

BUCHBESPRECHUNGEN

- (I) Panajotis Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 614 S., ISBN 3-608-91330-0.
- (II) Ders., *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 129 S., ISBN 3-608-91113-8.
- (III) Ders., *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, VCH „Acta humaniora“, Weinheim 1991, 300 S., ISBN 3-527-17773-6.
- (IV) Ders., *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Akademie-Verlag, Berlin 1992, 138 S., ISBN 3-05-002363-5.

Böse Zungen könnten mit Ambrose Bierce versucht sein, in dem Ausdruck „Philosophie“ nichts anderes als die Bezeichnung der „Richtung vieler Straßen“ zu sehen, „die von nirgendwo ins Nichts führen“. Doch müßten sie sich in ihrer Verbalradikalität von Rudolf Carnap, einer der Gründungsfiguren des logischen Positivismus, noch überholen, nämlich vorhalten lassen, selbst dem Unfug das Wort zu leihen, gegen den sie sich auflehnen. In seinem 1931 publizierten Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ geißelt er den Gebrauch von Wörtern ohne Bedeutung und Sätzen ohne Sinn mit Hinweisen auch auf die Substantivierung von „nichts“ zu „Nichts“ (ebenso wie von „sein“ zu „Sein“). Die Möglichkeiten der Sprache verführen dazu, auch aus „nichts“ etwas zu machen, Sinn zu suggerieren, wo nur Unsinn herrscht. Darum, so das ambitiöse Programm, müssen Philosophie und Wissenschaften sich die Askese einer Sprachverwendung auferlegen, die nur logisch wahre (das heißt: tautologische) und empirisch überprüfbare Sätze zuläßt, alle anderen aber als sinnlos, sprich: metaphysisch ausschließt – und in das Gebiet des künstlerischen und religiösen Lebensgefühls verweist. Der Kehraus, das ist bekannt, gelang nicht: konnte nicht gelingen. Das „empiristische Sinnkriterium“, das die Verifikation von Sätzen anhand überprüfbarer Erfahrungen vorschreibt, belegt nicht bloß weite Bereiche der etablierten exakten Wissenschaften mit dem Sinnlosigkeitsverdacht. Es schließt strenggenommen auch sich selbst aus, gehört es doch keiner der beiden von

ihm allein tolerierten Klassen sinnvoller Sätze an. Das konnte nicht unbemerkt bleiben. In der Folge wurde nicht nur der logisch-empiristische Optimismus gedämpft, sondern auch eine Gegenbewegung „epistemologischer Metaphysik“ auf den Plan gerufen, dank deren noch heute zumindest der Titel „Metaphysik“ in der (angelsächsischen) analytischen Philosophie affirmativ Verwendung findet.

Nicht zuletzt von solchen und anderen vergeblichen Versuchen, reinen Tisch zu machen, handelt die – trotz ihrer Beschränkung auf die Neuzeit – opulente Studie von Panajotis Kondylis (I). Sie zeichnet, und darin ist sie einzigartig, die verschlungenen Linien der Metaphysikkritik vom 14. bis ins 20. Jahrhundert nach; zunächst, wie es scheint, ohne eine verbindliche Definition von „Metaphysik“ vorauszusetzen. Bereits Aristoteles, auf den, neben Platon, zwar nicht der (möglicherweise einer editionstechnischen Kontingenz zuzuschreibende) Titel, wohl aber die Sache sich zurückführen läßt, verstand unter der „Ersten Philosophie“ nicht nur die „Prinzipienforschung“, sondern auch „Theologie“ sowie das, was später „Ontologie“ genannt wurde, die Freilegung der allgemeinsten Strukturen des Seienden. Die „Wesensmerkmale“ der Metaphysik, die Kondylis dennoch formuliert (I: 13 ff.), sind aus den Topoi der in souveränem Zugriff durchgemusterten Metaphysikkritik gleichsam destilliert. Er differenziert zwei Aspekte, einen inhaltlichen von einem formal-methodischen. Jenem zufolge beruhe Metaphysik auf der Unterscheidung zwischen Transzendtem und Immanentem; einer Unterscheidung, die den – auch und besonders normativen – Vorrang des überempirischen Jenseits vor dem empirischen Diesseits einschließe. Unter formalem Aspekt gehe Metaphysik andererseits darauf aus, das, was ist, rational zu durchdringen und in seinen letzten Prinzipien vollständig zu erfassen.

Die Pointe der Unterscheidung dieser beiden Gesichtspunkte dürfte sein, daß sie, obgleich in bedeutenden metaphysischen Systembildungen miteinander verschränkt, „weder logisch noch historisch zusammengehören“ (I: 14). Wie die Analysen belegen (I: 29 ff.), hat die neuzeitliche Metaphysikkritik im Spät nominalismus ihren Einsatz, indem sie sich ausschließlich gegen den (im Thomismus gipfelnden) Anspruch der rest-

losen Erkennbarkeit des Seins wendet, die fundamentale Differenz von Diesseits und Jenseits aber unangetastet läßt. Schließlich kommt es dieser Kritik darauf an, den Glauben an die Transzendenz gegen die Unterminierung zu sichern, die ihm aus seiner Verbindung mit der Vernunft droht. Interessant nun ist allerdings, daß im Windschatten dieses „theologisch-fideistischen“ Agnostizismus ein „profan-skeptischer“ segelt (vgl. I: 71 ff.). Im Verlauf der humanistischen Bewegung der frühen Neuzeit an Profil gewinnend und von der Entfesselung der Naturwissenschaften befeuert, mündet er im 18. Jahrhundert in die aufklärerische Abschaffung der Zweiweltenlehre (I: 147 ff., 273 ff.). Der in Athen und Heidelberg lebende, überaus produktive Privatgelehrte schärft den Blick für derartige Ambivalenzen und unfreiwillige Allianzen. Und für das Bäumchen-wechsel-dich-Spiel, als das sich die perennierende Geschichte von Metaphysik und Metaphysikkritik darzustellen scheint: Infolge des Legitimationsentzugs durch anhaltende Kritik werde Metaphysik zur kritischen oder verkappten, werde sie selbst zur Metaphysikkritik; wie umgekehrt die Kritik, sofern sie als philosophische auftritt, sich der Tradition doch nicht völlig zu entwinden vermöge und der metaphysischen „Begriffsstruktur“ (I: 23) verhaftet bleibe. Von der Warte des weite Zeiträume durchstreifenden Geisteshistorikers aus ist wirklich Neues unter der Sonne rar. In summa, so Kondylis, habe das 19. und 20. Jahrhundert den „antimetaphysischen Ertrag der vier oder fünf vorangegangenen Jahrhunderte nicht wesentlich bereichert“, lediglich abgewandelt und vertieft (I: 21, vgl. 363 ff.).

Daß Kondylis in der Fülle, ja: Überfülle des herangezogenen historischen Materials nicht versinkt, verdankt sich seinem Willen und seinem Geschick zur Typologisierung. Er fächert die Metaphysikkritik der Neuzeit in einen erkenntnistheoretischen, einen linguistischen, einen historisch-soziologischen und einen anthropologischen Typus auf (I: 18 ff., 315 ff.). Während der erste Metaphysik als eine Spekulation brandmarkt, die das sinnlich gebundene und also unzuverlässige Erkenntnisvermögen der Menschen übersteige, entlarvt der zweite sie als einen Mißbrauch der Sprache; die metaphysischen Begriffe als falsche Abstraktionen. Der soziologische und der anthropologische Typus gesellen sich; so der Autor, erst im Zuge der Aufklärung hinzu, die die christlich-metaphysisch reklamierte Transzendenz aus der Welt zu schaffen bestrebt ist. In Marxens Ideologiekritik,

seiner Analyse von Entfremdung und Abstraktion findet die historisch-soziologisch orientierte Variante ihren schärfsten Ausdruck. Von der nach Kondylis anthropologischen differiert sie darin, daß ihr die metaphysischen Illusionen, denen die Menschen im irdisch-gesellschaftlichen Jammertal anheimfallen, als geschichtlich bedingt – und damit: als restlos auflösbar – gelten. Wogegen die anthropologische Kritik das „metaphysische Bedürfnis“ zur condition humaine erklärt.

Insofern sie das tut (man denke an Schopenhauer, aber auch Kant und Nietzsche), hebt sie sich von den drei anderen Typen allerdings ab. Sie ist, da sie Metaphysik für unüberwindlich erachtet, keine Kritik mit exklusiv polemischer Stoßrichtung und entstand, folgt man Kondylis, „gleichsam als letzte Verteidigungslinie der Metaphysik“ (I: 537). Durchlöchert ist indes auch diese Linie. Wer Metaphysik an ein Bedürfnis knüpft, so könnte man die Überlegungen des Autors zusammenfassen, leistet ihrer Relativierung Vorschub, der Vergleichgültigung ihrer jeweiligen Inhalte und somit ihrer Entwertung. Also doch eine Aussicht auf illusionlose, metaphysikfreie Zeiten? Mitnichten. Kondylis sieht Metaphysik aus einem Bedürfnis hervorgehen, das „tiefer als die (...) Sehnsucht nach dem Jenseits“ (I: 560) wurzele. In jedem metaphysischen Denken dechiffriert er – hierin ein Nachfahre von Hobbes, Marx, Nietzsche, Weber, Schmitt und Mannheim – einen „ideellen Machtanspruch“, den Anspruch, die Welt als Ganzes theoretisch zu erfassen und praktisch verbindlich zu deuten. Ihn hält er für „ebensosehr oder ebensowenig unverwüßlich“ wie den „sozial lebenden Menschen selbst“ (I: 561).

In dieser erkenntnisleitenden Überzeugung spricht sich die metaphysikkritische Metaphysik des Panajotis Kondylis unverblümt aus: Ein Macht produzierendes, ausübendes und erstrebendes Wesen ist der Mensch. Der Metaphysiker bildet da keine Ausnahme. Als Theoretiker ist er Mitglied einer „Gemeinschaft, in der Identitätsfragen und Machtkämpfe durch theoretische Argumente gelöst bzw. ausgetragen werden“ (I: 560). Und, gravierender noch, er ist derjenige, der den Begründungsbedarf befriedigt, der sich Kondylis zufolge ergibt, sobald und solange „Menschen moralisch-normative Prinzipien aufstellen und verfechten“ (I: 24). Metaphysik legitimiert demnach, was ist oder sein soll, durch dessen Anbindung an ein Unbedingtes, Überempirisches, Transzendentes, und sei es längst säkularisiert. Nicht weniger aber perpetuiert auch

der Metaphysikkritiker diesem Welt-Bild gemäß „metaphysische Denkstrukturen“, denn auch er führe den Kampf unweigerlich „im Namen bestimmter Werte“ (für das 20. Jahrhundert denkt Kondylis an „Freiheit, Humanität, Menschenrechte etc.“), „die genauso wie alle anderen Werte auch Produkte überempirischer weltanschaulicher Entscheidungen darstellen“. Kants – in irenischer Absicht skizziertes – Bild von der Metaphysik als einem „Kampfplatz“ ist das Vorbild für die an militärischen Metaphern reiche polemologische Inszenierung der neuzeitlichen Metaphysikkritik.

Wie jeder Reduktionismus ist auch dieser erhellende zugleich verdunkelnd. Ihm droht zu entgehen, was Menschen, selbst wenn sie unvermeidlich Machtsphären erzeugen, *außerdem*, und möglicherweise anders motiviert, noch tun. Dazu zählt vermutlich auch das Metaphysiktreiben. Es ist, anders gewendet, zu bezweifeln, daß jenes „metaphysische Bedürfnis“ restlos als Macht- und Geltungsverlangen buchstabiert werden kann. Wenn schon nach *letzten* metaphysischen Motiven Ausschau gehalten wird, sollte man – beispielsweise – vor dem wie auch immer säkularisierten Motiv der Erlösung nicht die Augen verschließen. Es manifestiert sich nicht notwendig in Transzendenzglauben. Wieso nicht eine Pluralität im Ursprung annehmen? Wieso in – schlecht – metaphysischer Manier den Einen Grund supponieren? – Damit sei weder die Triftigkeit der Rede vom Machtmotiv (freilich: als eines neben anderen) noch das Recht einer Weltbild-Historiographie überhaupt bestritten. Man kann durchaus auch philosophischen Gewinn daraus ziehen, Philosophie von außen: als Weltbild, und nicht als Denkvollzug: von innen, zu betrachten. Andererseits aber stützt Kondylis sich dabei auf eine eigene anthropologische Metaphysik. Noch dann, wenn man diese Metaphysik im Lichte ihrer selbst als Ausfluß erstrebter Deutungsmacht interpretieren wollte, enthöbe man ihren Protagonisten nicht der Notwendigkeit, sie philosophisch, d. h. durch Geltendmachen von Gründen, zu explizieren und – der Kritik auszusetzen. Das erspart er sich und uns bedauerlicherweise.

Das schlanke Buch von 1984: „Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage“ (II), wird man nicht als Einlösung dieses Desiderats ansehen können. Die nietzscheanisierende Selbsterhaltungs- und Selbststeigerungsanthropologie ist darin ebenso bloß unkritisch *vorausgesetzt* wie in der zuvor besprochenen Studie. Der Autor formuliert sei-

ne erklärtermaßen „banal[e]“ Auffassung „von den menschlichen Dingen“ in folgendem Credo: „... die letzte, nicht weiter reduzierbare Wirklichkeit besteht aus Existenzen, Individuen oder Gruppen, die um ihre Selbsterhaltung und dabei notgedrungen auch um die Erweiterung ihrer Macht bestrebt sind, weshalb sie sich als Freunde oder Feinde begegnen und Freunde oder Feinde je nach den Bedürfnissen des Selbsterhaltungs- bzw. Machtstrebens wechseln“ (II: 119). Weniger lapidar, man könnte auch sagen: weniger dogmatisch behandelt Kondylis, was sich ihm als *methodologische* Konsequenz aus jener Überzeugung darstellt. Die Theoriegestalt dieser Konsequenz trägt den Titel „deskriptiver Dezisionismus“ (vgl. II: 7ff.). Er liefert das methodische Rüstzeug, mit dem auch die Metaphysik-Studie arbeitet. *Dezisionistisch* ist Kondylis' Theorie, insofern ihr als ausgemacht gilt, daß es letzte, rational nicht mehr zugängliche Entscheidungen sind – sie verlieren sich „großenteils in der unergründlichen biopsychischen Wurzel der Existenz“ (II: 45) –, in denen Weltbilder und Werthaltungen gründen. Entscheidungen, die freilich Manifestation eines mit dem menschlichen Leben ipso facto gegebenen „Machtanspruchs“ (II: 14ff.) sein sollen, den rational zu erkennen immerhin der Analytiker fähig zu sein scheint. Wie jedem konsequenten Dezisionismus sind auch diesem seine *relativistischen* Implikationen durchaus bewußt. Er faßt sie in die „These von der objektiven Wert- und Sinnlosigkeit von Welt und Mensch“ (II: 124). *Deskriptiven* Charakter hat dieser Dezisionismus, indem, was er sieht und beschreibt, von ihm nicht etwa normativ affirmiert wird. Er negiert freilich auch nicht, was seinem Blick sich darbietet, denn er distanziert sich von jeder Spielart des Normativismus. Deskriptiv ist er in erster Linie als *anti-normativistischer* Dezisionismus. Zwar bindet er sich derart an den Normativismus als dessen Verneinung, doch glaubt er, sich in keiner polemologischen Konstellation zu verfangen: Mit „wertlos“ sei nicht der Gegenbegriff von „Wert“ gemeint, sondern etwas, „das weder Wert noch Unwert hat und sich neutral zu jedem Wertenden und -urteil verhält“ (II: 125). Insofern nun nicht nur ethisch ehrgeizige Theorien über Mensch und Welt, insoweit auch dezisionistisch-existenzialistische nicht frei von „normativen“ Komponenten sind, bewegt der „wertfreie deskriptive Dezisionismus“ (II: 124) sich in Äquidistanz zu beiden: zu diesem von Kondylis so genannten „militante[n]“ Dezisionismus, der, ob bewußt oder nicht, stets auch ein „präskriptiver

oder normativer“ ist, einerseits und dessen normativistischen „Gegner“ (II: 7), der immer auch verkappter Dezisionismus ist, andererseits.

