« werden müssen?

Die drei folgenden Texte haben das aristotelische Werk zum Thema, worin Boeeder gleichsam den Abschluß des griechischen Philosophierens erblickt. Mit einer Untersuchung der Stellung der *Poetik* innerhalb des Opus des Stagirten setzt jener Aufsatz an, der »Vom Begriff in der aristotelischen *Poetik*« (1982) handelt. Im Anschluß an Hegel denkt Boeeder hier an einen »selber poetischen[n] oder produktiven[n] Begriff [...] in seiner durchgängigen Selbstbestimmung« (S. 257), und ein solcher »Begriff« sei »nicht nur dem Vorgehen des Aristoteles, sondern auch der Sache der *Poetik*, insbesondere dem tragischen *μῦθος* einheimisch, der nämlich ein einziger Schluß aus Tatsachen ist – allerdings nicht in der Form des Syllogismus oder des Enthymens, wohl aber es aufbauenden Metaphode« (S. 270). In der Rolle des *μῦθος*

und der Handlung kulminiert dann auch Boeders Gesamtinterpretation des aristotelischen Textes. Die vernünftig gegliederte Zusammenstellung des tragischen *μῦθος* läßt Furcht und Mitleid im Zuschauer auf Grund seines eigenen Urteilens und seiner *ἐμπειρία* entstehen. Ebenso ist in der folgenden *ᾠδαίοντι* die hermeneutische Leistung des Zuschauers von zentraler Bedeutung: »Sowohl die pathetische als auch die reinigende Wirkung muß vom System der Handlung ausgehen und beansprucht also das praktische Urteil des Zuschauers, der für eine Weile seine *ᾠδαίοντι* in die *θεοπία* einer *ᾠδαίοντι* aufibt.« (S. 273)

»Das Prinzip des Widerspruchs« (1965) liebt die »Anfänglichkeit« des nämlich Axiomatische aller *ἀξιωματικῶς* schlechtin, sei aber dabei selbst ein bestimmtes Axiom. Ein ähnliches Verhältnis beobachtet Boeeder in bezug auf die *οὐσία* (»bleibt selbst ein bestimmtes Seiendes, das darin seine Auszeichnung hat, daß alles was sonst als seiend angesprochen wird, sich mit Bezug auf es so bestimmt«, S. 249), ebenso wie auf den aristotelischen Gott: »Entsprechend haben die Wesen – und sie sind das erstlich Seiende – ihr Gemeinsames an einem ersten Seiendem, das nicht ein abgezogenes Allgemeines, sondern selbst Wesen ist« (S. 254). Genügen aber solche »Entsprechungen« oder Analogien, um Gott als »die Vollendung eines Weges« aufzuweisen, »zu dem jenes Axiom der Anfang war«, und somit die Einheit der Metaphysik durch das Zusammenfallen von Ontologie und Theologie zu garantieren? Boeders Ansicht und Anspruch scheinen uns diesbezüglich eher zu optimistisch, und sie führen zu erheblichen Ungereimtheiten im letzten der Aufsätze, die der griechischen Philosophie gewidmet sind: »Weshalb Sein des Seiendens?« (1971), fragt der Titel, und er will nichts Geringeres nachweisen, als daß die Frage nach

dem »Sein des Seiendens« und der »Ontologie« überhaupt mit dem aristotelischen Werk gar nichts zu tun hat; die Theorie des »Seiendens als Seiendens sei vielmehr mit der »theologischen Wissenschaft« zu identifizieren. Diese unter Aristoteles-Kennern längst bekannte Position wirft jedoch eine Frage auf, deren Unabdingbarkeit Boeeder durchaus bewußt ist – stellt er sie doch nicht weniger als vier Male innerhalb weniger Seiten, zuletzt auf S. 288: »es ist doch unbestreitbar, daß eben dieser Theologie die Betrachtung des Seiendens als Seiendens eigentümlich ist. Noch einmal: weshalb als Seiendens?« Die Antwort darauf bleibt schließlich aus – die unscharfe Behauptung angenommen, der Ausdruck »als Seiendens« sei allein darauf ausgerichtet, die Erste Philosophie von der Physik abzugrenzen, und er meine nichts anderes als »unbewegt« (S. 288). Wie ist dann aber diese »bestimmte« abgrenzende Negation mit der Allgemeinheit (*καθόλου*, Met. 1003a24) des *ὅν ἢ ὄν* vereinbar?

Gewiß muß im Betrachten des »Seiendens als Seiendens« ein »Erstes« herausgehoben werden, worauf »sich das übrige als seiend Angesprochene bezieht« (S. 289). Dieses die Homonymie des Seiendens eingrenzende Erste ist aber kein bestimmtes »Erstes Seiendes«, sondern die *οὐσία* überhaupt. Allein sie garantiert die strukturierte Einheit des Seins als eines *πολλὰ ἄλογα λεγόμενα*. Falls nun Boeeder diese *οὐσία* für ein »Abstrakt-Allgemeines« (S. 289) hält, dann übergeht er die Hauptforderung der aristotelischen Metaphysik an ihre Interpreten: die *οὐσία* in ihrem Logos eben als ein »Konkret-Allgemeines« zu denken – konkret und nicht konkretistisch: im Rahmen einer Ontologie und nicht einer Usologie oder als Gegenstand »Simulierer Gewißheit«. Die Existenz einer aristotelischen Ontologie bestreitet denn auch Boeeder im Rückgriff auf sein merkwürdiges Verständnis von »Unmittelbarkeit«: »Die Theorie des Seiendens als Seiendens

