

Dirk Westerkamp: Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie. Fink Verlag: München 2009. 237 S., 29,90 €.

Dieses Buch, das unter dem zunächst seltsam klingenden Titel „Die philonische Unterscheidung“ auftritt, samt einer Titel-Vignette, die einen kabbalistischen „Adam Kadmon aus den zehn Sefirot“ darstellt, ist nichts weniger als die Geschichte der Geschichtsschreibung zur „Jüdischen Philosophie“. Mit dieser doppelten Verschlüsselung verweist der Kieler Philosoph Dirk Westerkamp auf einen Entstehungskontext des Begriffs „Jüdische Philosophie“, der den Wenigsten heute noch bekannt ist, nämlich die philosophische Historiographie der Frühaufklärungszeit im 17./18. Jahrhundert. Mit diesem fast schelmischen Verweis macht der Verfasser das Anliegen des gesamten Buches evident, nämlich, dass zu allem Philosophieren stets auch die Philosophiegeschichtsschreibung hinzugehört, weil in ihr die philosophische Standortbestimmung deutlich wird, ohne die philosophisches Denken im leeren Raum schweben muss, nicht wissend, in welchem Kontext das eigene Fragen steht. So ist das Buch letztlich eine tiefgreifende Reflexion über Sinn, Nutzen und Notwendigkeit dieser von manchen Philosophen verächtlich behandelten Disziplin.

Die „philonische Unterscheidung“, dieser mysteriös erscheinende Begriff, dient dem Verfasser als Parameter seiner ganzen Darstellung, an dem sich die Epochenteilung der Philosophiegeschichtsschreibung festgemacht hatte. Der Begriff selbst, vor allem von Hegel ins Zentrum der denkerischen Epochenteilung gerückt, diente diesem dazu die Epochen des Voranschreitens der Ver-

wirklichung des Weltgeistes zu markieren. Der Begriff konnte dies, weil mit ihm ein – im Sinne Hegels – philosophischer „Fortschritt“ gegenüber dem alt-hebräischen Denken erreicht wurde, der dann seinerseits bis Spinoza andauerte und in Hegels eigener Zeit als überwunden galt.

Die ganze hiermit durchgeführte und notwendig gewordene Einteilung der Philosophiegeschichte entstand als Problem durch das, was Westerkamp den »historiographischen Holismus« nennt. Dieser war der Versuch der frühen Aufklärungsphilosophen, ein umfassendes Bild des Denkens nicht nur der europäisch-griechischen Tradition, sondern darüber hinaus des Denkens der Orientalen, inklusive der Juden, zu gewinnen. In seiner Darstellung dieser früh-aufklärerischen holistischen Bemühungen zeichnet Westerkamp ein faszinierendes Bild der Rezeption beziehungsweise Auseinandersetzung mit der *philosophia orientali*, der *philosophia bebraeorum* oder *philosophia judaeorum*. Beeindruckend ist zunächst, in welchem Maße die Philosophen dieser Zeit in dem ihnen möglichen Rahmen jüdische und andere „orientalische“ Denktraditionen aufgearbeitet und zur Kenntnis genommen haben. Sie erlangten dabei einen für ihre Zeit beachtlichen Kenntnisstand, der spätestens seit dem 19. Jahrhundert rapide abnimmt und fast ganz versiegt. Natürlich stellte sich in diesen Bemühungen angesichts der Texte der Talmudim, der Midraschim und vor allem der Kabbala die zentrale Frage, ob dies alles wirklich als Philosophie zu betrachten sei. Den offenen Ablehnungen stehen jedoch Versuche gegenüber, durch eine Differenzierung in der Begrifflichkeit solchen paraphilosophischen Traditionen ihre eigene Dignität zuzuerkennen. Man sprach also von *philosophia orientali*, *philosophia occulta*, *philosophia inaperta*, Differenzierungen, die den Unterschied markieren und dennoch die Ernsthaftigkeit bestätigen sollten.

Einen Fortschritt in dieser Debatte brachte sodann die in der Leibniz-Schule, zu welcher auch Moses Mendelssohn zu zählen ist, aufgekommene Unterscheidung zwischen „Vernunftwahrheiten“ und „Tatsachenwahrheiten“, zu welcher letzteren dann eben auch die Offenbarungswahrheit zu rubrizieren sei. Dieser mehr „sortierenden“ Lösung der Leibnizianer hat schließlich Hegel, wie schon Gotthold Ephraim Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“, eine systematisch hierarchisierende Beurteilung der unterschiedlichen philosophischen oder vorphilosophischen Denksysteme folgen lassen, und für sie war die „philonische“ Unterscheidung« der Schlüsselbegriff. In der Selbstentfaltung des Geistes war laut Hegel die altjüdisch-biblische Auffassung entscheidend, welche Westerkamp mit Assmann die „mosaische Unterscheidung“ nennt. Das heißt die Ausrufung der „Einheit“ und „Einzigkeit“

des israelitischen Gottes, demgegenüber alles Übrige, Götter wie Welt das schlechthin „Andere“ war. Dieser geistesgeschichtliche Gewinn der Erkenntnis der göttlichen „Einheit“ war aber mit dem Makel behaftet, dass diese Einheit Gottes durch die Andersheit der Welt beschränkt war. Die Einheit Gottes und das Andere der Welt standen sich gegenüber. „Der Gott des jüdischen Denkens ist allerdings nicht das (neu)platonische *nichtseiende* Eine, sondern das *auszuschließende* Eine, ein reines Fürsichsein.“ (S. 108)