Die Attitüde des überlegenen Beobachters und die des entlarvenden Ideologiekritikers verschmelzen zu der des Deskriptors, der, wo er auch hinblickt, Zeugnisse der einen „allgemeine[n] Paradoxie“ registriert, „daß das existenziell Erwünschte oder gar Gebotene nur in Form der Verleugnung seiner direkten und ungehemmten Befriedigung angestrebt werden darf“ (II: 51). So auch die Macht, die sich „nur als das Andere oder das Gegenteil von sich selbst behaupten und erweitern“ könne (II: 51; vgl. auch 52–54, 58, 73). Der Zwang zur Maskierung, der aus dieser „fundamentalen Ambivalenz des sozialen Lebens“ (II: 52) herrühre, läßt dem Beobachter auch die Erfolgsaussichten einer humanistisch-normativistischen Theorie größer erscheinen als diejenigen einer dezisionistisch-relativistischen. Weil sie dem Gesetz der Sublimation gehorchen, heißt dies, arbeiten Lehren, die den „Geist“ für etwas Erhabeneres als die „instinktiven Antriebe“ (II: 80) halten, gerade den Instinkten und der durch sie programmierten Machtsteigerung effektiver zu als Lehren, die derlei Draperie sich ersparen und den nackten Dezisionismus predigen. Hier tritt ein Funktionalismus zutage, der Kondylis von dem trennt, dessen Vorgaben er, unausgesprochen, weithin gefolgt ist: Carl Schmitt. Daß der Geist, der naturale Instinkte hemmen oder überwinden solle, „doch nur“ deren „Ersatz“ oder „Fortsetzung“ bilde (II: 80), hätte Carl Schmitt wohl kaum unterschreiben können, ohne *sein* – theologisch tingiertes – Credo aufzugeben, das den puren Selbsterhaltungs-dezisionismus, ganz gleich, ob deskriptiven oder normativen Zuschnitts, transzendiert: „Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben, und aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge.“¹

Rein quantitativ überwiegen die Gemeinsamkeiten zwischen Kondylis und Schmitt. Dessen Einfluß auf die Einschätzung der „planetarischen Politik“ nach dem Ende des Kalten Krieges ist unschwer zu erkennen (IV: z. B. 104): die Möglichkeit neuer globaler Freund-Feind-Gruppierungen sei durch keine Wirklichkeit zu suspendieren. Schmitts wissenssoziologische Prämisse, derzufolge das „metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt“ mache, dieselbe Struktur aufweise, „wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres“ einleuchte,² dient Kondylis als Arbeitsgrundlage seiner Analyse des Verhältnisses

von „liberaler Moderne und massendemokratischer Postmoderne“ (III: vgl. 3 ff.). Dieser Prämisse folgt bereits die Rekonstruktion der neuzeitlichen Metaphysikkritik. Doch wird sie dabei so stark modifiziert, daß sich die behauptete Isomorphie von Politik und Metaphysik in ein Verhältnis der Fundierung verwandelt. Nun mag man durchaus zugestehen, daß das politisch-soziale Leben auf die rationalisierende, „objektivierende“ Funktion von – scheinbar – letztbegründenden Weltbildern und Normen angewiesen sei (II: 65, 67). Daraus indes folgt mitnichten das Umgekehrte: daß alle Metaphysik notwendig im Element des Politischen – der Sphäre von Machtkämpfen – sich abspiele. Es sei denn, man verschriebe sich einer krude simplifizierenden Selbsterhaltungsanthropologie, in deren Optik alles, was Menschen tun, einem „instinktiven Antrieb“ zur Machtsteigerung entspringt. Dann aber wäre: dann ist noch unfasslicher, wie der, der dies feststellt, sich von ihm selbst (anerkannten) Machtmechanismus entschlagen und – als distanzierter Deskriptor auf Macht verzichtend – nur noch „beschreiben“ will.

Uwe Justus Wenzel (Basel)

Giovanni Battista Vico, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 2 Tbd. Übers. von V. Höfle u. Chr. Jermann u. mit Textverweisen v. Chr. Jermann. Mit einer Einleitung „Vico und die Idee einer Kulturwissenschaft“ von V. Höfle, Felix Meiner, Hamburg 1990, CCXCIII u. 628 S., ISBN 3-7873-0791-5 (Tb. I), 3-7873-0792-3 (Tb. II).

Im „Grido del Popolo“ skizzierte A. Gramsci 1916 sein Projekt einer sozialistischen Kulturhegemonie, die in der „Inbesitznahme der eigenen Persönlichkeit“ im Rahmen der Selbstformierung des Proletariats gipfelte. Gewährsmän-

¹ Carl Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen, in: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (Berlin 1963) 95. Wie fragwürdig die „Theologie“ Schmitts ist, dazu vgl. Martin Meyer, Ende der Geschichte? (München/Wien 1993) 134 ff.

² Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Berlin 1979) 59f.

ner waren ihm dafür Novalis und Giambattista Vico.¹ Die Rezeption Giovanni Battista Vicos innerhalb marxistischer oder marxistisch-orientierter Theorie erstaunt dabei weit weniger, als die von Gramsci vollzogene enge Bindung Vicos an die Transzendentalphilosophie, die B. Croce einflussreiche hegelianische Vico-Analyse kontrastiert. Lassen sich so zwar Spuren Vicos in der europäischen Philosophie finden, so gilt doch, daß dem Denker aus Neapel systematisch keine größere Aufmerksamkeit zuteil wurde, weder in seiner eigenen Zeit, noch in den folgenden Jahrhunderten. Dies ist um so bedauerlicher, da Vico als eine zentrale Schalt- und Vermittlungsstelle in der (Trans-)Formation der Philosophie der Neuzeit angesehen werden muß.² Es ist so zu begrüßen, daß nun endlich die erste deutsche Gesamtübersetzung des zentralen Werkes G.-B. Vicos vorliegt, die „Scienza nuova“ (SN). Die Ausgabe folgt der von Vico selbst erstellten dritten Auflage seines Werkes von 1744 und liefert eine „Ausgabe letzter Hand“. Nicht nur könnte so Vico bekannt gemacht, sondern auch eine Tradition erinnert werden, die von Vico als Antidot gegen Descartes' Rationalismus verstanden sein wollte und heute wieder zunehmend an Interesse gewinnt, die Rhetorik.³

Vicos „Neue Wissenschaft“ ist nicht leicht zu lesen und ein Zugang zu seinem Werk erfordert Anstrengung und präzise Lektüre. Eine „Einführung“ sollte den Einstieg in einen philosophischen Text ermöglichen und behutsam leiten. Liest man jedoch die von Vittorio Hösle verfaßten sage und schreibe 272 Seiten „Vico und die Idee einer Kulturwissenschaft“, so kann man ernsthaft bezweifeln, ob damit der begrüßenswerten Idee der Verbreitung Vicoschen Philosophierens ein guter Dienst erwiesen oder ob nicht eine weitergehende systematische Rezeption gerade verhindert wird.

Hösles Einführung gliedert sich in vier Teile: Die ersten beiden beschäftigen sich mit der Vicoschen Vita und den Schriften vor der SN, der dritte Teil behandelt ausführlich, oft verwirrend und stockend ausschließlich die SN, der vierte Teil gibt eine Andeutung einer Rezeptionsgeschichte, die kurioserweise bis Habermas führt und mit dem aufschlußreichen Satz endet: „Vico ist Platoniker, Habermas nicht.“ (CCLXXVI) Eine Rezension kann unmöglich die mäandrische Komplexität solch einer „Einführung“ zu einem Werk wiedergeben, das nicht zuletzt auf ästhetisch-rhetorische Kommunikation entschieden Wert legt, sondern muß sich auf einige zentrale Punkte beschränken.

Entlang der Vita Vicos diskutiert Hösle im Rekurs auf diverse Forschungsliteratur mögliche Einflüsse auf Vico (XXXV–LIX). Dabei kristallisiert sich bereits heraus, was später die Analyse der SN leiten wird, Vicos Platonismus. So könne „kein Zweifel ... daran bestehen, daß Platon der für Vico wichtigste Denker geworden ist“ (XLIII f.). Nicht nur fänden sich Thesen Vicos auch schon bei Platon (XLIII f.), zudem sei Vico Platon auch durch die „italienischen Neuplatoniker wie Ficino, Pico della Mirandola ... Bruno“ vermittelt worden (XLV). Nun mag dies (vielleicht) so sein, aber aus der Ähnlichkeit der Themen und Thesen allein kann eine theoretische Kontinuität schwerlich begründet behauptet werden (auch Galilei befaßte sich wie Ptolemäus mit Astronomie), zumal ausgerechnet der sogenannte Neoplatonismus der Florentiner Platon subjekt-philosophisch, d. h. transzendental liest und somit Platons Ontologie revolutioniert.⁴ Spekulationen über Vicos katholische Orthodoxie schließen sich an, die ohne jegliche Verankerung im Vico-Text und ohne Verweise zu dem Ergebnis kommen, daß es „scheint“ als habe Vico „wie auch Platon und Hegel“ die Ansicht vertreten, „die Religion sei nicht nur sozial nützlich, sondern auch ein Abbild der absoluten Wahrheit, die es in der Philosophie in reinem Gehalt zu erkennen gelte“ (LII). Ja es wird sogar behauptet, „Vico wird vielmehr ... ein tiefes Glück ... empfunden haben“ (LIIf.) bei der Entdeckung, daß er mit Platon seine Thesen christlich präsentieren könne. Hösles Vorliebe für einen platonisierenden Vico setzt sich in der Vorstellung der Schriften vor der SN fort. Vicos Inauguralreden als Rhetorikprofessor in Neapel forderten „eine klare Unterordnung der Rhetorik unter die Philosophie“, was Vico „auch hier in Platoniker“ sein lasse (LXIV). So wird eine ganze Tradition philosophischer Rhetorik von Cicero über Salutati, Valla, Erasmus und Pelle-

¹ Vgl. A. Gramsci, *Marxismus und Kultur. Ideologie, Alltag, Literatur*, hg. von S. Kebir (Hamburg 1991) 25 f.

² Vgl. S. Otto, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie* (Stuttgart/Berlin/Köln 1989) 43–53.

³ Vgl. z. B. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Frankfurt a. M. 1989) speziell 21–51, sowie S. Fish, *Doing What Comes Naturally* (Oxford 1989) speziell 470 ff.

⁴ Vgl. dazu S. Otto (Hg.), *Renaissance und frühe Neuzeit* (Stuttgart 1984) 29–46, u. 218 ff.

grini einfach ausgeklammert; eine Tradition zudem, die die Einheit von „Wort-Sache-Gedanke“ gegen eine „sprachlose“ platonische Wahrheitserfassung setzt und das Begreifen von Welt und Selbst aus perspektivische und geschichtliche Wort bindet, also die Philosophie an die Rhetorik.⁵ Vico, ganz in dieser humanistischen Argumentation zu Hause und verankert,⁶ schreibt darum gerade in den Inauguralreden gegen Hösles These: Rhetorik finde in der Philosophie ihr „most necessary instrument“.⁷ Hösle diskutiert kurz Vicos wichtige Idee der „Einheit der Wissenschaft“ um zu sagen, daß ihr Vico „nicht gerecht geworden ist“ und Hegel all dies weit besser gemacht habe, da Vico „anders als etwa Hegel – nicht auf der Höhe der Naturwissenschaft seiner Zeit gewesen ist“ (LXVII). Im Ganzen ist auffällig, daß sich die Darstellung des Inhalts der einzelnen Werke seltsam zersplittert, nicht in Gang kommt, mehr verdunkelt als erhellt, gerade auch durch die ständigen und manchmal unverständigen Querverweise auf andere Autoren, die Ähnliches oder Konträres vertreten haben. Dafür nur zwei Beispiele: Zu Vicos „De rebus gestis“ heißt es: „Die Arbeit, ein sich Tacitus zu Vorbild nehmendes stilistisches und historisches Meisterwerk, lenkte Vico von seinen philosophischen Überlegungen ab.“ (LXXV) Und zu einer Inauguralrede: „Entscheidend ist der Gedanke einer theologisch begründeten Einheit der Wissenschaft, der freilich – so wurde von Kritikern bemerkt – selbst Pico della Mirandolas Projekt in den ‚Conclusines nongenetae in omni genere scientiarum‘ insofern in den Schatten stellte, als Pico den größten Teil der Philologie aus seinen ‚Conclusiones‘ ausgeschlossen hatte“ (LXXVII).

Der dritte weitaus ausführlichste Teil thematisiert die SN in der Ausgabe von 1744 (XCI–CCLXIV). Dazu wäre auf den unterschiedlichsten Feldern und mit unterschiedlichster Gewichtung viel zu sagen, vor allem auch deshalb, weil Hösle des öfteren betont, Vicos „Kenntnisse“ fremder Kulturen waren „nicht einmal auf der Höhe seiner Zeit“ (CXX) oder die Interpretation von Ereignissen wäre „willkürlich“ (XCVII), so als ob historische „Fakten“ der Einspruch gegen eine Theorie seien, die nun gerade selbst nicht an der „empirischen“ Geschichte interessiert ist, und als ob Vico nicht gerade eine historisch vermittelte Theorie der „ars inveniendi“ und „iudicandi“ geliefert hätte, die die Kombination und Interpretationsarbeit theoretisch fundiert. Nun also zur Darstellung der SN selbst, die in einem ersten und zentralen Schritt

die „erkenntnistheoretischen und ontologischen Prämissen“ der SN explizieren will (XCII). Dabei wird die Rekonstruktion geleitet von dem Rahmen des „christlichen Platonismus“, der Vicos Werk zu einem „System des objektiven Idealismus“ mache (XXXIV). Kurioserweise löst diese Lesart zunächst einige Probleme Vicoscher Theoriebildung, vernichtet aber im zweiten Schritt Vico als Philosoph völlig und macht ihn obsolet, um den Leser dann an Hegel weiterzuweisen, der Vicos Programm profunde-stens ausgearbeitet habe. Ob die Auflösung eines Denkens Ziel einer „Einführung“ in dieses Denken sein kann, mag jeder für sich selbst beantworten.

