

formalen Charakters wegen als defizitär zu charakterisieren. Einer Einführung in die Philosophie hätte es allerdings gut angestanden, darauf hinzuweisen, daß es neben der „Formalen Logik“ mit all ihren modernen Spielarten auch noch eine „Transzendente Logik“ und eine „Dialektische Logik“ gibt. Insgesamt sind die Erörterungen zur Logik mit ihren geschichtlichen Rückblicken gut leserlich und leicht faßlich geschrieben.

Läßt man Kant und auch Hegel oder Husserl außer acht, so ist das Gebiet, das durch den Begriff Logik umschrieben wird, außer Streit. Schwieriger ist es schon zu sagen, was unter einer Philosophie der Erkenntnis verstanden wird. Ist diese Erkenntnistheorie, oder ist sie Erkenntnislehre? Im dritten Beitrag werden wir jedenfalls mit einer Erkenntnislehre konfrontiert. Warum diese Erkenntnislehre dem Aufsatz über „Sprachphilosophie“ vorangestellt ist, obgleich der Band „Sprache und Erkenntnis“ heißt, und nicht umgekehrt, hängt vermutlich damit zusammen, daß diese Erkenntnislehre unmittelbar auf den Abschnitten 1, 1.1, 1.2 des vorhergehenden Beitrags aufbaut und diese Teile auch im eigenen Inhaltsverzeichnis angeführt werden. Zwar versucht auch dieser Abschnitt, einen Bezug zur Geschichte der Philosophie herzustellen, wenn etwa die von Aristoteles tradierten Behauptungen über Platon referiert werden, doch bleibt er oberflächlich. Ist Platon wirklich der Auffassung, „daß es noch eine unveränderliche, ideale Wirklichkeit gibt“ (131)? Teuwsen geht es aber primär gar nicht um die Differenz von Wissen, Glauben, Meinen bei Platon, sondern um die Darstellung dieses Problems vor allem bei Denkern der Gegenwart. Unter Bezug auf Johannes 20,29 wird festgehalten, daß Glauben und Wissen nicht durch den Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit unterschieden werden, sondern durch die Art des Informationserwerbs (138). Die Art und Weise, wie der Begriff „Glaube“ gerade für Theologiestudenten wichtig, aber auch ein Problem sein mag, wird als „existentielle Gewißheit“ gefaßt, die sich als ein „Bedeutungsüberschuß“ zeigt, wobei zugestanden wird, daß Sätze, die in dieser Weise den Begriff „Glauben“ verwenden, durchaus für sinnvoll gehalten werden können (141). Daß es sich hierbei aber nicht nur um eine existentielle Gewißheit, sondern um eine existentielle Gewißheit von der Wahrheit des Ausgesagten handelt, also die Wahrheit durchaus konstitutiv für den religiösen Glaubensbegriff ist, bleibt leider ausgeblendet. Ausführlich widmet sich der Vf. in einem Abschnitt auch noch den Wahrheitstheorien und dem Prozeß der Erkenntnis, der mit einer Kritik am Empirismus verbunden ist. Ganz im Sinne des ersten Satzes der Einleitung zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant stellt auch Teuwsen fest: „... daß unser Erkennen von der Erfahrung initiiert wird, besagt nicht notwendig, daß es sich auch darin erschöpft.“ (169) Die nachfolgenden Ausführungen hierzu halte ich für die besten dieses Beitrags.

Die Abhandlung über Sprachphilosophie hat mir beim Lesen zugegebenermaßen einige Schwierigkeiten bereitet. Zum einen die Hinführung zum Thema „Theologie und Sprache“: Der Autor G. Jüssen verweist darauf, daß das Kerygma der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden kann, aber läßt es bei diesem Hinweis bewenden um festzustellen, daß das Angeredetsein des Menschen als auch dessen Antwort immer sprachlichen Charakter hat und daher eine philosophische Erhellung der Sprache für die Theologie von zentraler Bedeutung ist. Es folgt in diesem Beitrag noch eine historisch-systematische Einleitung unter Nennung einiger Namen wie Hume, Leibniz, Hamann, Herder, die die neuzeitliche Entwicklung der Sprachphilosophie bis zur Gegenwart in zwölf Zeilen darstellt, um dann festzustellen, daß sich die sprachphilosophischen Ansätze der Gegenwart in zwei Hauptströmungen einteilen lassen: in die analytische und in die hermeneutische Sprachphilosophie. In den weiteren Ausführungen mit den Überschriften „Einführung in die gegenwärtige