Die Lösung aus diesem Dilemma brachte laut Hegel sodann Philo von Alexandrien, der damit die nächste philosophische Epoche eröffnete. Die „philonische Unterscheidung“ besteht darin, dass nun die „Andersheit“, die Differenz, in die Gottheit hineingenommen wird. Dies geschieht durch die philonische Logos-Theologie. Der Logos als der göttliche Welthervorbringer ist zugleich Gott und doch als Schöpfer von ihm verschieden. Gott, „dieses absolut Eine findet in sich selbst *sein* Anderes.“ (S.91) Hat die „mosaische Unterscheidung“ den Monotheismus vom Polytheismus geschieden, so „macht die philonische Unterscheidung von Identität und Differenz, von Selbst- und Andersheit *in einem Selbst*, den Monotheismus überhaupt erst philosophisch denkbar.“ (S. 92) Mit dieser Unterscheidung wird nicht nur die platonisierende Emanationstheologie der mittelalterlichen Philosophie, sondern auch die christlich christologische Logos-Theologie, die Sefirot-Theologie der Kabbala und schließlich die Substanz-Theologie Spinozas möglich.

Allein, auch diese mittlere philosophiegeschichtliche Epoche musste zu Ende gehen, nämlich dadurch, dass die Differenz von Identität und Anderem nicht in der göttlichen „Substanz“, sondern in einem göttlichen „Subjekt“ gedacht wurde. Damit ist im Denken Hegels auch die zweite jüdisch initiierte Geistesepoche zu Ende und so ganz aus der Geschichte entlassen. Jüdisches Denken gilt Hegel von nun an als überholt, während das Christentum die Vollkommenheit dieser dritten Geistes-Epoche repräsentiert.

Mit diesem Ergebnis kommt Westerkamp nun zu der paradoxalen Erscheinung, dass jüdische Denker im 19. Jahrhundert diese „Exkommunikation“ des jüdischen Denkens gerade mithilfe hegelscher Denkkategorien gegen Hegel zurückwiesen. Neben einem Rechts- und Linkshegelianismus sieht Westerkamp darum als dritte Richtung den jüdischen Hegelianismus, zu dem er Nachman Krochmal, Samuel Hirsch, Moses Hess, Eduard Gans und Salomon Formstecher zählt, wohingegen Salomon Ludwig Steinheim ihnen gegenüber eine andere Position einnimmt.

Es ist nun gerade für den am Judentum selbst Interessierten von großem Interessen und Reiz, zu sehen, wie diese jüdischen Hegelianer mit Hegel gegen Hegel argumentierten, wobei die Annahme oder Zurückweisung der Bedeutsamkeit der philonischen Unterscheidung wiederum eine unterschiedliche Rolle spielt. Wie weit diese jüdischen Denker dabei Hegel verpflichtet bleiben, zeigt sich daran, dass sie nicht davor zurückschrecken, auch dem jüdischen Denken eine triadische Struktur zu geben. So zum Beispiel Samuel Hirsch: „Hirsch bindet gleichsam die historiographische Epochentrias Identität (Vater), Differenz (Logos) und Identität von Identität und Differenz (Geist / Trinität) an die geschichtlich sich fortschreibende Gestalt der jüdischen Philosophie und verknüpft diesen gedanklich-philosophischen Fortschritt mit einer expliziten politischen Forderung, mit der ›Aufnahme [des Judentums] in die bürgerliche Gesellschaft.“ (S. 161)

Diese erstaunliche Deutungsgeschichte, auf den Parameter der „philonischen Unterscheidung“ konzentriert, sei jedem an der modernen jüdischen Denkgeschichte Interessierten ans Herz gelegt.

In einem abschließenden Essay, an dessen Spitze die programmatisch-provokative Frage steht „Wozu noch Philosophiegeschichte?“ erörtert Westerkamp den Sinn, den Gewinn, die Möglichkeiten und die Unverzichtbarkeit historischer Selbstreflexion jeglicher Philosophie, ohne die, um einen jüdischen Ausdruck zu gebrauchen, die Philosophie ein „in der Luft schwebender Turm“ bleiben muss.

Ein interessantes, gutes und wichtiges Buch, das bisher vernachlässigte Schätze hebt.

Karl E. Grözinger, Berlin