Generell präsentiert sich Vicos Philosophie als „philosophisch-theologisch begründete Theorie menschlicher Kultur“, genauer der „geschichtlichen Entwicklung von Kultur“ (IC). Versteht der Mensch nach Vicos zentralem Axiom „verum et factum convertuntur“ nur das, was er gemacht hat, bleibt ihm zwar ein wahrhaftes Verständnis der göttlichen Schöpfung, der Welt, verwehrt, während ihm jedoch ein voller Zugang zur vom Menschen selbst gemachten Kulturwelt rekonstruktiv möglich ist (CI–CVIII). Gegen den „methodischen Solipsismus“ eines Descartes und Hobbes (CI) gerichtet, denke Vico die menschliche Geschichte in einem Dreistufenmodell, auf dessen jeweiliger Ebene sich der „intersubjektive Geist“ (CII) in allen Bereichen von Kultur und „sozialen Institutionen“ (CI) je spezifisch objektiviere und zu einer je eigenen Einheit bündele (CXLVII–CLIII). Die Rekonstruktion dieser Selbstentfaltung und Selbstaufstufung des „intersubjektiven Geistes“, in dem es zu einer „wechselseitigen Bedingtheit von Institutionen und menschlichem Selbstverständnis“ komme (XCV), folge einer eigenen Entwicklungslogik. Rekurrierend auf Vicos Aussage, eine „ewige und ideale Geschichte“ zu erzählen, interpretiert Hösle diese als ein „nach dem Vorbild der platonischen Ideen“ gedachtes „Grundmuster“ (CXIX), das die Entwicklung aller Völker präterminiere und mit der „göttlichen Vorsehung“ (CXXV) identisch sei. Folglich „(lassen) (sich) die Strukturen des Absoluten

⁵ Vgl. E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus (Darmstadt 1986) 13–26.

⁶ Vgl. dazu M. Mooney, Vico in the Tradition of Rhetoric (Princeton/N.J. 1985) 10–19 u. 72 ff.

⁷ Zitiert nach M. Mooney, Vico, a. a. O. 72.

auch in der Welt des intersubjektiven Geistes ausmachen“ (CIII). Der für Höhle zentrale Gedanke eines präexistenten Ideenhimmels löst in gewisser Weise zwei miteinander zusammenhängende Probleme, dessen erstes sich formulieren läßt: Woher hat Vico selbst die Kriterien, die die Nacherzählung der „ewigen Geschichte“ leitend ermöglichen und als wahre auszeichnen? (Vgl. CX.) Gerade hier lasse Vico, so Höhle, „den Leser im Stich“ (CXII), „hat ... (die Frage) nicht beantwortet“ (CXIII), und zwingt zu zwei „Rekonstruktionsversuchen“ (CXIII). Rein „hypothetische Aprioris“ können die Axiome nicht sein (CXIV), sie verlören sonst ihren Wahrheitsanspruch. Sie müssen folglich ein „apodiktisches Apriori, d. h. ein absolutes Entwicklungsmuster“ sein (CXV), das dem „Geschichtsphilosophen – im Prinzip – zugänglich“ sei (CVI). Damit wird aber selbst der Entwicklungsgedanke als Selbstentfaltung des Geistes in der Kulturwelt problematisch. Denn das absolute Entwicklungsmuster, der „platonische Ideenhimmel“ oder die „göttliche Vorsehung“, entwickelt sich selbst ja nicht, sondern bleibt der von ihm bedingten Kulturgeschichte äußerlich und abstrakt. Es fehle so eine Vermittlung beider Sphären (vgl. CXVI). Höhle rät daher Vico bei Hegel in die Lehre zu gehen, der viel gründlicher gedacht habe: „Während Hegel seine Realphilosophie auf die Logik gründen kann, fehlt bei Vico eine entsprechende Basis: Sein Gottesbegriff ist zu abstrakt, als daß aus ihm die Kulturphilosophie hergeleitet werden könnte.“ (CXVI) Beginnt sich hier schon abzuzeichnen, daß Vicos Programm aus Mangel an Reflexion zum Scheitern verurteilt ist, so vernichtet die „Lösung“ des zweiten Problems Vicos Denken völlig. Wie, so fragt Höhle, vermittelt sich die Freiheit des kulturschaffenden Menschen mit der göttlichen Vorsehung (CV)? Sicherlich, dieses Problem ist kompliziert, aber pauschal zu statuieren, daß Vico darüber „nur ungenügend reflektiert hat“ (CVI), wohl etwas zu einfach und unterschätzt Vico beträchtlich. Wiederum muß man rekonstruieren, was Vico zum Problem ansatzweise gedacht haben könnte, so Höhle. Ausgehend vom Rekonstruktionsraster des „objektiven Idealismus“ führt uns Höhle Vico vor als Vertreter eines von außen wirkenden, allmächtigen und göttlichen „Determinismus“, der ja dem „Geist eines objektiven Idealismus so affin“ sei (CXXIX). So suspendiere Vico im Grunde selbst seine Rede von der „Freiheit“ des Menschen (CXXVIII). Hätte er sie dennoch aufrechterhalten wollen, hätte Vico sich einmal

den Deutschen Idealismus anschauen sollen: Denn „offenbar ist eine Lösung (des Problems, A.T.) einfacher, wenn man im Sinne eines idealistischen Gottesbegriffes den menschlichen Geist als allmähliche Bewußtwerdung Gottes und Gott als zunächst unbewußt drängende Vernunft fassen kann“ (CVI). Da aber Vico eine Lektüre Hegels (aus verständlichen Gründen) verweigerte, muß man mit Höhle konstatieren, nicht nur daß „Vicos Theorie in der Durchführung unbefriedigend“ sei (CIX), sondern daß Vico auf das Problem von Vorsehung und menschlicher Freiheit „mit seinem Gottesbegriff (gar, A.T.) nicht antworten (kann)“ (CXXXVIII). Hatte Höhle in der Vorstellung des „Liber metaphysicus“ schon angekündigt „die grundlegende Inkonsistenz der SN“ zu zeigen (LXXV), so hat er seine Drohung wahr gemacht.

Trotz der begrüßenswerten und ja fruchtbaren Idee, Inkonsistenzen eines Denkers aufzuzeigen, muß man sich nach der „Vernichtung“ eines Denkens allen ernstes die Frage stellen, welchen Wert jetzt überhaupt eine Lektüre Vicos noch haben kann. Und Höhle selbst gibt die Antwort: „In seiner konkreten Gestalt kann Vicos Werk nur Gegenstand historischer Pietät sein.“ (CCLXXVII) Das kann aber doch wohl nicht ernst gemeint sein. Wenn doch, dann hat sich die Einführung selbst aufgehoben und gleichzeitig die unrühmliche Tradition der Nicht-Wahrnehmung Vicos fortgesetzt. Anstatt Vico immer wieder mit vorfabrizierten Hegelianismen oder unhistorischen Platonismen zu lesen, sollte man Gramscis Hinweis der Nähe Vicos zur Transzendentalphilosophie einmal ernst nehmen und Vico in einer anderen Linie situieren. Nun existiert seit geraumer Zeit solch eine Lektüre schon, nämlich die von S. Otto und H. Viechtbauer,⁸ die Otto 1989 nochmals präsentierte.⁹ Beide zeigen, daß Vico eine transzendental-philosophische Argumentation der Begründung eines perspektivisch und historisch sich entfaltenden menschlichen Geistes in Gott geliefert hat, innerhalb derer weder die menschliche Kreativität und Freiheit, noch die Vorsehung unüberbrückbare Gegensätze darstellen, sondern theorieimmanent verbunden werden können.¹⁰ Sie

⁸ G. Vico, *Liber metaphysicus* Risposte. Aus d. Lateinischen ins Deutsche übertragen von S. Otto u. H. Viechtbauer, m. e. Einl. v. S. Otto (München 1979).

⁹ S. Otto, *Giambattista Vico*, a. a. O.

¹⁰ Vgl. ebd. 38–43 u. 91–116.

zeigen ferner, daß Vicos Axiome sich innerhalb rhetorischer Methodik einer „ars inveniendi et iudicandi“ begründen lassen und eines Ideen-himmels keineswegs bedürfen.¹¹ Vittorio Hösle nimmt weder Viechtbauer und Otto wahr und in einen kritischen Blick, beide tauchen lediglich in einer unkommentierten Fußnote auf,¹² noch widmet er Vicos so zentralem Sprachbegriff nähere Aufmerksamkeit.¹³ Wenn Hösle an einer Stelle kurz erwägt „ob nicht Vicos Kulturphilosophie tatsächlich a priori rekonstruiert werden kann“ und ein „transzendentes Argument gezeigt werden kann“ (CXVII), dann ist dies nicht nur peinlich, sondern manifestiert, daß an Hösles platonischem Rekonstruktionsraster etwas nicht zu stimmen scheint und die „Inkonsistenzen“ wohl nicht bei Vico zu suchen sind. Man sollte darum auf die Lektüre der Hösleschen „Einführung“ verzichten und lieber gleich den Text Vicos lesen, der sich ganz bestimmt nicht durch die „mangelhaften Darstellungsfähigkeiten“ des Rhetoriklehrers Vico auszeichnet (XCVI). *Alexander Thumfart (Freiburg i. Br.)*

Renato Cristin, Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione. Mit einem Vorwort von H.-G. Gadamer, Studi Bompiani, Milano 1990, XIV u. 150 S., ISBN 88-452-1514-8.

Cristin gesellt sich bewußt mit seinem Buch zu einer ganzen Reihe neuer „Phänomene der Vernunft“, deren gemeinsames Anstreben ist, die Vernunft von dem durch sie selbst verbreiteten Vorurteil der Unfehlbarkeit zu befreien und ihre bislang am wenigsten beleuchteten Ränder und unsichersten Umrisse zu erforschen, in einer Art nachhusserlischen und nachheideggerschen *Kritik der Vernunft* (136). Wie schon an dem Buchtitel zu ersehen ist, wird hier die Vernunft zu der einen Seite eines Verhältnisses herabgesetzt, dessen andere Seite, der Weg, eigentlich die bestimmende ist. Dieses Verhältnis darf allerdings nicht einseitig in dem Sinne verstanden werden, daß Heidegger – der hier für „Weg“ steht, wie Leibniz für „Vernunft“ – von der Kritik verschont bliebe: Grundabsicht des Buches ist im Gegenteil, das anfängliche Gegeneinander beider Extreme denkend zu überwinden – von daher das „und“ –, in ihrer Differenz die Identität daraufhin herauszuarbeiten, daß neben dem von Heidegger seinsgeschichtlich gedeuteten Leibniz ein anderer Leibniz hervortritt, der viel tiefer in der Richtung Heideggers gedacht haben

soll, als von diesem selbst wahrgenommen; umgekehrt sollen im sinnend-dichtenden Denken Heideggers klare Spuren der metaphysischen Vernunft zum Vorschein gebracht werden.

Aus der Einheit von Weg und Vernunft heraus entworfen, zerfällt das Buch in die zwei Teile, welche die doppelte Bestimmung der Vernunft im überlieferten Sinne ausmachen: Grund (fondamento) und Denken (pensiero). Jede der beiden Seiten wird jedoch so entwickelt, daß sie sich als ein Weg zeigt, der über die Vernunft hinaus in eine andere Dimension weist, als Übergang von dem Grund in den Abgrund (abisso) im ersten Teil und als Übergang von dem Satz vom Grund in das sinnende Denken (pensiero meditante) im zweiten Teil. Der Weg bleibt, wie gesagt, die bestimmende Seite, und zwar nicht im Sinne einer Methodologie herkömmlicher Art, sondern im Sinne einer *Hodologie*, als Discours des Weges – Genitivus objectivus und subjectivus – (75), welcher der hier erforderlichen Wendigkeit des Denkens, der „intopia“, der Bewegtheit des Ortes für die Deklination von Sein und Denken (72) entspricht.

Heidegger und Leibniz – Weg und Vernunft: das Gegen- und Miteinander wird wesentlich als ein geschichtliches gedacht, die Nachmetaphysik

¹¹ Vgl. die Einführung von S. Otto in: G. Vico, *Liber metaphysicus*, a. a. O. 9–12.

¹² Vgl. Anm. 86, S. LXXI. Das Buch von 1979 findet sich nicht in der Literaturliste (!), wie das von 1989 auch nicht.

¹³ Das Kapitel 2.13 „Sprache und Schrift“ (CLXXIX–CLXXXVI) kann als Paradigma für den Stil der gesamten Einführung gelesen werden. Sprachphilosophie sei für Vico vor allem durch die „Erschließung ganz neuer Dimensionen des Phänomens Sprache“ von Bedeutung (CLXXIX). Ist man nun auf diese neue Dimension gespannt, erfährt man, daß Vico im Überschnitt über die Tradition ein „besonderes Interesse für die Ausdrucks- und die Appellfunktion“ der Sprache hatte (CLXXV). Derart informiert, erfährt man dann, daß „Vicos Etymologien – ... – falsch“ seien (CLXXXI), nicht ohne zuvor wenig erklärende Verweise auf „Herder“ (CLXXXIII), der Vico nahestand, und „Heidegger“ (CLXXXI), der anderes wollte, über sich ergehen lassen zu müssen. Philosophische Rhetorik wird gar nicht erwähnt, obwohl Vico seine Rekonstruktion an den „Sprachen“ leisten will, die „das geistige Wörterbuch“ der Menschheit bilden (33) und in dem sich der Geist formiert.

mit der Metaphysik konfrontiert. Es liegt auf der Hand, daß die Art der Fragestellung die heideggerische Optik voraussetzt. Daß gerade Leibniz als Vertreter der Vernunft und somit der ganzen Geschichte der Metaphysik in den Blick kommt, läßt sich ebenso aus Heideggers Überlegungen entnehmen: In seiner langjährigen Beschäftigung mit Leibniz hat er immer wieder die Sache der Metaphysik auf das Prinzip vom zureichenden Grunde zurückgeführt und die Aufstellung dieses Prinzips als Prinzip Leibniz zugewiesen. Mit dieser Zuweisung hat er Leibniz zum Stammvater der neuzeitlichen Metaphysik und deren Vollendung in der heutigen Herrschaft des planetarisch-rechnenden Denkens gemacht. Von dieser, nach seiner Meinung einseitigen Deutung will Cristin Leibnizens Denken retten, in der Überzeugung, daß es auch *nach* Heidegger Wichtiges zu sagen hat.

Mit bewundernswerter Hartnäckigkeit und Feinfühligkeit kommt Cristin verblüffenden Gemeinsamkeiten zwischen beiden Denkern auf die Spur, und zwar dort, wo man sie am wenigsten vermuten würde. Ob es sich dabei tatsächlich um eine tiefe Verwandtschaft im Denken oder um bloße Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise handelt, bleibt allerdings fraglich. Schon die allgemeine Charakterisierung beider Denker wird bewußt auf sehr ähnliche Weise gemacht: Heidegger wird im Anhalt an seiner Auslegung Heraklits als Synthese von Vernunft und Frömmigkeit, das Feuer der Götter raubendem Prometheus und das kosmische Geviert wahrer Pietas dargestellt (27f.); und ebenso der Sinn des „sprachlichen Konglomerats“ Leibnizens auf der anderen Seite als Einheit von Wissenschaftlichkeit und Pietät, „mathematisch-physikalischer Erkenntnis“ und „Intuition der monadologischen Ordnung der Welt“ (107). So wird z. B. die heideggerische Bestimmung von „Blitz-Blick“ mit Leibnizens Begriff von „fulguratio“ verglichen und mit E. Fink festgestellt, daß Leibniz die Metapher der Lichtung schon als Modell für die göttliche Schöpfung verwendet hat (35f.). Für Heideggers Bestimmung der „Erörterung“ findet Cristin in den „Unvorgreiflichen Gedanken“ Leibnizens die entsprechende Etymologie „Ort-Ende“ und die Übersetzung „endigen = definieren“ (47). Der leibnizische Begriff von Welt wird genau so gesehen wie die heideggerische Konstellation „Ring-Gering-Ding“ (127), die „identitas indiscernibilium“ als eine Form von Identität und Differenz zwischen Denken und Sein (124). Ja sogar die Sache des Denkens wird für dieselbe gehalten, Heideggers

„Sein“ mit den „entia“ Leibnizens identifiziert (55).