Sprachphilosophie“, „Sprache und Wirklichkeit: Referenz und Prädikation“, „Sprache und Terminus“ werden weder die Hermeneutik Gadamers (Philosophie am Leitfaden der Sprache) noch andere nicht-analytische sprachphilosophische Richtungen (E. Heintel) erwähnt. Dies erscheint mir doch eine Verengung des Begriffes Sprachphilosophie, die Studierenden in den ersten Semestern, und für solche ist wohl die Einführung geschrieben, nicht zugemutet werden sollte.

Der letzte Beitrag „Wissenschaftstheorie“ ist gut zu lesen und in der Weise, wie er verfaßt ist, interessant geschrieben. Wer aufgrund seines Titels eine trockene Abhandlung über Wissenschaftstheorie erwartet, irrt. Der Autor versucht zwar, mit dem, was Wissenschaft ist, vertraut zu machen und sie im Wandel ihres Verständnisses zu zeigen, aber nicht ohne gleichzeitig deren Wirklichkeitsauffassung zu diskutieren. Auch die Fragen nach dem Verhältnis von Wissenschaft zu Philosophie bzw. zum Glauben wird nicht ausgespart. Der aristotelische Wissenschaftsbegriff wird ausführlich erläutert, um von diesem dann zu einem modernen Verständnis von Wissenschaft überzuleiten. Dies geschieht nicht, ohne die Wurzeln eines solchen Verständnisses im Mittelalter und in der Neuzeit freizulegen. Dieser Erörterung folgen vergleichende Verweise auf den aristotelischen und auf den gegenwärtigen wissenschaftlichen Naturbegriff, die in der Frage kulminieren: „Wozu Wissenschaft?“ (273). Die Schwierigkeit einer Antwort läßt Krieger die Begrenzung der Wissenschaft auf das durch Beobachtung zustande kommende Feld der Erfahrung in Frage stellen und die Möglichkeit von Sinnverstehen als solchem reflektieren. Mit diesem Gedanken ist der Übergang zu einem Verständnis von Wissenschaft als Sinnverstehen geleistet und philosophische Hermeneutik zum Gegenstand der weiteren Überlegungen geworden. Der zuletzt referierte Artikel ist fraglos der interessanteste in dieser philosophischen Propädeutik.

Das unterschiedliche Philosophieverständnis der Autoren läßt diese Propädeutik in sich nicht einheitlich erscheinen, sondern sie ist eher eine Sammlung unterschiedlicher Aufsätze zu unterschiedlichen Themen. Der Rez. muß zugeben, daß die Latte für eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie, die gerade auch katholisch-theologischen Interessen Rechnung trägt, durch die *Einführung* von Arno Anzenbacher sehr hoch gelegt und schwer zu überspringen ist.

Heidelberg

Heimo Hofmeister

**Marquard, Odo: Glück im Unglück.** Philosophische Überlegungen. München: Wilhelm Fink Verlag 1995. 158 S. 80. Kart. DM 28,-. ISBN 3-7705-3065-9.