führt nicht vom Seiendens weg auf dessen Sein; denn sie ist und bleibt beim Dieses, bei dem Seiendens, das unmittelbar da ist« (S. 291). Wie verträglich aber überhaupt auslegendes Als, Logos und Theorie mit Unmittelbarkeit? Gewiß läßt die »Unmittelbarkeit des sinnhaften Vernemmens« die Frage, »ob es das gibt«, als pure Sinnlosigkeit erscheinen (S. 291) – damit ist aber dann auch ihre Leistung erschöpft. Nachdem sie die »Sache« der Ontologie gewährt und gesichert hat, wird diese sogleich zum Gegenstand des vernünftigen Als erhoben. »Sein des Seiendens« kann für Boeeder zum Feindbild allein aus dem Hintergrund des Heideggerischen »Spät-Werkes werden. Doch führt sinnvolles Reden vom »Sein des Seiendens« keinesfalls »vom Seiendens weg«, sondern vielmehr in dieses (und dessen Sein) hinein – so etwa in *Sein und Zeit*, wo wir einem Sein begegnen, das allein »Sein von Seiendens besagt« (SuZ, S. 6) und »jeweils das Sein eines Seiendens« ist (S. 9) – also »das, was Seiendes als Seiendes bestimmt« (S. 6). Und um nichts anderes ging es ebenso den beiden anderen »klassischen« ontologischen Projekten: dem parmenideischen und dem aristotelischen. Nicht ein »Erstes« oder »bestimmtes« Seiendes hat letzteres zum Thema, sondern das *ὄν ἢ ὄν*, und das heißt: Alles Seiendes (erstes *ὄν* nominal verstanden) als Seiendes, in seiner Seiendheit (zweites *ὄν* verbal verstanden). Man mag in solchen Fragen nichts als Leere erblicken; gestellt worden sind sie gleichwohl, und zwar lange vor Plotin, Suarez oder Thomas von Aquin.

Die Eigenständigkeit der »Weisheits-Gestalt der Mittleren Epoche« soll in den vier folgenden Texten der Sammlung unterstrichen werden. In der »Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments« (1988) werden ins Licht der oben erwähnten *σχηματισμοί* die sog. Hellenistische Philosophie und auch Texte des Neuen Testaments

gerückt. Dessen Prinzip der »Vernünftigkeit« erblickt Boeder in einem Nicht-Christen: in Plotin, der »dem Ersten Einen das »Erwas-*sein* und also die Möglichkeit des kategorialen Verstellens seiner abspricht« (S. 321; vgl. auch S. 327). »Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche« (1993) führen uns von Plotin und der Gnosis über Augustinus zu Thomas von Aquin, dessen fünfacher Gottesbeweis in »Die fünf Wege« und das Prinzip der thomasischen Theologie« (1970) behandelt wird. »Fruito Dei« (1970) schließlich wendet sich der Unterscheidung von *fui* und *uti* zu, um sich auf die *fruito* (als das »eigentliche Verhältnis zu der vollkommenen Sache«, S. 366) bei Augustinus zu konzentrieren.

In Zeiten, die ihre geistige Dürftigkeit durch schriftstellerische Überproduktion zu kompensieren suchen, wirkt es besonders erfrischend, Autoren zu begegnen, die nur dann veröffentlichten, wenn sie tatsächlich etwas zu sagen haben; und es wirkt überdies spannend, wenn solches in bezug auf bedeutende und stark umstrittene Thematata geschieht. Beides wird in diesem Buch durchweg erfüllt, wenn auch die aufgeführten Fragen nicht immer befriedigend beantwortet werden. Boeder wiederholt sich in diesen Texten oft; doch läßt sich hinter seinem mitunter zu selbstbewußten Ton die regsame Bewegung eines Fragens spüren, das stets um das Verstehen großer philosophischer Gestalten und klassischer Texte ringt. Daß und wie diese Geschichte uns und die Moderne überhaupt (als die »sich selbst überlassene weltliche Vernunft«) noch angeht, dafür argumentiert Boeder nicht – und mit Recht: solches kann man »nichtsagen, sondern nur zeigen«, und dieses Angehen wird auf jeder einzelnen Seite des Buches vorgeführt.

Das Material ist in einer ausgesprochen »dichten« Weise verfaßt worden, was gelegentlich einige Sätze fast un-

lesbar macht. Es wäre wohl Sache des Herausgebers, solche stilistischen Schwächen, ebenso wie die zahlreichen Druckfehler des Bandes zu korrigieren – eher dies, als die überladenen Aufäufe, das Werk des Lehrers endlich zu beachten. Daß Boeder allerdings erhebllich mehr Beachtung verdient, als er im Moment genießt, sei abschließend in aller Klarheit betont. Es besteht Hoffnung, daß der vorliegende Band einiges dazu beitragen wird.

Panagiotis Thanassas (Tübingen)

Die »Sache der Eklektik«. Michael Albrecht erkundet dunkle Zonen der Philosophiegeschichte

MICHAEL ALBRECHT: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte (Quaestiones 5)*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994. Frommann-Holzboog. 771 S.

Die Revision philosophisch-systematischen Denkens kann man zwar nicht umstandslos mit dem Begriff des Eklektizismus oder der Eklektik in Verbindung bringen; interessanterweise aber bietet die Geistesgeschichte eben diese Verbindung an. In den vergangenen Jahren haben Arbeiten von Wilhelm Schmid-Biggemann, Werner Schneiders und Horst Dreitzel, um nur die wichtigsten zu nennen, dazu beigetragen, die diesbezügliche Lücke des historischen Wissens zu schließen. Die Idee des eklektischen Denkens war, wie man jetzt weiß, zu gewissen Zeiten durchaus aktuell. Michael Albrecht hat nun in großer Ausführlichkeit den endgültigen Beleg für diese in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des modernen Europa wichtige und wirksame Idee gegeben. Die Existenz dieser Idee wird man nicht mehr bestreiten können und für das