Im Folgenden sei zunächst einmal auf drei grundsätzliche Bedenken hingewiesen:

a) Die Einheit der ganzen Geschichte der Metaphysik unter der Gemeinsamkeit der ihr von Heidegger zugesprochenen Sache des Denkens, des Seins des Seienden, und seiner Bestimmung wird von Cristin stillschweigend vorausgesetzt. Daß aber die Metaphysik *eine* Sache gehabt hat, und daß diese Sache das Sein des Seienden ist, ist eine philosophische *Tat* Heideggers, und man kann sie m. E. nur dann in angemessener Form würdigen, wenn man sie als eine solche nimmt; sie hingegen als eine Selbstverständlichkeit zu nehmen leistet dem Denken keinen Dienst, weder für seine gegenwärtige Aufgabe – falls es eine solche gibt – noch für das Verständnis der gewordenen Metaphysik, zumal da in Heideggers Auffassung diese einzige Geschichte zur Welt-Geschichte wird.

b) Nur unter dieser Voraussetzung ist möglich und vielleicht notwendig, das ebenso von Heidegger bestimmte Wesen der Technik als Gestell und das technische Denken der Nachmetaphysik als eine weitere Entwicklung der Metaphysik selbst zu sehen. Einen Philosophen wie Leibniz aus diesem Geflecht etwa durch den Erweis retten zu wollen, daß die Sprache der Monade zwar die Natur mit dem Rechenbrett erklärt, aber nachdem sie sie mit dem Spiegel verstanden hat (103), oder daß die Theodizee die visio mystica mit dem Studium des ens qua ens vereinbart (102), wirkt dagegen harmlos.

c) In dieser Konstellation ist zumindest irreführend, Heideggers Stellung zur Metaphysik und deren Vollendung im Wesen der Technik als *Kritik* zu fassen, die einer gründlicheren Kritik unterzogen werden sollte. An *wen* sollte Heideggers Kritik gerichtet sein? Etwa an Leibniz? Steht etwa das in Heideggers Sinne verstandene Geschick des Seins dem Willen eines einzelnen Denkers zur Verfügung? Gewiß nicht. Und *jedes* Geschick der Entbergung ist für ihn notwendig *Gefahr* (s. etwa seinen Vortrag: Die Frage nach der Technik, in: Die Technik und die Kehre [Pfullingen 1982] 26).

Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Bedenken seien nun drei vereinzelt Fragen gestellt:

(1) Zu Leibniz: Im ersten Teil geht Cristin von einer Topologie des Grundes aus, die paradigmatisch für die ganze Entwicklung seines Gedankenganges ist; als Ort der ratio in ihrem doppelten Sinne wird von Leibniz einerseits der

vollständige Begriff des Subjekts, andererseits die Struktur der seienden Dinge im Sinne der Substanz gesehen (11). Praedicatum inest subjecto – nihil est sine ratione: dieses „zweifache Theorem“, das nach Cristin „Formen und Entwicklungen des ganzen neuzeitlichen Denkens bestimmt hat“ (51), hält er für eine Ambivalenz zwischen Logik und Metaphysik, die von Leibniz selbst nicht mehr hinterfragt worden ist (11). Muß man aber diese Identität zwischen Subjekt und Substanz nicht eher als die philosophische *Tat* Leibnizens ansehen? Wird sie tatsächlich von der neuzeitlichen Philosophie so ohne weiteres übernommen? Wird sie von Kant nicht eher in Frage gestellt, und bekommt sie nicht eine ganz und gar neue Form durch die Philosophie Fichtes und Hegels?

(2) Zu Heidegger: Die Voraussetzungen des heideggerischen Denkens faßt Cristin als eine „explosive Mischung“ dreier Elemente zusammen: Polarität Subjekt – Objekt (nach ihm „der revolutionäre Kern“ der husserlschen Phänomenologie), Rückkehr zum anfänglichen Denken der Griechen, Öffnung des dichterischen Denkens als Übergang zum andersanfänglichen, sinnend-dichtenden Denken, auf dessen Spur sich nicht nur Hölderlin, sondern auch Nietzsche befinden sollen (25). Nehmen wir Heideggers Beziehung zu Husserl: hat Heidegger gerade die Rede von Subjekt – Objekt nicht verhängnisvoll empfunden und schon mit der Bestimmung des Wesens des Menschen als Da-sein und In-der-Welt-sein ein für allemal verabschiedet? Wo hat Heidegger in seinem Werk nach „Sein und Zeit“ sich mit Husserl in der Weise auseinandergesetzt, daß man sagen könnte, er *folge* ihm? Kann etwa das Seminar in Zähringen 1973 ernsthaft als eine solche Leistung bewertet werden (vgl. Vier Seminare [Frankfurt a. M. 1977] 110ff.)? Hat Heidegger nicht von Anfang an die „Möglichkeit“ der Phänomenologie „höher“ als ihre (husserlsche) Wirklichkeit eingeschätzt (s. den Rückblick in: Zur Sache des Denkens [Tübingen 1969] 90 und den Verweis auf Sein und Zeit [Halle 1927] 38) und Husserl in dieselbe metaphysische Tradition der Subjektivität des Bewußtseins wie Hegel – unter dem vermeintlich gemeinsamen „Ruf“ „zur Sache selbst“ – einbezogen (Zur Sache des Denkens, 69ff.)?

(3) Zur Einheit Leibniz – Heidegger: Aus einem Brief von Leibniz an Wedderkopf über die Vorsehung (Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, Ak. Ausg., Reihe II, Bd. I, 117), in welchem die ultima ratio des göttlichen Willens auf den göttlichen Verstand und die ultima ratio des

Verstandes auf die harmonia rerum zurückgeführt wird, welche ihrerseits keinen weiteren Grund zuläßt, liest Cristin heraus: „der Grund der Harmonie wäre die Harmonie selbst“, und dies hieße soviel wie bei Heidegger: Sein ist Grund und bleibt ohne Grund (108). Doch liegt hier nicht ein grundsätzliches Mißverständnis vor? Die in der Geschichte der Metaphysik immer wieder auftretende Einsicht in den ersten und letzten Grund, der gemäß dieser keines weiteren Grundes bedarf, besagt soviel wie: der erste Grund ist deswegen der erste, weil er vollkommen *bei sich* ist. Bei dem Gedanken des *Bei-sich-seins* des Grundes wird jegliche Art von Bedürftigkeit ausgeschlossen: der erste und letzte Grund hat nichts nötig. Kann dies von Heideggers Sein behauptet werden? Ist das Sein als solches nicht wesentlich *außer sich*, auf das Wesen des Menschen in der Weise *angewiesen*, daß es dieses für seine eigene Wahrheit *braucht*?

Das sind nur einige der vielen Fragen, welche diese an Gedanken und Anregungen außerordentlich reiche Arbeit veranlaßt. Mit Gadammers Worten in seiner Vorrede gesagt: Cristins Buch „induce molto a pensare“ (XIII).

Ubaldo Ramon Pérez-Paoli (Braunschweig)

Karl Leidmair, *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*, W. Fink, München 1991, 283 S., ISBN 3-7705-2719-4.

I.

Die philosophische Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen, ontologischen und ethischen Fragen der Künstlichen-Intelligenz-Forschung (KI) ist inzwischen über vierzig Jahre alt. Einige Meilensteine sind z. B. A. M. Turing: „Computing Machinery and Intelligence“ (1950); Mario Bunge: „Do Computers Think?“ (1956); Alan R. Anderson (Hg.): „Minds and Machines“ (1964); Hubert L. Dreyfus: „What Computers can't do“ (1972); Joseph Weizenbaum: „Computer Power and Human Reason“ (1976); Margaret Boden: „Artificial Intelligence and Natural Man“ (1977); Aaron Sloman: „The Computer Revolution in Philosophy“ (1978); Daniel C. Dennett: „Brainstorms“ (1978); John R. Searle: „Minds, Brains, and Programs“ (1980); Terry Winograd, Fernando Flores: „Understanding Computers and Cognition“ (1986); P. S. Churchland: „Neurophilosophy“

(1986); Hilary Putnam: „Representations and Reality“ (1988); Margaret Boden (Hg.): „The Philosophy of Artificial Intelligence“ (1990) und in jüngster Zeit die von James H. Fetzer herausgegebene Reihe „Studies in Cognitive Systems“. Diese sehr unvollständige Aufzählung zeigt, daß diese Auseinandersetzung vorwiegend im angelsächsischen Sprachbereich stattfindet. Egon Francks „Künstliche Intelligenz“ (1991) und die hier zu besprechende Monographie sind in der ‚kontinentalen‘ Philosophie Ausnahmen.

Außer diesem Seltenheitswert kommt der Arbeit von Leidlmair eine zweite Auszeichnung zu, nämlich der Versuch, sich der ontologischen Problematik der KI im Wechselgespräch mit Heideggers Seinsdenken anzunähern, wodurch diese Untersuchung sich vom eher erkenntnistheoretischen Ansatz Francks unterscheidet. Diese seltene Gegenüberstellung, Leidlmair spricht von einer „Negativfolie“ (9), hat einen bedeutenden Vorfahren, nämlich Winograd/Flores' hermeneutisch-konstruktivistische Kritik der KI. Während aber Winograd/Flores Heideggers (und Gadamers) Hermeneutik sozusagen verdünnen und mit anderen Ingredienzen vermischen, geht es Leidlmair in erster Linie darum, die Gegenüberstellung Heidegger/KI für beide (!) Seiten fruchtbar zu machen und somit auch einen Beitrag zu einer in der Heidegger-Forschung kaum beachteten Frage zu leisten. Heidegger selbst hat mehrmals in seinem Spätwerk sowohl Grundfragen der Kybernetik als auch die Vorstellung von Sprache als Information thematisiert. Hermeneutik und Phänomenologie gehören wiederum inzwischen sozusagen zum festen Bestandteil der KI, wie z. B. die entsprechenden Artikel in der von S. C. Shapiro herausgegebenen „Encyclopedia of Artificial Intelligence“ (New York 1990) zeigen.¹

Leitthema von Leidlmairs Untersuchung ist das Verhältnis von „Natur und Geist“ jeweils bei Heidegger und in der KI und in ihrer Wechselbeziehung. Diese Wechselbeziehung wird vom Vf. insofern als eine KI-interne Problematik erkannt, als die Vorherrschaft des kognitivistischen (symbolischen) Paradigmas inzwischen durch das (eigentlich ältere) konnektionistische und mit der Heideggerschen Hermeneutik kompatibelere wenn nicht abgelöst, doch zumindest in Frage gestellt wird. Leidlmairs Untersuchung steht aber unter dem Vorzeichen des symbolischen bzw. funktionalistischen KI-Paradigmas gegenüber der These, daß „das Verhältnis von Sein und Denken niemals durchkreuzt werden kann“ (10) bzw. daß dieser ursprüngliche Welt-

bezug sich nicht durch symbolische Manipulation herstellen läßt. Leidlmair stellt sich aber letztlich kritisch zu Heidegger und zur KI, indem er beide (!) Auslegungen der Technik, die des „Ge-stells“ und die der KI, einer Metaphysik „sub specie machinae“ (Arno Baruzzi) zu rechnet.

II.

Gleich zu Beginn betont Leidlmair die Sprengkraft von Heideggers „Sein und Zeit“ gegenüber dem dualistischen Denken der Tradition, sowohl in der Gestalt der Leib/Seele-Problematik als auch in der Trennung Erkennen/Außenwelt. Heideggers Kritik der Vorhandenheitsontologie wird als eine Kritik des mechanistischen Denkens und die „ontologische Differenz“ als eine Differenz gegenüber der Betrachtung der Welt „sub specie machinae“ verstanden. Daher auch die mögliche kritische Relevanz Heideggerschen Denkens für eine rein mechanistische Auffassung des menschlichen Geistes, wie sie vom KI-Funktionalismus vertreten wird. Die Frage ist aber, so der Vf., ob Heideggers Subsumption der abendländischen Metaphysik unter dem technisch-mechanistischen Leitgedanken tatsächlich diese Metaphysik in ihren Möglichkeiten ausschöpft oder ob ein „blinder Fleck“ (214) im Denken Heideggers vorzufinden ist. Grundpfeiler der hier vorliegenden Heidegger-Interpretation ist Heideggers These: „Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert.“ (GA 26, 194)

Leidlmair führt zunächst den Leser in einige Grundfragen der KI (Expertensysteme, Verarbeitung natürlicher Sprache) ein. Ein Kernproblem, das der Vf. zur Drehscheibe seiner Fragestellungen macht, ist die (symbolische) Rekonstruktion unseres Weltbezuges. Fragen der Kognitionswissenschaft, d. h. der Nutzung der KI als Erklärungsmodell des menschlichen Geistes und der praktischen (industriellen) Einsatzmöglichkeiten der KI, bleiben in dieser Untersuchung ausgeklammert.

¹ Der Artikel über „Hermeneutik“ wurde von J. C. Mallery (MIT), R. Hurwitz (MIT) und G. Duffy (Univ. of Texas at Austin), der über „Phenomenology“ von H. Hall (Univ. of Delaware), der über „Philosophical Questions“ von R. Van Gulick (Syracuse Univ.) und der über „Epistemology“ von J. T. Nutter (Virginia Tech.) verfaßt.

Die nächsten zwei Abschnitte befassen sich mit Heideggers „Destruktion“ des überlieferten Seinsverständnisses sowie mit einer transzendentalen Deutung der ontologischen Differenz. Zum ersten Problemkreis gehört die Frage nach dem Bezug formaler Symbole zu dem, was ist. Dieser Bezug, den wir „einem Rechner leihen“ (39), wäre ‚per definitionem‘ nicht möglich, wenn es eine Sprache gäbe, in der das Wort ‚Sein‘ keine Bedeutung hätte oder, anders gesagt, in der wir, über den Bezug unserer Worte zu dem, was sie zum Ausdruck bringen (oder nicht), nicht sprechen könnten. Diese Einsicht, die Heidegger und Douglas Hofstadter teilen, wirft die Frage der Intentionalität im Sinne eines ‚immer schon‘ impliziten Verstehens von Sein auf. Der Versuch, diese Frage im strukturellen bzw. syntaktischen Sinne, sie also nicht naturalistisch, sondern ‚logisch‘ zu lösen, führt in die Aporien von Wittgensteins „Tractatus“ und in die sprachspielerischen Lösungen. Soll eine Maschine prinzipiell eines Verstehens fähig sein, muß sie über Intentionalität verfügen, so der Vf. in Übereinstimmung mit John Searle.