Nichts Neues, leider, sondern die üblich gewordene Wiederkehr des Gleichen, das schon andernorts zu lesen war, bietet Marquard in seinem neuen Aufsatzband, der dennoch in dieser unspektakulären Unvollkommenheit glücklich zusammengestellt ist. Statt sich selber die verstreuten, manchmal mehr versteckten als veröffentlichten Brosamen zusammenzusuchen, hat man hier eine Auswahl der Einfälle aus den Jahren 1978-1994 versammelt – konsequent nach der auch editorisch geltenden Devise: „Alles oder Nichts“ sei für den Menschen „keine praktikable Devise: Das Menschliche liegt dazwischen, das Wahre ist das Halbe“ (9). Wenn man schon auf den ganzen Marquard verzichten muß, hat man hier wenigstens den halben dieser Jahre; aber wie bei Gedichtsammlungen so bei Aufsatzbänden macht die Komposition die Melodie. Das durchgängige Leitmotiv der neun Aufsätze ist unüberhörbar ‚die halbe Wahrheit‘: das „Glück im Unglück“ mit dem Akzent auf der „Verteidigung des Unvollkommenen“ (9), das er im ersten wie im letzten Text explizit entfaltet: „Glück im Unglück. Zur Theorie des

indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie“ (11-38) und „Der Mensch ‚diesseits der Utopie‘. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie“ (142-155) schreiten den Horizont ab, in den eigens die Entwicklung des Autors einzuzeichnen wäre. Im Hintergrund klingt dabei stets das Credo des im Laufe der Jahre vom Geschichtsphilosophen zum Anthropologen konvertierten Skeptikers mit: „Jeder Mensch ist – aus Mangel an Absolutheit – ein primärer Taugenichts, der sekundär zum homo compensator wird“ (9; vgl. O. Marquard, „Anthropologie“ und „Kompensation“, in: HWbPh); die anthropologischen wie hamartiologischen Abgründe allerdings, die man hier vermuten könnte, kommen nicht zum ‚tragen‘ – vielleicht weil es Marquard vor allem und im letzten um das Glück geht, um des Menschen Kompensationsmächtigkeit.

Statt einer monographischen Entfaltung seines Grundgedankens bietet der Vf. mit seiner Aufsatzsammlung eine synekdochische Darstellung, eben ‚stattdessen‘, so daß es dem homo lector aufgegeben ist, den Gedankengang zu entfalten. Dessen prägnante Zusammenfassung gibt Marquard – glücklicherweise – aber eingangs selber: „Menschenmöglich ist nicht das vollkommene Glück, sondern – inmitten von Übeln – das unvollkommene: das ‚Glück im Unglück‘. Die menschliche Vernunft ist nicht die absolute Vernunft, sondern die nichtabsolute: die ‚Vernunft als Grenzreaktion‘ [39-61]. Bei den Menschen – wollen sie ihre Normen durch ein diskursives Über-Wir ab ovo absolut erzeugen – ist ihr Tod stets schneller als diese Erzeugung. Darum bleiben die Menschen auf Traditionen angewiesen; so gibt es ‚die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten‘ [62-74]. Die ‚Neugier als Wissenschaftsantrieb‘ [75-91] kommt nicht zur absoluten Wahrheit, sondern zur nichtabsoluten: Die Wahrheitsbindung der Wissenschaften lebt von ihrer Irrtumslizenz und ihrer Häresieunfähigkeit. Wer von der Welt absolute Vollkommenheit erwartet und dabei die Natur als Erlösungsgröße ins Spiel bringt, landet im ‚futurisierten Antimodernismus‘ [91-107]: im Aufklärungswiderruf. Auch die Geisteswissenschaften – die glücklicherweise nicht erlösen, sondern nur kompensieren – sind nicht der absolute Geist, sondern gerade der nichtabsolute: die ‚verspätete Moralistik‘ [108-114] der verspäteten Nation. Sie brauchen ‚Pluralismus‘ [115-122]: Sie haben keine absolute Position, sondern kontingente Positionen, zum Ausgleich allerdings viele. Die Philosophie riskiert den Weg ins Unmenschliche, wo sie – etwa in der Weimarer Republik – als ‚Verweigerte Bürgerlichkeit‘ [123-141] die absolute Attitüde des antibürgerlichen Ausnahmezustands der Revolution oder der Eigentlichkeit verkürt; vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet, wer die Bürgerlichkeit akzeptiert. Denn wenn der Mensch das Absolute sein will, erliegt er zerstörerischen Illusionen; darum braucht es – zur Ernüchterung – eine skeptische Anthropologie, die – wie Helmuth Plessner schrieb – auf ‚den Menschen ‚diesseits der Utopie‘‘ aufmerksam ist: auf den endlichen Menschen“ (9 f.).