Von hier aus wendet er sich Heideggers Deutung der Intentionalität als „In-der-Welt-sein“, die er sowohl der objektivierenden als auch der von der KI vertretenen, subjektivierenden bzw. mechanistischen gegenüberstellt, zu. Eine Maschine versteht so lange den Charakter des Vorhandenseins nicht, d. h. sie verhält sich nicht intentional, solange sie den Sinn dieses Vorhandenseins nicht ‚a priori‘ entwirft, was wiederum nicht heißt, daß intentionale Akte nur auf vorhandene existierende Objekte („verkehrte Objektivierung“) sich beziehen können bzw. daß sie sich in der Bewußtseinsintentionalität („verkehrte Subjektivierung“) ausschöpfen. Im Unterschied zur Analytischen Philosophie sind für Heidegger Fragen des ‚Sinnes‘ nicht bloß theoretische Konstrukte, sondern sie gehören in den Rahmen der „Grundverfassung des Daseins“ als „Sorge“, deren Sinn wiederum die „Zeitlichkeit“ ist.

Vor diesem Hintergrund widmet sich der Vf. der Frage der „ontologischen Differenz“, die er in Zusammenhang mit der platonischen Lichtmetapher bringt, d. h. mit der Auffassung, daß die Ideen („Denkgesetze“) Bedingungen und Quelle des Erkannten („Seinsgesetze“) sind, eine Auffassung, die Heidegger von Carl Braig übernommen haben soll. Damit ist zugleich der Zusammenhang mit Kants synthetischem Apriori und mit dem Deutschen Idealismus vorgezeichnet. Letzteres vor allem, wenn aus „Bedingun-

gen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ ‚die‘ Bedingungen gemacht werden. Ist dieses fehlende ‚die‘ bei Kant Heideggers „blinder Fleck“ in Leidlmairs Deutung? Mit großer Akribie widmet sich der Vf. der Frage nach dem (scheinbaren?) Widerspruch zwischen der These, daß Sein vom „existierenden Dasein“ abhängt und der These, daß Seiendes aber „an ihm selbst“ ist, auch wenn Dasein nicht existiert. Leidlmair versteht das „Geben von“ und das „Verstehen von“ Seiendem in seinem Sein als eine ontologische Gleichung. Würde man diese Gleichung nur erkenntnistheoretisch verstehen, nähme man Heidegger die Spitze seiner Gegenüberstellung zum Neukantianismus weg. Diese These ist, so scheint es mir, der entscheidende Punkt in Leidlmairs Heidegger-Interpretation. Heideggers These besagt aber, daß sofern das „existierende“ (also sich selbst nicht erschaffende!) Dasein „sich selbst so etwas wie Sein gibt“ – indem es nämlich stets sein ‚Zu-sein‘ und kein fertig vorhandenes Seiendes ‚ist‘, sondern sich auf Möglichkeiten hin versteht – das Seiende „in seinem An-sich bekunden“ kann. Diese letztere Möglichkeit ist also m. E. durchaus erkenntnistheoretisch zu verstehen. Sie ‚gründet‘ aber nicht in einem transzendentalen, sondern existentialen Verhältnis des Daseins zu seinem (!) Sein. Das Verstehen des ‚Gebens‘ ist nicht das Geben selbst. Das Dasein ‚gibt sich‘ sein (Zu-)Sein (nicht sein Vorhandensein), und erst dadurch versteht es den Unterschied (!) zum sich sein (Zu-)Sein nicht gebenden Seienden. Die „Enthülltheit“ des Seienden ist also (sofern wir wissen) nur dem (menschlichen) Dasein zugehörig, was aber nicht heißt, daß (für Heidegger) das Dasein Seiendes in seinem An-sich-sein schafft, sondern lediglich, daß es im Horizont (seines) Zu-seins entdeckt bzw. daß Seiendes sich in seinem ontologischen Unterschied zum Sein des Daseins „bekundet“.

Leidlmair versteht die von Heidegger anvisierte „Metontologie“ als eine „Kehre noch im Horizont transzendentalphilosophischen Vorstellens“ (72). Dabei übersieht er nicht, daß im transzendentalphilosophischen Gewand die spätere „Kehre“ enthalten, sofern aber der fundamentalontologische Anspruch in der „Metontologie“ beibehalten wird, auch „verhindert“ wird (82). Als positiver Ertrag im Hinblick auf die KI bleibt m. E. die „Kritik an einer verdinglichen Auffassung des Geistes“ (84), worauf aber der Vf. hier nicht eingeht.

Dieser Mangel an Thematisierung der angekündigten Gegenüberstellung Heidegger/KI

bleibt im nächsten Abschnitt, der sich ausführlich mit Heideggers „Kehre“ beschäftigt, bestehen und wird erst in den Abschnitten 5 und 6 aufgehoben. Leidlmair findet auch nach der „Kehre“ seine These bestätigt, daß Heidegger zwar „von der vom Menschen unabhängigen Existenz der realen Außenwelt überzeugt“ war, daß er aber diese vorontologische Einsicht mit der von der „Gleichursprünglichkeit von Sein als einem Geschick der Entbehrung und des Sichverbergens in nur unbefriedigender Weise überbrückt“ (129). Ist aber das Sichgeben des Seins nicht gerade Heideggers Einsicht in die „Nicht-ableitbarkeit des Konkreten“, anstatt ihre „Verdrängung“ (118)? Bedeutet nicht die „Kehre“ die Ausweitung des Blickes dahingehend, daß die Befangenheit im existentialen Horizont auf eine Differenz hin aufgegeben wird, in der sowohl die Daseinsanalytik als auch die von der Metaphysik nicht bedachte abgründige Gabe des „Seyns“ in einem gemeinsamen Verhältnis zur „Verborgenheit“ erfahren werden, ohne den Unterschied zwischen der „Faktizität“ und der „Unableitbarkeit des Konkreten“ zu verwischen?

Vor dem Hintergrund der Heidegger-Negativfolie kann Leidlmair zunächst zeigen, daß das kognitivistische Paradigma „eine versteinerte Form des ‚In-der-Welt-seins‘“ ist (131) und die KI eine Verstellung der Verborgenheit bzw. „einen ganz bestimmten Endpunkt innerhalb der Geschichte der Metaphysik“ darstellt (138). Dies setzt voraus, daß die Gleichung Mensch = Maschine nicht vor dem Hintergrund des „klassischen“, sondern des „transklassischen“ Maschinenbegriffs verstanden wird. Letzteres meint die Möglichkeit, daß gewisse strukturelle Merkmale des menschlichen Geistes, die dem intelligenten Handeln zugrunde liegen, durch einen Algorithmus beschrieben und durch eine Maschine vollzogen werden. Solche verallgemeinerte formalisierte Daseinsform entspricht aber, so Leidlmair, dem Heideggerschen „Man“, d. h. sie verfestigt die metaphysische Blindheit für Verborgenheit, indem diese ‚per definitionem‘ im Algorithmus unberücksichtigt bleibt. Dieser stereotypen Verfestigung eines scheinbar weltoffenen Geistes gehört auch Hofstadters Erklärung des Bewußtseins (und des freien Willens) als eine „seltsame Schleife“, die insofern mit dem „hermeneutischen Zirkel“ vergleichbar ist, als dieser, wie Heidegger in „Sein und Zeit“ bemerkt, der Ontologie der Vorhandenheit entstammt. Der Traum einer rationalen Gesellschaft, präformiert in der Denkmaschine, gebiert, wie Goya sagte, Monster. Dieses Geschehen ist aber insofern ja-

nusköpfig, da wir es als eine extreme Form des Entzugs der Verborgenheit erfahren können. Die von der KI angestrebte Selbsterstellung des Menschen ist das photographische Negativ der Geschichtlichkeit des In-der-Welt-seins (208).

Im Schlußkapitel zieht Leidlmair ein kritisches Fazit gegenüber der Heideggerschen Negativfolie selbst, indem er in Heideggers Denken eine bestimmte von der neuzeitlichen Technik her verstandene Auffassung von Metaphysik erblickt. Die Parallelität dieser Auffassung von Technik und Metaphysik zu seinem Denken vor und nach der „Kehre“ soll dann darin bestehen, daß Heidegger an einem unlösbaren Zusammenhang von Sein und Dasein festhält, daß er also die Unabhängigkeit der Realität gegenüber dem Bewußtsein nicht anerkennt. Letzteres ist aber nicht nur ein Kernsatz der klassischen Erkenntnistheorie, sondern auch einer Ontik, die nicht notwendigerweise mechanistisch verstanden werden muß. Leidlmair hebt das Recht auf Autonomie dieser Ontik gegenüber ihrer Aufhebung in der Ontologie hervor. An dieser Stelle würde sich der Leser vermutlich ein weiteres Kapitel wünschen, in dem gezeigt würde, ob unter dieser realistischen Auslegung des Bezuges zwischen Mensch und Seiendem das Problem der KI sich anders stellt.

III.

Leidlmair hat in dieser Monographie klar herausgearbeitet, daß die Heideggersche Ontologie in ausgezeichneter Weise dazu dienen kann, die mechanistische Auffassung des Geistes des funktionalistischen Paradigmas von ihren metaphysikgeschichtlichen Wurzeln her zu verstehen, ja sie erst dadurch in aller Schärfe zum Phänomen werden zu lassen. In „Sein und Zeit“ bezeichnet Heidegger als „Skandal der Philosophie“, daß „Beweise“ für die „mögliche Unabhängigkeit des Realen ‚vom Bewußtsein‘“ *„immer wieder erwartet und versucht werden“*. Er schreibt ferner: „Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, vom Seinsverständnis, das heißt die Abhängigkeit der Realität, nicht des Realen, von der Sorge, sichert die weitere Analytik des Daseins vor einer unkritischen, aber immer wieder sich eindringenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität.“ (§ 43) Leidlmairs Argumentationschwäche liegt m. E. darin, daß er diesen Unterschied zwischen der Realität als Modus des Seinsverständnisses und dem Realen nicht beachtet. Die Loslösung des Seins vom Seinsver-

ständnis nach der „Kehre“, wie sie Heidegger z. B. in den „Beiträgen zur Philosophie“ (295 ff.) darstellt, bringt jenes „Ereignis“ deutlich(er) zum Ausdruck, das sowohl den Menschen in seiner „Ek-sistenz“ als auch alles nichtdaseinsmäßige Seiende freigibt. Die Gratuität dieses Gebens läßt sich nicht mehr fundamentalontologisch ‚begründen‘. Ob ein künstliches ‚intelligentes‘ Wesen dieses Geben wird jemals ‚wahrnehmen‘ können? Sicherlich nicht per Programm.

Die Gegenüberstellung Heidegger/KI sollte für beide Seiten fruchtbar gemacht werden. Dieses Ziel hat diese Monographie auch in bezug auf Heidegger insofern erreicht, als sie eine scheinbar fremde Fragestellung, die der KI, in das Herz Heideggerschen Denkens bringt und dieses so zu einer Reflexionsbewegung verhilft, wodurch seine gegenwärtige und künftige Relevanz unterstrichen wird. Ob der Rückblick auf Heideggers Deutung der Metaphysik von der KI her auf ein wirklich Ungedachtes in diesem Denken stößt oder nicht und ob die hier zugrunde liegende quasi-idealistische Interpretation der Heideggerschen Ontologie im Sinne einer Korrelation von Sein und Denken stichhaltig ist, ist insofern nicht nur philosophiehistorisch von Bedeutung, als die Infragestellung einer solchen Interpretation zur Weiterführung der hier begonnenen Auseinandersetzung dienen würde. Aber auch eine ‚schiefe‘ Interpretation – wovon die Philosophie eigentlich lebt, denn es gibt bekanntlich keine endgültig wahren Interpretationen – kann, wie in diesem Fall, zur Aufklärung verhelfen. Der Funktionalismus ist in der Tat eine Sackgasse, nicht zuletzt weil er das Seinsverständnis dingfest machen will. Ob der Konnektionismus (und der Konstruktivismus) neue Chancen (?) eröffnen, bleibt abzuwarten. Aber auch einer ‚geglückten‘ künstlichen Intelligenz dürfte die Seinsfrage nicht weniger rätselhaft vorkommen als uns. Leidlmairs Monographie spricht in pointierter und spannender Weise Schlüsselprobleme sowohl der Heidegger- als auch der KI-Forschung und ihrer Wechselwirkung an. Dies ist ein bleibendes Verdienst dieser Arbeit.

Rafael Capurro (Stuttgart)

Matthias Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, 197 S., ISBN 3-88479-533-3.

Wie schon die Arbeiten Emil Ketterings (Nähe. Das Denken Martin Heideggers [1987]) und Günther Figals (Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit [1988]) betrachtet auch das Buch von Matthias Jung die Mitte des Heideggerschen Denkens, die Seinsfrage, keinesfalls als erledigt. Mit seiner Studie ‚Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger‘ konzentriert sich der Vf. auf einen ihrer Aspekte und versucht sie damit nachvollziehbarer zu machen: Jung ist davon überzeugt, daß das Denken des Seins „nur vor dem Hintergrund des Glaubens an Gott seiner eigentlichen Sinnrichtung nach verstehbar“ (10) wird. Der von Heidegger zur Bestimmung des Verhältnisses von (christlichem) Glauben und Denken benutzte Begriff der ‚Todfeindschaft‘ (147) dient ihm dabei als eine Art Leitbegriff. Dem Vf. geht es nicht um theologische Nutzbarmachung der Philosophie Heideggers, sondern darum, zu zeigen, daß ihre schwierige Nähe zum christlichen Glauben gerade durch die tiefe Zäsur zustande kommt, die sie zwischen Glauben und Denken legt. Der Nachvollzug einer Entwicklung, die als Auseinandersetzung zwischen theologischen und philosophischen Motiven verstanden werden kann, läßt sich nach Jung jedoch nur für den frühen Heidegger bis zur Phase von ‚Sein und Zeit‘ bewerkstelligen.

Die Frage nach dem Sein stellt sich dem Theologiestudenten Heidegger erstmals im Raum katholisch-neuscholastisch geprägten Denkens. Der erste Teil der Studie Jungs arbeitet deshalb ausführlich den Bezug der philosophischen Anfänge Heideggers zu einer Tradition heraus, in der Seins- und Gottesfrage als zusammengehörig betrachtet werden (14). Durch seinen theologischen Lehrer Carl Braig wird er aber auch auf die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie aufmerksam, in die das neuscholastische Denken gerät. In wenigen Jahren vollzieht sich eine Abkehr vom ‚System des Katholizismus‘, primär aus erkenntnistheoretischen Gründen. Für das Verhältnis von Philosophie und Theologie folgt daraus Heideggers Forderung nach einer scharfen Unterscheidung beider, mit der Konsequenz eines methodischen A-Theismus der Philosophie. Vf. zeigt an den frühen Schriften, wie in Heideggers Aneignung

der neukantianischen und der phänomenologischen Transzendentalphilosophie die Seinsfrage – Erbe seiner neuscholastischen Herkunft – erhalten bleibt. Die methodische Distanz zur Theologie, die strikte Trennung von Christentum und Metaphysik, schließt ein Offenhalten metaphysischer Fragen nicht aus. Der sich dabei herauschälende Metaphysikbegriff erhält seine Gestalt in der Auseinandersetzung mit Aristoteles. Und dies wiederum geschieht vor dem Hintergrund der Beschäftigung Heideggers mit der urchristlichen Lebenserfahrung, insbesondere dem paulinischen Parusieverständnis. Formalisiert und universalisiert kann letzteres den Kontrast abgeben zum griechischen Verständnis der Temporalität, die in ihrem präsentisch verstandenen Anwesend-sein des Vorhandenen als Verengung bestimmbar wird.

Anhand der §§ 1–8 von ‚Sein und Zeit‘ verfolgt der zweite Teil die Weiterentwicklung der methodischen Trennung von Theologie und Philosophie. Gegenüber weltanschaulichen Bemühungen wird hier das Denken als *wissenschaftliche* Philosophie bestimmt. Gegenüber den übrigen Wissenschaften wird es auf eine grundlegendere Ebene gestellt, insofern Philosophie nach der Bedingung der Möglichkeit jeglichen Bezugs zu Seiendem fragt. Die Theologie wird bei dieser Verteilung den (ontischen) Wissenschaften zugeordnet: Eine Konkurrenz mit der (auf der ontologischen Ebene angesiedelten) Philosophie scheint damit ausgeschlossen. Grundlegende Schwierigkeiten ergeben sich jedoch dadurch, daß Fundamentalontologie als existentielle Analytik des Daseins verstanden wird, weshalb sie als im Lebensvollzug des Philosophen verwurzelt zu denken ist (87). Für Heidegger steht außerdem fest, daß die existentiell zu ergreifende Seinsmöglichkeit für den Philosophen nur das Fragen sein kann – welches mit dem Glauben unvereinbar ist. Das Entweder-Oder von Glauben und Denken, das sich zwangsläufig durch solche ontische Rückbindung des ontologischen Fragens ergibt, steht im Widerspruch zu der prima facie schieflich friedlichen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie in Heideggers Hauptwerk. Voraussetzung dafür, daß dieser Widerspruch erkennbar wird, ist Jungs Option für ein Verständnis von ‚Sein und Zeit‘ im Sinne transzendentalen Begründungsdenkens: Die Ontologie steht in einem „fundierenden Verhältnis zu den Einzelwissenschaften“ (91).

Im Mittelpunkt des dritten Teils steht die Interpretation des Vortrags ‚Phänomenologie und

Theologie‘ von 1927. Einerseits vermeidet Heidegger den Vergleich zwischen den *Lebensformen* Glauben und Denken, andererseits stellt er die Differenz zwischen Theologie als positiver Wissenschaft und Philosophie als Fundamentalontologie heraus. Die „massive Pointierung des Unterschieds“ (117) geht so weit, daß die Verschiedenheit als *absolut* bestimmt wird. Heidegger kommt hierbei sein vom reformatorischen Denken beeinflusstes Theologieverständnis entgegen. Das Positivum der positiven Wissenschaft Theologie ist deshalb die Christlichkeit, d. i. der Glaube als eine „Existenzweise, die ihre Möglichkeit einer Offenbarung verdanken soll“ (120). Ein daseinsanalytisch aufzeigbares ‚religiöses Apriori‘ im Sinne Rudolf Ottos ist dabei ausgeschlossen. Der Sinn und Zweck der Theologie ist einzig im Glauben zu suchen. Zwischen Theologie und Philosophie gibt es kein Kontinuum; es bleibt nur die Möglichkeit eines Sprunges (132). Der Glaube wird offenbarungstheologisch als eine Existenzmöglichkeit des menschlichen Daseins betrachtet, die er fundamentalontologisch gar nicht sein kann. Vf. kann zeigen, daß Heidegger um dieses Dilemma insofern gewußt hat, als er in ‚Phänomenologie und Theologie‘ das in seinem Hauptwerk entwickelte Verhältnis von universaler Ontologie und ontischen Wissenschaften entscheidend modifiziert: Das Begründungsd Denken von ‚Sein und Zeit‘ wird dadurch aufgegeben, daß der Ontologie gegenüber den positiven Wissenschaften nun nicht mehr eine *direktive*, sondern nur noch eine *korrektive* Funktion zugewiesen wird (144). Nur so ist es möglich, der Theologie einen Sonderstatus einzuräumen.

Der Wirkungsgeschichte der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, wie Heidegger sie vornimmt, widmet sich der letzte Teil der Studie am Beispiel der Theologie Bultmanns. Vf. spricht von theologischer *Nutzbar-machung*, insofern es Bultmann letztlich nicht um ein Gespräch zwischen Heideggers Philosophie auf der einen Seite und der theologischen Selbstreflexion des Glaubens auf der anderen Seite, sondern um Anwendung der fundamentalontologischen Begrifflichkeit auf die Theologie geht. Die Übernahme des zweigliedrigen Wissenschaftsbegriffs von ‚Sein und Zeit‘, die Unterscheidung der ontologischen von den ontischen Wissenschaften, soll die Wissenschaftlichkeit der Theologie garantieren. Bultmann tut dies jedoch aus der Perspektive des ihm vertrauten Vortrags ‚Phänomenologie und Theologie‘, demnach im Rahmen der abgeschwächten Begründungsthese,

und übernimmt damit das in Heideggers Konzeption aufgezeigte Dilemma.

Wer sich einen Einblick in die Genese von ‚Sein und Zeit‘ verschaffen will, findet in Jungs präziser und unabhängiger Vorgehensweise eine große Hilfe. Daß der Vf. nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch auf hohem Niveau ansetzt, verbunden damit, daß er auf jede Form von Apologetik verzichtet, macht die Stärke seiner Arbeit aus. Im Streit um Heideggers Philosophie wird sie nicht schnell einer Fraktion zugeschlagen werden können – um ungehört zu bleiben. Der philosophischen Diskussion ist es nun aufgegeben, sich verstärkt mit der Beziehung zwischen Heideggers Seinsbegriff und der paulinischen Parusieerwartung zu beschäftigen. Die Theologie beider Konfessionen wird mit dieser Schrift vor die Aufgabe gestellt, ihre jahrzehntelange Anverwandlung Heideggerscher Philosophie neu zu überdenken.

Karl Werner Wilhelm (Bad Nauheim)

Gerhard Funke, *Zur Signatur der Gegenwart (= Conscientia – Studien zur Bewußtseinsphilosophie Bd. 15)*, Bouvier, Bonn 1990, 561 S., ISBN 3-416-02035-9.

Unter dem Titel „Zur Signatur der Gegenwart“ hat der emeritierte Mainzer Philosoph Gerhard Funke eine Reihe von Untersuchungen, die er in den drei letzten Jahrzehnten an verschiedenen Stellen veröffentlichte, zu einem gut lesbaren Buch zusammengefaßt.

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit den Fragen nach philosophischer Bildung, philosophischem Verstehen und philosophischer Wissenschaft. Im zweiten Teil setzt sich der Autor mit dem Themenkomplex von Belehren und Erziehen kritisch auseinander. Der dritte Teil des Buches geht auf Fragen nach dem Zusammenhang von Recht, Gesetz und Gesellschaft ein. Den Abschluß bildet eine Studie über die „Geschichtsvergessenheit in unserer Zeit“.

Vom Tod des Subjekts und vom Ende der Moderne war in den vergangenen Jahren häufig die Rede. Funke stellt klar heraus, dem Historiker komme es „auf die subjektive Aufnahme der objektiven und objektivierten deponierten Bedeutungen, auf die Wiedergewinnung des historisch in Sinngebilden thesaurierten Sinnes, auf die Erweckung des inkorporierten lebendigen Geistes aus dem toten Buchstaben an“ (10). Eine Analyse der Signatur der Gegenwart habe „es

mit geschichtlich in Begebnisse und Handlungen eingesenktem Geist zu tun“ (ebd.).

Funke erinnert an Hans Freyer, der in seiner „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ (1956) die vier maßgeblichen Trends unserer Zeit gerichtet sieht auf die „Machbarkeit der Sachen“, die „Organisierbarkeit der Arbeit“, die „Zivilisierbarkeit des Menschen“ und die „Vollendbarkeit der Geschichte“. Der Kultur- und Geschichtssoziologe Freyer spricht sich für den „Ernst des Fortschritts“ aus, der ohne Wissenschaft nicht möglich ist, und er wendet sich gegen die fragwürdigen Dogmen der „Um-und-Um-Entscheider“ in der neuesten Zeit. Die Kategorie der Entscheidung ist nach Funkes Überzeugung in unserer Zeit in das Zentrum der Betrachtungen gerückt, in denen es um letzte Begründung geht. Die einem jeden zugebilligte Entscheidungsfreiheit bringt es allerdings mit sich, daß das Credo des einzelnen oder von Gruppen oft hochstilisiert wird und sich dann als „verkappte Religion“ oder Weltanschauung darbietet. Die Verfechter einer Position, die gegen die kontrollierende Wissenschaft einen Teilaspekt der menschlichen Lebenswelt zur allgemeinen Weltanschauung erklärt, wähen sich in unserem Jahrhundert allzuoft im Besitze absoluter Wahrheit und stärken ihre Autorität nicht zuletzt dadurch, daß sie jegliche Diskussion ihrer Thesen ablehnen und alle Versuche der Argumentation von Andersdenkenden mit dem Mittel der Diffamierung erstickten. Abweichler werden in manchen Ländern nicht nur diffamiert und eingesperrt, sie werden auch physisch vernichtet. Die „doktrinaire Verallgemeinerung einer bestenfalls in einem bestimmten Zusammenhang gerade noch entfernt rational haltbaren Kernwahrheit“ (21) ist Funke zufolge das Charakteristikum vieler „verkappter Religionen“ unserer Zeit. Die „verkappten Religionen“ zu entlarven, erscheint Funke nur möglich, „wenn wir uns nicht scheuen, uns selbst und nicht nur andere in Frage zu stellen“ (ebd.).

„Zur Signatur der Gegenwart“ steht im Zusammenhang der philosophischen Tradition der Aufklärung. Funke ruft zur Aufdeckung des Verborgenen auf. Er versagt sich aber die „große Schlüsselattitüde“, etwas in Bewegung zu setzen oder zu eröffnen. Angesichts der Schnelligkeit, mit welcher sich der Standpunktwechsel heutzutage vollzieht, ist Funke zufolge in der Diskussion über die Grundlagenverhältnisse unserer Lebenswelt auf Sachlichkeit im Erkennen und auf Sicherheit in der Begründung zu dringen. Die Frage nach der Verantwortung nimmt in

Funkes Denken den höchsten Rang ein. Der Autor betont, nach dem sukzessiven Abbau der primären und sekundären Steuerungssysteme, die lange Zeit von den Menschen naiv adoptiert oder konventionell beibehalten wurden, komme es heute mehr als je zuvor darauf an, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit unter den Menschen auszubilden. Handeln müsse verantwortlich gebunden sein an Grundsätze, die auf Grundwerten beruhen.

Funke knüpft an Kants Voraussetzung an, daß der Mensch das Wesen sei, welches das Vermögen habe, „selbst willkürliche Zwecke zu setzen“ (Kant, AA. V, 431). Er nimmt die Ausdrücke „Handeln“ und „Verantwortung“ ernst. Eine „Handlung“ ist für ihn „weder ein mechanischer noch ein organisch ablaufender Prozeß. Sie ist initiiert, d. h. in ihr ist eine ‚Idee‘ für das Wirklichwerden bestimmend . . . , und die Durchsetzung der vorgestellten Idee erfolgt in der Bestimmung des Willens, für die ‚Verantwortung‘ besteht“ (511).

Funke legt dar, Wissenschaft könnte die Kontroverse zwischen Individual- und Kollektivwerten nicht beenden. Wissenschaft könne uns zu einer klaren Erkenntnis der Wert- und Wirklichkeitszusammenhänge verhelfen, sie könne uns auch bei unseren Bestrebungen unterstützen, die Mittel zur Verwirklichung gewählter Bezugssysteme zu entdecken. Die Wahl zwischen bestimmten Voraussetzungen und den dazugehörigen Konsequenzen verbleibe aber beim Menschen als Gesetzgeber. Funke nimmt den einzelnen in die Pflicht. Mit Nachdruck fordert er, daß auf die „allgemeine Freiheit“ der Selbstbestimmung zurückgegangen werde.

Besondere Wichtigkeit mißt der Autor der Frage nach der Geschichte bei. Er hebt hervor, die Geschichte kenne keine ewigen Gesetze, keine notwendigen Festlegungen; Geschichte sei das Feld der Entscheidungen. Unsere Einstellung zur Geschichte berge allemal eine Entscheidung, die sich in unserem konkreten Handeln spiegele. Die These, daß die Verwirklichung der allgemeinen Vernunft unsere vornehmste Aufgabe sei, findet Funke zufolge im Gegenwartsbewußtsein weniger Beachtung als die Anstellung eines Vorteil-Nachteil-Kalküls. Der 1796 von Kant diagnostizierte „neuerdings erhobene *vornehme* Ton in der Philosophie“ ist nach Funkes Überzeugung am Ende des 20. Jahrhunderts „einem ‚neuerdings erhobenen *apokalyptischen* Ton in der Philosophie‘ gewichen“ (534f.). Man wird Funkes Darlegungen freilich nicht des apokalyptischen Tons bezichtigen können.

Mit dem oben angezeigten Buch hat Gerhard Funke ein an Erkenntnissen und Einsichten reiches Buch vorgelegt, dessen Thesen und Argumente den Leser nachdenklich stimmen. Das Buch ist nicht aus einem Guß entstanden. Die Verbindung zunächst selbständiger Teile zu einem Ganzen ist von der Sache her gerechtfertigt. Jeder Beitrag kann nach wie vor auch für sich gelesen werden. Querverweise sowie ein Personen- und Sachregister hat der Autor seinem Buch nicht beigegeben. Dieser kleine Mangel vermag indessen nicht den Wert des vorliegenden Buches zu mindern. „Zur Signatur der Gegenwart“ bietet mannigfache Ansätze zur Deutung unserer Zeit – dieses Buch enthält auch Ansätze zur praktischen Bewältigung einiger Probleme der Gegenwart.

Wolfgang Farr (Mantol)

Mario Ruggenini, *I fenomeni e le parole, Marietti, Genova 1992, 249 S., ISBN 88-211-8675-X.*

Daß die philosophische Hermeneutik auf immer neue Gebiete und thematische Konstellationen angewiesen ist, zeigen zahlreiche Arbeiten aus jüngster Zeit; muß sie doch jenem Anspruch der stetigen Wiederanpassung gerecht werden, von dem Gadamer in seinen letzten Schriften spricht. Dieser Anspruch führt Mario Ruggenini, Professor für „Philosophische Hermeneutik“ an der Universität Venedig, zur Wiederaneignung einer Stelle in Platos „Symposion“, an der indirekt der Philosoph – als Sachwalter des Eros – als „Hermeneut“ (*hermeneuon*) bestimmt wird: Er spielt die Rolle des *Dolmetschers zwischen Gott und Mensch*, eines wie der Eros vermittelnden Daimon, weil er „in der Mitte zwischen Weisheit und Unwissenheit steht“ (vgl. *Symposion*, 202 a–203 a). Durch diese Zwischenstellung ist dem Philosophen eine Doppelaufgabe zugewiesen: einerseits die der Interpretation von Botschaften, die die Götter den Menschen mitteilen, andererseits die der Interpretation jenes menschlichen Denkens, das sich auf eine überirdische Weisheit richtet. So muß die Philosophie nach Ruggenini zur Interpretation werden, zur hermeneutischen Entfaltung des Bezugs zwischen der Endlichkeit des Menschen und der Wahrheit des Seins.