Die Menschen „brauchen Entlastung vom Absoluten und dafür das Unvollkommene: vielleicht sogar ein wenig auch jene unvollkommene Apologie des Unvollkommenen, die dieses Buch ist“ (10). „Das Absolute scheint mir für Marquard noch vor allem der absolute Anspruch von totalen Theorien zu sein, nach Art der Geschichtsphilosophien, denen gegenüber er selber dauernder Entlastung bedarf. Wie grundsätzlich diese Angewiesenheit auf Absolutismusdistanz jedoch ist, würde deutlicher mit einer Entfaltung von Hans Blumenbergs Topos des ‚Absolutismus der Wirklichkeit‘, demgegenüber der verborgene Doppelsinn des ‚homo compensator‘ hervortreten würde – wofür man vermutlich sogar mit Marquards Zustimmung rechnen könnte gemäß seiner Worte „wenn Hans Blumenberg recht hat, und natürlich hat Hans Blumenberg recht“ (46). Wenn die Wirklichkeit, in der wir leben, als absolutistisch verstanden wird, ergeben sich zwei Grenzbegriffe des Kompensators: derjenige, der sich ständig aus dem Staub macht, der vor jedem Handlungszwang zur Kompensation der Kompensation ad infinitum flieht und so in seiner Handlungsflucht, sei es resigniert, sei es listig, fröhlich bleibt in seiner Schwäche ohne jeden Willen zum Machen; demgegenüber stünde der starke ‚homo compensator‘, der es spätestens mit der nächstbesten Kompensation erfolgreich aufnimmt und so im Grunde kompensationsunbedürftig ist. Der schwache ‚homo compensator‘ wäre immer schon der absolutistischen Wirklichkeit ausgeliefert und wesentlich wirklichkeitsflüchtig, der starke hingegen

müßte bei noch so mächtiger Kompensationsfähigkeit gewärtig sein, daß die Kompensate sich verselbständigen und bedrohlich werden können. Diese Grenzen des ‚homo compensator‘ bleiben indes bei Marquard unthematatisch. Eine derartige – kalkulierte? – hintergründige Undeutlichkeit erlaubt es ihm, in seiner Formel anthropologischer Skepsis einen Untergrund erstaunlicher Zuversichtlichkeit mitschwingen zu lassen, der bei noch so großem Unglück ein immerhin tragfähiges Glück erwarten läßt nach der Devise des Dichters: „wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (32). Der Abgrund immer noch größerer Entlastungsbedürftigkeit käme aber erst zum Vorschein, wenn das hier noch grundlegende Vertrauen in den Willen zum Machen sistiert würde nach dem Motto: ‚wo aber Gefahr ist, bleibt das Rettende aus‘. Im Blick auf die Überlebensfähigkeit des Menschen angesichts der absolutistischen Wirklichkeit ist jedenfalls der Antitopos des ‚homo compensator‘ teils frommer Wunsch, teils immer schon vorgängige Realität, so daß die Entlastung, auf die Marquard aus ist, stets zu spät kommt.

Lebensweltmotiv (147) und Ernüchterungsmotiv (150) seien zusammen das primum movens der Kompensations-Anthropologie, die dementsprechend labil sei. Sie sei früh schon in Biologie und Belletristik zerfallen, was „mitnichten ein Unglück, sondern – ganz im Gegenteil – ein Glück“ sei (150). So existiere sie „nicht als Fach, eher schon als Stil: Darum sind die besten Bücher der philosophischen Anthropologie gute Philosophie, die gute Literatur sind“ (52). So sehr man hier Marquard zustimmen geneigt sein mag, erscheint es doch seltsam, daß ausdrücklich werden muß, was sich bei einem hochdekorierten philosophischen Belletristen – Welch ein Glück – von selbst versteht. In seiner vermutenden Empfehlung, daß der Mensch vielleicht Marquards „Apologie des Unvollkommenen“ brauche (10), scheint mir so gesehen sogar ein wenig Zweifel des Skeptikers mitzuklingen, ob es denn seiner Apologik noch bedürfe, da doch der ‚homo compensator‘ ihr immer schon voraus sein dürfte. Wenn dem homo lector es erst noch gesagt werden muß, was für ihn gut sei, jene „Unvollkommenheit, die dieses Buch ist“, ahnt man eine wirklich neue Spitze der Skepsis Marquards: den Selbstzweifel, ob man seiner noch bedürfe.