Aus der Anerkennung dieser „hermeneutischen Notwendigkeit“ ergibt sich für den Verfasser eine Argumentationslinie, die ihn veranlaßt, die philosophische Rede innerhalb der

Grenzen der menschlichen Endlichkeit aufzuziehen und zu untersuchen, ohne jedoch den unendlichen Horizont der letzten Transzendenz zu vernachlässigen. Das Buch, das schon in seinem Untertitel „Die endliche Wahrheit der Hermeneutik“ den Hinweis auf den Bereich der existentiellen und endlichen Faktizität enthält, bringt das Problem der hermeneutischen „Methode“ so in Ansatz, daß sie sich als ein „Phänomen“ der Erfahrung erweist. Die zentralen Begriffe dieser fragenden Besinnung, die Originalität beanspruchen dürfen, sind nach Auffassung des Rezensenten die der „hermeneutischen Erfahrung“ und der „hermeneutischen Differenz“. Die beiden Gedanken bieten sich zum Verständnis des Ruggenini'schen Entwurfs als Leitfäden an. Eine hermeneutische Erfahrung machen, das bedeutet sowohl, sich zu den Ereignissen und zur Welt bzw. zum Sein in ein Verhältnis der Interpretation stellen (der gegenüber die beim urteilenden Behaupten eingenommene Einstellung etwas Nachträgliches ist), als auch, die inneren Möglichkeiten des hermeneutischen Verfahrens erproben. In diesem Sinne „faßt die hermeneutische Erfahrung des Seins [...] die Endlichkeit nicht als Grenze auf, die uns von der Wahrheit trennt, [...] sondern als die Bindung unserer Zugehörigkeit zur Differenz, zum Ereignis des zur Sprache kommenden Seins“ (54). Wenn das Sein „sich ausspricht“, so bedeutet das, daß wir gerade dank unserer wesenhaften Endlichkeit die Dinge benennen bzw. „ihnen in der Sprache begegnen“ können. Indem die Sprache die Begegnung zwischen Mensch und Welt ermöglicht, bringt sie einen Prozeß der hermeneutischen Einübung in Gang, aber darüber hinaus weckt sie unser „hermeneutisches Vermögen der Unterscheidung des Wahren vom Falschen“ und „fordert es heraus“. So bildet der Wahrheitsbezug das Grundmotiv für den Ansatz dieses Buches.

In ihm geht es aber auch darum, daß die Sprache das Maß des Unterschiedes ist, nämlich desjenigen „Zwischen“, das Mensch und Dinge verbindet. Dank dieses Unterschiedes kann der Mensch die Dinge ebenso gewinnen wie verlieren, sie in ihrem Wesen bzw. in ihrer Wahrheit verfehlen. Deshalb darf man sagen, daß es – obwohl dies ein Wagnis ist – gilt, in der Differenz, d. h. in der Sprache zu bleiben; denn nur indem man sich in der Möglichkeit des Irrtums aufhält, kann man den Weg zur Wahrheit finden. Nach Ruggenini bildet dieser – zugleich ontologische und philosophische – Spielraum des Wagnisses, der Ungewißheit und Differenz die einzig mög-

liche Dimension für das Menschsein: „Es ist für uns notwendig, im Diskurs zu bleiben und das Gespräch fortzusetzen, nicht um die totale Wahrheit zu gewinnen, sondern um die Suche weiterzutreiben, die uns zugewiesen ist durch die endliche Wahrheit, die uns existieren läßt.“ (54) Mit dem einprägsamen Ausdruck „Im-Diskurs-bleiben“ meint Ruggenini das Sich-verantworten des Sprechenden gegenüber dem Anderen – und sein Antworten auf den Anderen, der darum in seinem Wesen durch die Sprache erfahren wird („die Zugehörigkeit zur Sprache vollzieht sich als Erfahrung des Anderen“). Im-Diskurs-bleiben bedeutet: der sprachlichen Grundlage unserer Existenz verhaftet bleiben, aber zugleich diese Grundlage immer wieder in Frage stellen, indem wir damit uns selbst als dialogische Wesen auf die Probe stellen. Im-Diskurs-bleiben besagt: die Wege einer unendlichen und – ohne Widerspruch dazu – endlichen Hermeneutik erforschen: unendlich, unbegrenzt, weil sie sich immer in eine Zone außerhalb der Grenzen der Wahrheit vorschiebt; endlich, weil sie an die Dimension des Menschseins gebunden bleibt. So bestimmt sich der Raum der Hermeneutik durch die ethische Verantwortung des Menschen, der die Sprache im Gespräch mit den Anderen gebraucht. Wenn Ruggenini schreibt, daß „der existentielle Ort des Menschen die Interpretation ist“ (69), dann meint er damit nicht nur die Notwendigkeit der – auf Texte, auf philosophische Gedanken oder auf Handlungen bezogenen – Auslegung, sondern auch die des ethischen Strebens, die Andersheit zu verstehen.

Auf diese Weise kommt es zu einer Untersuchung der Sprache in ihren existentiellen Verzweigungen, in ihrer lebendigen dialogischen, kommunikativen und hermeneutischen Struktur. Ruggenini betont zwar den Aspekt der Rätselhaftigkeit und Unsagbarkeit der Wahrheit, worin sich die Unreduzierbarkeit des Anderen auf die Identität des Subjekts meldet, aber als Rätsel und als „spezifische Differenz des Menschen“ ist die Sprache selbst Andersheit, die den Menschen zu seiner hermeneutischen Aufgabe aufruft. Als Rätsel und Offenheit zwingt uns die Sprache, im Diskurs zu bleiben, weil „niemand autonom existiert“ und jeder nur im Bezug auf die Andersheit existieren kann: Es ist „der Aufruf zur Existenz, der den Menschen mit den Anderen sprechen läßt“ (243). Hier knüpft Ruggenini an das Heideggersche Konzept des Miteinanderseins an. Indem er die existential-hermeneutische Wende der Phänomenologie bei Heidegger nachvollzieht, verbindet er Husserls Auffassung

des Menschen als eines intersubjektiven Wesens mit der hermeneutischen Aufgabe des Verständnisses der Andersheit, ohne diese aber ihres Eigenheits- und Differenzraumes zu berauben.

Gadammers großes Thema des Gesprächs wird wiederaufgenommen und ausgearbeitet in der Bahn der Heideggerschen Erfahrung des dichterischen Worts, das rätselhaft bleibt und zugleich die dialogische Erschließung erlaubt. Diese Doppelseitigkeit bezeichnet der Verfasser als „das plurale Zusammentreffen der Menschen in der von ihnen gemeinsam zur Sprache gebrachten Welt“ (244). So erfüllt sich die „hermeneutische Aufgabe“ der Philosophie dadurch, daß man in den Diskurs eintritt und darin bleibt, indem sich das Subjekt mit derjenigen Andersheit auseinandersetzt, die uns zugleich im Dialog vereint und voneinander unterscheidet. Die Frage nach der Andersheit bestimmt letztlich – als ethische, sprachliche und hermeneutische Problemstellung – den Tenor des Buchs: Da die Wahrheit der Rede, solange wir im Diskurs bleiben, immer endlich ist, geht unsere Frage nach der Wahrheit von der Endlichkeit des Anderen aus, und wir vollziehen stets ein Interpretieren, das zugleich individuell und transsubjektiv ist. Durch dieses Geschehen aber wird augenscheinlich sowohl der subjektive Eigenraum, der nicht einfach aufgehoben wird, gewahrt und geschützt als auch der unreduzierbare Bereich der Andersheit. Der Dialog bringt uns den Anderen nahe, aber zugleich läßt er uns bei der Einsamkeit unseres Selbst verweilen. So impliziert die hermeneutische Differenz auch eine Dimension der Unsagbarkeit, was besagt: der metaphorischen Ausdrückbarkeit, sofern die Metapher ein Mehr an Sinn aufzeigt, das sich auf andere Weise nicht verstehen läßt. In diesem Sinne kann Ruggenini abschließend eindrucksvoll formulieren: „Man kann also gerade in dieser Einsamkeit spüren, daß man im Gespräch bleibt, weil jeder immer auch von etwas anderem spricht, das jenseits dessen liegt, was seine Worte uns jeweils unmittelbar mitzuteilen scheinen. Eben dies ist das, was uns umschlingt: jenes Andere, ungreifbar Ungedachte, das sich sagen läßt und doch immer noch zu sagen bleibt, weil es – jenseits dessen, was wir zu verstehen glauben – noch zu denken bleibt.“ (248)

Renato Cristin (Triest)

Günther Pöltner, Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie (= Urban-Taschenbücher Bd. 449), Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 236 S., ISBN 3-17-012203-7.

Es hat immer wieder Versuche gegeben, eine Einzelwissenschaft in den Rang einer Fundamentalwissenschaft zu erheben. „Was der Physik der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts nicht gelungen ist, das nachzuholen schickt sich die Biologie unserer Tage an: die Philosophie zu beerben.“ (1) Das Buch versucht nicht, dies zu verhindern – es sei denn indirekt, indem es nämlich zeigt, daß die Beerbung nicht aus prinzipieller Stärke der Biologie, höchstens aus faktischer Schwäche der Philosophie denkbar wäre.

Wenngleich nicht direkt eine allgemeine Bewußtseinsänderung auf dem Wege über eine neue studentische oder Kulturrevolution wie weiland die Kritische Theorie herbeizuführen, so ist die Evolutionäre Erkenntnistheorie (EE) doch dabei, über Kulturredaktionen in Rundfunkanstalten, weltanschaulich orientierte Unterrichtsstunden in höheren Schulen und ähnliche Kanäle, immer mehr Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Über ihre Anfänge, die man mit einem Aufsatz Konrad Lorenz' über Kants Lehre vom Apriorischen unter stammesgeschichtlichem Aspekt datieren kann (vgl. 16), ist sie längst hinausgewachsen. Und auch wenn ihr Schwerpunkt nach wie vor in Österreich liegen dürfte, wohin K. Lorenz sich zuletzt zurückzog, nicht ohne einen einflußreichen Kreis von Schülern um sich zu scharen, so wird sie auch in der Bundesrepublik eifrig betrieben und diskutiert.

Von all dem kann man sich ein genaues Bild verschaffen im reich dokumentierten Buch des Wiener Philosophen Pöltner, das allerdings nicht geschichtlich, sondern (auch in seinem expositoryischen Teil über die Grundlegung der evolutionären Erkenntnistheorie bei K. Lorenz, R. Riedls Biologie der Erkenntnis und G. Vollmers Programm einer evolutionären Erkenntnistheorie) streng systematisch angelegt ist. Der expositoryische Teil (auf ähnliche Tendenzen in den USA wird nicht eingegangen) nimmt rund ein Viertel des Buches ein. Der Rest, in dem allerdings auch auf andere Verfechter ebenso wie auf Widersacher der EE eingegangen wird, ist der kritischen Auseinandersetzung gewidmet. Diese wird strukturiert durch die jeweils unterschiedlichen Erkenntnisansprüche der drei Hauptinstanzen von Lebenswelt, Philosophie und Fachwissenschaften. Das Erfahrungswissen der Lebens-

welt, die sich mit der Alltagserfahrung nicht deckt, „speist sich aus vielen Quellen, teils aus den tradierten Erfahrungen der Vorfahren, teils aus persönlichen Erfahrungen, es ist durchsetzt von Wissensgut vergangener Zeiten, von religiösen und künstlerischen Einsichten ebenso wie von herabgesunkenen Philosophemen, wie auch von den Resultaten der Wissenschaft meist in Form ihrer popularwissenschaftlichen Aufarbeitung“ (187). Schon daraus geht für Pöltner hervor, daß der Erklärungsanspruch der EE nicht aufrechtzuerhalten ist, da deren hauptsächliches Explanandum, „die mesokosmische Erkenntnis, von allem Anfang an unzureichend bestimmt“ ist. „Der sog. Mesokosmos ist die scientistische Interpretation der Lebenswelt, in der all diejenigen Dimensionen zum Verschwinden gebracht sind, die sich einer adaptionistischen Erklärung entziehen.“ (Ebd.; s. auch 109ff.) Versteht man unter Philosophie mit Pöltner „weder eine unausgereifte Fachwissenschaft noch deren Verlängerung, weder deren Platzhalterin noch deren nachträgliche Synthese“ (193), sondern nicht zuletzt eine Reflexion auf die Lebenswelt, wenn deren Erkenntnisleistungen nämlich aus welchen Gründen auch immer fragwürdig geworden sind, so kann man einsehen, warum Pöltner am schärfsten mit den explizit eingestandenen philosophischen Ansprüchen der EE ins Gericht geht. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das 9. und letzte Kap. des Buches („Evolutionäre Erkenntnistheorie und Philosophie des Erkennens“) – nach dem 7. („Die biologische Erklärung des Apriori“) das längste des Buches.

Ungeachtet seiner methodischen Strenge sowie dem nüchternen Glanz seiner Sprache hat man gelegentlich den Eindruck, der Vf. hat Mühe, sich seinerseits polemischer Schärfe zu enthalten. Ein noch mildes Beispiel: „Daß Zwecke aus der Zukunft wirken, ist nicht, wie Riedl meint, eine Anschauung, die ‚uns lenkt‘ (...), sondern bloß seine eigene Vorstellung von Zweck.“ (192) (Man fühlt sich erinnert an manche Verballhornung der philosophischen Tradition, so als W. Stegmüller [Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, 518 ff.] allen Ernstes dem klassischen Teleologiedanken ebenfalls die absurde Vorstellung unterstellte, daß ein Wirken aus der Zukunft heraus möglich sei.) Noch ein, diesmal etwas schärferes Beispiel: „Im Gegensatz zum philosophischen Vulgarverständnis bilden die transzendentalen Ermöglichungsgründe des Erscheinens nicht eine zweite Gegenstandsschicht hinter den ermöglichten Gegenständen. Wenn Riedl unter die ‚Konsequenz

menschlichen Unsinn die Irreführungen der Metaphysik‘ rechnet und meint, sie befasse sich mit ‚dem, das jenseits der psycho-physischen Welt gelegen wäre‘, und sie sei die ‚Wissenschaft von dem, was man nicht wissen kann‘ (...), so ist das nicht der Unsinn der Philosophie, sondern dieser Vorstellung von ihr. Wäre es nicht günstiger, sich lieber einmal auf eine einzige philosophische Frage ernsthaft einzulassen, statt beiläufig über Philosophie zu reden?“ (Anm. 241).

Wer Gelegenheit hat, die Verzerrungen mitanzusehen, denen philosophische Theorien durch beiläufige Anspielungen, oder aber durchaus auch durch ausführliche Darstellungen, oft unterzogen werden, kann solchen Ausfällen nicht völlig verständnislos gegenüberstehen. Wenn selbst in philosophischen Werken etwa die Aristotelisch-metaphysische Deutung des Wesens der Dinge im Sinne eines sich hinter lauter Akzidenzien versteckenden unberührten Kerns immer wieder mißverstanden sieht, kann sich andererseits über manche Extrapolationen von Einzelwissenschaftlern nicht übermäßig wundern.