Im folgenden bestätigt sich diese Ahnung indes kaum, sondern Marquard zweifelt sich immer wieder hindurch zum Glück. Im Nachklang großer Linien geschichtsphilosophischer Orientierungen sucht er den *Anfang des Unglücks* als Thema der Frage nach dem Glück und findet ihn im Christentum (13 f.). Nicht nur, daß die skeptische, spätere Weisheit Israels hier geschichtsphilosophisch übersprungen wird, es ist auch die lebenswelthermeneutische Frage nach der Frage, auf die die Suche nach dem Glück die Antwort finden wollte, nicht gestellt. Liegt doch schon der frühesten Frage nach dem Glück dessen Fraglichkeit im Rücken, eine Selbstverständlichkeit des Unglücks als Horizont der ersten Fragen.

Marquards Geschichte menschlichen Umgangs mit dem Unglück reicht von dessen „Teleologisierung“ bei Leibniz (16 ff.) über die „Neutralisierung“ bei Kant (20 ff.) zur „Balancierung“ kraft Kompensation (22 ff.) und „Aktualisierung“ (29 ff.) nach dem Schema „Glück durch Unglück“ (30) etwa in der Psychoanalyse und der Theorie der Kunst Joachim Ritters (34 f.). Den Hintergrund der Aktualität der Kompensationsfigur als dem Umgang mit dem Unglück bilden nach Marquard zwei Epochenschwellen: das Scheitern der Teleologisierung in der Theodizee Leibniz, die von der Geschichtsphilosophie beerbt wurde, und wiederum das Scheitern von deren Teleologisierung (34), das nicht nur den Vf. zur Anthropologie führte – woran sich denn auch Marquards Seinsgrundsatz anschließt: „je compense, je suis“ (36). Dieses Vertrauen, wenn nicht auf eine ausgleichende Gerechtigkeit, so doch auf eine ausgleichende Kompensationsfähigkeit des Menschen scheint aber auch dem Vf. letztlich zu harmlos. „Schließlich gibt es das Inkompensable:

das Unglück, zu dem es kein Glück gibt, das ein Ausgleich sein könnte. Darum muß man philosophisch aufmerksam sein wohl auch auf das Unglück im ‚Glück im Unglück‘ und darauf, daß es irgendwie stets das letzte Wort behält“ (37). Wenn dem aber so ist, dann trägt der Kompensationsgedanke nicht, wo es Ernst wird mit dem Unglück: „das Unglück wird durch die Kompensationen in der Regel nicht gelöscht, sondern eben nur [aber immerhin und anscheinend stets?] kompensiert“ (36). In diesem ‚nur‘ liegt die bezeichnend marginale Ahnung der ‚Unerstlichkeit‘ des Unglücks – nur geht die Aufmerksamkeit des Vf.s vor allem auf die Kompensationskraft des unglücklichen homo compensator. Selbst das letzte Unglück, der Tod, wäre zu kompensieren wünschenswert nach dem Motto: „Am besten ist es, nicht geboren zu sein“, aber von diesem das Leben verwünschenden Glück gelte: „Doch... wem passiert das schon?“ (mit Alfred Polgar?; 38). Skepsis der Skepsis gegenüber scheint mir daher nötig, nicht um sich ihrer zu entledigen, sondern um sie vor dem Selbstvertrauen einer frühen Weisheit zu bewahren, die das bittere Unglück des Exils und die völlige Verborgenheit des Glücks noch nicht geschmeckt zu haben scheint, oder aber diesen wohlbekannten Geschmack um jeden Preis zu vergessen wünscht.

Von seiner – notgedrungen nur begrenzt – skeptischen Anthropologie her erscheint Marquard die „Vernunft als Grenzreaktion“ (39 ff.) wie Lachen und Weinen. Seine Genealogie der die Übel inkludierenden und nicht exkludierenden Vernunft läßt sie, neuzeitlich durch die Unvermeidlichkeit der Übel umgeformt, als Glück im Unglück erscheinen, als ‚humorige‘ Vernunft, die „trotzdem denkt“ (61). Angesichts des neuzeitlichen ‚unglücklichen‘ Legitimationsdruckes der Vernunft werden entsprechend die unvermeidlichen ‚Üblichkeiten“ (62 ff.) zum Glück im Unglück der Entselbstverständlichungszwänge. Nur – welche Üblichkeiten sind es denn, die in lebensweltlicher Fraglosigkeit das glückliche „Lob der Trägheit“ tragen (65)? Der Trägheitsgrundsatz „Die Beweislast hat der Veränderer“ (64) scheint von Unglück und Kompensationsbedürftigkeit seltsam wenig berührt. Mit entsprechender Glückseligkeit beurteilt Marquard daher auch den menschlichen Trieb der Neugier, dessen neuzeitliche Neutralisierung – getreu nach Blumenberg – durch den Nominalismus erzwungen worden sei (76 ff.). Nach den konfessionellen Bürgerkriegen erst sei die Hermeneutik erfunden worden als „nichtabsolute Lektüre“ des „nichtabsoluten[n] Buch[es]“ (81). Sieht man von der fehlenden Aufmerksamkeit auf die Reformation ab, obwohl Marquard immerhin seine evangelische Herkunft verrät (92), muß man doch immerhin fragen, ob die Anfänge ‚antidogmatischer‘ und somit scheinbar ‚antiabsolutistischer‘ Bibellektüre im Ernst *neutral* genannt werden können? Die Konfessionskriege als movens der kompensierenden ‚Leser‘neutralität‘ könnten einen darüberhinaus fragen lassen, ob jenseits dieses historischen Hintergrundes nicht eine funktionale Verschiebung der angeblichen Neutralität erfolgte? Die Neutralität der Neugier kann zudem nicht bloß ein fragloses Glück bedeuten, denn die „Wahrheitsbindungsklausel“ gerät für Marquard zum bloßen „Nichteinmischungsprinzip“ (84) mit der „Lizenz zum folgenlosen Irrtum“ (85), was mir zumindest mehr (unglücklicher) Wunsch als Wirklichkeit zu sein scheint. Seine lebensweltferne Alternative von Häretisierung resp. Hypermoralisierung (83 ff.) versus völliger Neutralisierung der Neugier versucht so, auf Kosten der faktischen Verflochtenheit und perspektivenabhängigen Mehrdeutigkeit, Unglück und Glück passend zu verteilen.

Wie es gegen das zeitgenössische Unglück des „Antimodernismus“ der Ökologie- und Friedensbewegung (92 ff.) die Kultur als Umwelt zu schützen gelte, um noch größeres Unglück zu vermeiden, so vermögen generell die Geisteswissenschaften als „Verspätete Moralistik“ (108 ff.) „jene lebensweltlichen Verluste zu kompensieren, die die durch die experimentierenden Naturwissenschaften angetriebenen Modernisierungen herbeiführen“ (108). „Geschichten sind wahrheitsfähig. Man kann mit Geschichten argumentieren“ (110) – nur wo und wie? Geisteswissenschaften mögen zwar manche Verluste kompensieren können, aber sie insgesamt und zudem die *Narrativität* als Kompensat zu verstehen, bringt eine Verzweckung mit sich, die eine glückliche Zwecklosigkeit unglücklich zu reduzieren droht. Die hermeneutische Allmacht seines Kompensationsprinzips scheint mir hier von Marquard nicht mehr gebändigt zu werden und ihn zu allzu kurzen Schlüssen zu verführen. Vereint mit einer zu starken Alternative (angesehts des Schicksals der

Weimarer Republik) spitzt er die These sogar noch zu: „Schwierigkeiten beim Jasagen zur modernen Welt entstehen auch durch Abwehr des Kompensationsgedankens“ (112); nur – ist denn Ja versus Nein die angemessene Beschreibung eines Gegenwartsverhältnisses? Es scheint die Kompensationsfigur die Unterscheidungsfähigkeit und die zögernde Suche nach Bestimmtheit in Mitleidenschaft zu ziehen.

So richtig der Widerspruch gegen absolutistische Monismen, so fraglich ist die fraglose Affirmation des Pluralismus als *dem* Apotropaion. Er sei das „Remedium gegen hermeneutische Bürgerkriege“ (118); nur welchen Pluralismus meint Marquard? Wenn er auch – mit Werner Beckers Unterscheidung – der „auf sanfte Weise verbindlichen Intention“ des ‚Eigentümlichkeitspluralismus‘ das Wort redet (121), so sei doch auch der ‚Wettbewerbspluralismus‘ „eine sanfte und keine absolute Verbindlichkeit“ (120), was aber schon angesichts von Weltbildkonkurrenzen fraglich wird und im Horizont des Wirtschafts(über)lebens noch weniger evident ist. Je genauer man hinsieht, um so schwerer scheint es, das Glück der Kompensation genau auszumachen, und desto weniger scheint die Kompensation immer ein Glück zu sein. Was wäre, wenn Kompensationen das zu kompensierende Unglück nur noch größer werden ließen? Marquards skeptischer ‚Sterblichkeitsglaube‘ läßt hier letztlich erstaunlich viel zu wünschen übrig.

Angesichts von so viel Fraglichkeit scheint denn auch der Zweck der „Apologie des Unvollkommenen“ voll erfüllt, wenn vielleicht auch in ‚halber‘ Wahrheit und in anderer Weise, als intendiert war. Letztlich kann man fragen: Welches Glück war es denn, das wir zu erreichen hofften? Und welches Unglück ist es denn, das wir vergessen oder vermeiden wollen?

Zürich

Philipp Stoellger

**Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie.** Die Philosophie der Antike. Bde. 4,1 u. 4,2: Die hellenistische Philosophie. Von M. Erler, H. Flashar, G. Gawlick, W. Görlner, P. Steinmetz, hrsg. von H. Flashar. Basel: Schwabe 1994. XXVII, 490 S. u. VII, S. 491-1272. gr.8°. Lw. DM 248,-. ISBN 3-7965-0930-4.

Nach dem Band 3 (Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos) ist nun ein weiterer Band von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike“ erschienen. Er behandelt die Philosophie nach Aristoteles „ungefähr vom Tod Alexanders des Großen (323 v. Chr.) bis zum Untergang des Ptolemäerreiches in Ägypten (30 v. Chr.)“ (3). Man kann über diese Abgrenzung streiten: Einerseits zeigt sie sehr gut den Wandel der Einstellung innerhalb der antiken Philosophie von einer vornehmlich pragmatisch-ethischen Fragerichtung zu einer stark religiös geprägten in der darauffolgenden Epoche auf, andererseits zerreißt sie Schulzusammenhänge wie z. B. den der Stoa, indem sie die frühe und mittlere von der späten Stoa trennt. So hat also die Abgrenzung dieses Bandes auch ihren guten Grund. Hellmut Flashar hat wiederum die Herausgeberschaft und Betreuung dieses Bandes (wie schon des Bandes 3) übernommen, aber er hat weithin (mit Ausnahme der Einleitung) anderen Autoren die Feder überlassen.

Dem traditionellen Titel des Überweg „Grundriß der Geschichte der Philosophie“ zum Trotz handelt es sich in Wirklichkeit um eine Philosophiegeschichte, die ausführlicher und umfangreicher kaum sein kann. Es wird fast nichts ausgelassen, was sich aus dieser Epoche an philosophisch relevanten Fragmenten samt ihrer kritischen Sichtung und ihrer Sekundärliteratur findet. Selbst auf Philosophenbildnisse wird eingegangen! Man wird kaum etwas finden, was man vermißt. In diesem Sinne wird wahrscheinlich dieses monumentale Werk einmal zur