Außer in Österreich sind heutzutage scientistische Strömungen dieser Art, wie gesagt, vornehmlich in den USA festzustellen. Interessanterweise gehen die philosophisch anspruchsvollsten unter ihnen schließlich auf die Impulse des Wiener Kreises zurück. Bei allen Wandlungen wirken sich diese Impulse noch heute zumal in der naturalisierten Erkenntnistheorie eines Quine u. a. aus. Aber so, wie dasjenige, was in Wien seinerzeit als logischer Positivismus anfang, im großen und ganzen schließlich zu einer Rehabilitation der Metaphysik geführt hat, so haben selbst Autoren wie Putnam, der wie Quine von Carnap selber von Reichenbach ausging, inzwischen anscheinend sich von ihren naturalistischen Anfängen vollständig gelöst (s. z. B. M. Nussbaum u. H. Putnam, *Changing Aristotle's Mind*, in: M. Nussbaum und A. Rorty [Hg.], *Essays on Aristotle's de Anima* [Oxford 1992]). Pöltners Buch könnte wesentliche Impulse im deutschsprachigen Raum in einer ähnlichen Richtung geben. Trotz und wegen der Schärfe der Auseinandersetzung legt man das Buch aus der Hand, bereichert nicht nur durch gewissenhafte Information, sondern auch durch ein wacheres methodisches Bewußtsein, und zwar auf eine Weise, die Fachphilosophen (sit venia verbo) nicht weniger zugute kommen kann als Fachwissenschaftlern.

Fernando Inciarte (Münster)

Doris Bachmann-Medick, Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik im 18. Jahrhundert, Metzler, Stuttgart 1989, XIII u. 312 S., ISBN 3-476-00673-5.

Der Versuch einer „längst fälligen Rehabilitation der Popularphilosophie“ (21), wie ihn Doris Bachmann-Medick auf weiten Strecken ihres Buches unternimmt, ist – ohne daß er zu einer unkritischen Beschreibung würde – ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Gerade im Zusammenhang mit der derzeitigen Konjunktur anthropologischer Fragestellungen kann die Popularphilosophie in besonderem Maße Interesse für sich beanspruchen. Popularphilosophie ist in der Philosophiegeschichte neben den großen Systemen eher vernachlässigt und – wie alle erfahrungsgebundene Weisheitslehre – häufig auch wegen ihrer Nähe zur Literatur, zur Essaisistik und zum Aphorismus historisch bei weitem unterbewertet. Diese interdisziplinäre bzw. die Disziplinen ignorierende Anlage der Popularphilosophie zeichnet sie insbesondere in der Moraldebatte aus. Dabei sollte allerdings nicht vergessen werden, daß nicht nur die Popularphilosophen – wie es bei Bachmann-Medick scheint –, sondern in viel weiterem Sinne auch die literaturtheoretischen, psychologischen, die ästhetischen, medizinischen, auch politischen und juristischen Diskussionen im 18. Jahrhundert sich nicht an einen Kanon wissenschaftlicher Disziplinen halten, wie er im 19. Jahrhundert sich herausbildete und im 20. Jahrhundert selbstverständlich ist. Gerade auch die französische Tradition – die bei Bachmann-Medick leider zu kurz kommt – mit ihrer philosophischen Literatur der „Moralistes“ findet ihre Fortsetzung im 18. Jahrhundert bei den berühmten „Philosophes“ – nicht mit deutschen Schulphilosophen zu verwechseln –, die einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auch auf die deutsche Szene haben.

Neben der Philosophie sind die Erfahrungsseelenkunde und die empirische Psychologie wichtige und unverzichtbare Grundlagen popularphilosophischen Denkens. Daß gerade diese Disziplin wiederum in engem Zusammenhang mit literarischen Entwicklungen, insbesondere der Autobiographie und des Romans gesehen werden muß, wäre unter Umständen einer etwas ausführlicheren Erwähnung wert gewesen.

Besonders aufschlußreich sind die Ausführungen zum ästhetischen Ordnungsbegriff und seiner Entwicklung in der Diskussion einer popularphilosophischen Handlungstheorie. Die

Überschneidungen von Rhetorik, Schauspiel, Ästhetik, Psychologie und auch Medizin machen das Anliegen der Popularphilosophie deutlich, den Menschen als ganzen zu thematisieren. Insbesondere die betonte Bedeutung des Dialogs bzw. Gesprächs als Leitfigur sozialen Zusammenlebens ist interessant herausgearbeitet, ohne daß eine Verwechslung zwischen popularphilosophischer Theorie und historischer Praxis nahegelegt würde.

Ganz besonders anregend sind außer den umfang- und materialreichen Einzeluntersuchungen zu Christian Garve und Johann Jakob Engel die ausführliche Darstellung und Diskussion des Sympathiebegriffs und seiner Bedeutung für die Verknüpfung von Handlungstheorie und Ästhetik bei David Hume und Adam Smith. Obwohl die Verfasserin das Konzept Smith' zu favorisieren scheint, sind die Reflexionen Humes auf eine nach ästhetischen Kriterien von Ordnung, Natürlichkeit und „pleasure“ organisierte Moral besonders überzeugend, nicht zuletzt deshalb, weil hier der Versuch gemacht wird, einen *hedonistischen* Ansatz von Individualethik mit sozialen Kriterien zu verbinden. Womöglich wäre hier – mehr noch als bei den deutschen Popularphilosophen – an eine fruchtbare Kontrastierung mit Kant zu denken; insbesondere auch nachdem Kant neuerdings selbst einer Lektüre unterzogen wurde, die Ästhetik und Moral dort in einen engeren Zusammenhang stellt.¹

In ihrem Postskriptum unternimmt die Autorin noch eine kritische Prüfung des als Leitbegriff verwendeten Terminus „Sympathie“, die nach der normierend-ausgrenzenden Funktion einer solchen Kategorie fragt. Nicht zu Unrecht wird darauf hingewiesen, daß der Begriff der Sympathie sich am Paradigma des „Gleichen“ orientiert und Fremdes ausschließt. Dies gilt nun nicht nur für eine ethnologische Respektive, die Fremdheit zwischen verschiedenen Kulturen thematisiert, sondern auch für den Umgang des Subjekts mit sich selbst. Inwiefern gerade diese Ausgrenzung des Fremden im Selbst, der „Nachtseite“ des Ich, den Popularphilosophen den Vorwurf der Oberflächlichkeit eingetragen hat, wäre eine Frage, die sich im Anschluß an die Lektüre des Buches noch stellen ließe.²

¹ M. Seel, Eine Ästhetik der Natur (Frankfurt a. M. 1991).

² Obwohl der Titel des Buches wohl nicht ungewollt Assoziationen zu Foucaults „Ordnung der Dinge“ hervorruft, ist die kritische Wertung ei-

Abwechselnd zwischen genauer Interpretation, wichtigen ausführlichen Zitaten und einer hilfreich klärenden Strukturierung des sehr umfangreichen und nicht immer übersichtlichen Materials bleibt nicht nur ein umfassender Eindruck der Bedeutung der Populärphilosophen in Deutschland, sondern auch der ihrer Einbindung in den internationalen, insbesondere deutsch-englischen Diskussionsraum. Populärphilosophie als minderwertige Pseudophilosophie und als Randphänomen von Philosophiegeschichte und Literatur zu vernachlässigen, ist nach der Lektüre von Bachmann-Medicks „Die Ästhetische Ordnung des Handelns“ nicht mehr möglich.

Dorothee Kimmich (Freiburg i. Br.)

Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink, München 1989, 191 S., ISBN 3-7705-2560-4 (= B).

Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Reinbek 1989, 190 S., ISBN 3-499-55504-2 (= N).

Habermas hat 1986 von der „peinigenden Leere“ gesprochen, die die „soziologische Aufklärung eines Max Weber“ hinterlassen habe, weil sie dem Modell des Staates die religionsphilosophische und der gesellschaftlichen Entwicklung die geschichtsphilosophische Weihe genommen habe. Als Reaktion darauf sei von den „Jungkonservativen“ – genannt sind Carl Schmitt, Heidegger, Bann und Jünger – der Versuch unternommen worden, „die Substanz und das Geheimnis der verwitterten Souveränität“ zu erneuern – „und sei's durch den Akt einer unerhörten Exaltation“ (Eine Art Schadensabwicklung [Frankfurt a. M. 1987] 109).

Niethammer und Bolz nehmen unabhängig von Habermas – letzterer gar strikt gegen ihn – eben diese Webersche Diagnose von der „Entzauberung“ der Welt zum Ausgangspunkt ihrer Argumentation (B 40, N 49). Beiden ist die darin verstrickte These von der unwiderruflichen Erstarrung der Geschichte, dem „Posthistoire“ suspekt: B. will sich nicht in jenem „neuen Biedermeier“ einrichten, „das man Posthistoire nennt“, widerspricht (mit Nietzsche) jenem „Letzten Menschen“, der „den Pfeil seiner Sehnsucht nicht mehr über den Menschen hinauswirft, sondern sich behaglich (...) in der Welt einrichtet“ (B 167); N. sieht im „Posthistoire

(...) eine eher blendende als erhellende Zeitdiagnose“, die auf der „erstarrte(n) Phantasie eines zwar sinnlosen, aber unendlich weitergehenden Geschehens“ beruht (N 164 f.).

Nach B. ist der Ausbruch aus dem „ehernen Gehäuse“ der Moderne geleitet von der „Magie des Extrems“ (Nietzsche, zit. B 74); er folgt darin implizit seinem Lehrer Taubes: „Es geht um eine Einübung in apokalyptischen Kategorien zum analytischen Verständnis der Gegenwart.“ (Geschichtsphilosophie und Historik, in: R. Koselleck u. W.-D. Stempel [Hg.], *Geschichte – Ereignis und Erzählung* [München 1973] 498)

N. geht aus von der „Frage, (...) ob das ehernen Gehäuse der Rationalisierung oder der katastrophische „Fortgang“ der Geschichte noch unterbrochen werden könne und welche Alternativen ihnen entgegenzustellen seien“ (N 49, vgl. 18 ff., 31, 34, 40).

Im Unterschied zu Habermas ordnen beide Autoren diese Reaktionen auf den Teloschwund der Moderne nicht direkt der „jungkonservativen“ Richtung zu (vgl. N 37). Sein Autoren-Kanon (s. o.) wird nach „links“ hin erweitert: B. beschäftigt sich vor allem mit Adorno, Benjamin, Bann, Bloch, Heidegger, Jünger, Lukács und Carl Schmitt, N. vor allem mit Benjamin, Heidegger, Jünger, Kojève und Carl Schmitt.

Für B. ist dabei Walter Benjamin nicht nur Gegenstand der Deutung, sondern dessen „Form philosophischer Darstellung“ dient ihm selbst auch „als Modell“ (B 10); N. sieht in Benjamin den Vorbereiter einer neuen vielversprechenden „Historik“ (N 138 ff.). Diese gemeinsame Wertschätzung ist um so erstaunlicher, als B., der Philosoph, und N., der Historiker, aus völlig verschiedenen theoretischen Traditionen kommen – was man der Konzeption und dem Stil der beiden Bücher im übrigen auf den ersten Blick ansieht. N. macht den Unterschied auch explizit. In bezug auf frühere Schriften von B. charakterisiert er ihn als Mitglied des „von der Arrière-Garde des Avantgardismus als ‚Messias-Klüngel‘ apostrophierten“ Kreises um Jacob Taubes und macht ihm den Vorwurf, „in seinen differenzierten Erläuterungen Benjamins aus

ner Affektregelung mittels ästhetischer Ordnung – mit Ausnahme des Postskriptums – eher in den Hintergrund getreten. Eine intensivere Rezeption des foucaultschen Ansatzes hätte wohl auch zu einer Hinterfragung des handlungstheoretischen Ansatzes führen können.

posthistorischem Blickwinkel wie zwanghaft zu ständigen Parallelisierungen mit der konservativen Revolution“ zu kommen (vgl. jetzt B 84f., 101), womit er die „Differenz“ und „Spezifität der Autoren in den Minderstatus salvatorischer Klauseln“ rücke (N 138f.).

Ich werde im folgenden versuchen, N.s und B.s Interpretationen miteinander zu konfrontieren; das führt zu einer Beschränkung auf deren gemeinsame Themen, d.h. einerseits die Deutung Schmitts, Heideggers und Jüngers, andererseits die Deutung Benjamins. So kann ich auf die Deutung, die Bolz zu den „ästhetischen Exilen“ Max Webers, Georges (B 145ff.), Benns (B 169ff.) und Adornos (174ff.) gibt, ebensowenig eingehen wie auf Niethammers ebenso interessante Hinweise zur Begriffsgeschichte des „Post-histoire“ (N 17ff.), zu Cournot, Gehlen u. a.

Carl Schmitt öffnet nach B. einen „Ausweg aus der rationalistischen und normativistischen Ignoranz“ (B 73), die zu der Erstarrung und Entzauberung der Welt beigetragen habe; angesichts einer Welt, die keine „Vermittlung“, keine Harmonie mehr zuläßt, wird Schmitt zum Gegner Hegels und damit zugleich zum Theoretiker der „Ausnahme“, des „Extrems“ (vgl. B 10, 72f., 78). Dies ist die „ethische“ Alternative zu einer „ästhetischen“ Ersatzbildung zum Leben, die B. anlässlich des frühen Lukács diskutiert (B 30–40): „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ (Schmitt zit. B 74) B. sieht hier auch eine Übereinstimmung zwischen Schmitt und Benjamin, welch letzterer im „Einmalig-Extremen“ den „Ort der tiefsten begrifflichen Durchdringung des Empirischen“ gesehen habe (B 91).

Bei Schmitt wird die „Ausnahme“ nicht zur Flucht-, sondern zur Machtfigur, zum „Souverän“. B.s Kritik an Schmitt, die bei ihm, der „bis in die feinsten Fasern des Fremden“ (B 9) eindringen will, eher versteckt ist, gilt am ehesten diesem Punkt. Er meint mit Benjamin, daß Schmitt jenen „Extremismus“ nicht weit genug getrieben habe, daß er quasi katholisch, „restaurativ“ eine Ordnung installiere, die doch nur „Hybris einer neuen Schöpfung“ sein könne (B 93). Pikant ist nach B., daß sich ein ähnlicher Vorwurf gegen Blochs frühe Idee eines neuen „Reichs“ erheben lasse (B 22ff.).

Heidegger wird von B. in dem von Schmitt vorgeformten dezisionistischen Rahmen diskutiert; dessen „Auszug aus der entzauberten Welt“ (B 52) findet nach B. insbesondere auf einer zeitlichen Ebene statt, nämlich als „Spre-

gen“ des „historisch-chronologischen Bewußtseins“ im „Augenblick“ (B 50), als Herauslösen aus der „Traditionsverhaftung“, aber auch aus der „lebensweltlichen Alltäglichkeit“ (B 51f., 49; vgl. 121f.).

Wenn Heideggers „Dasein“ sich erst im Erschließen eigentlicher Geschichte „seinen Helden wählt“ (B 51), so verortet Ernst Jünger nach B.s Deutung den „Helden“ inmitten „der entzauberten Welt“: Wenn alles unter dem Gesetz „instrumentellen“ Handelns steht, wenn im Krieg der „Leib“ des Menschen zum „reinen Instrument“ wird (Jünger, zit. B 162), so deutet Jünger gerade diese „Arbeit“ als artistischen Akt: Der Ernstfall des Lebens wird zum ästhetischen „Schauspiel der Vernichtung“ (B 163, 101). „Der Held der entzauberten Welt mißt sich am großen Nivellierungswerk der Maschinen und Motoren“ (B 165) – für B. der Parade-fall einer „mißglückten Technikrezeption“ (B 166). Jene ästhetische Mimesis an die „entzauberte Welt“ sieht B. beim späten Jünger freilich überwunden, der sich dann „dem ‚Waldgang‘ verschrieben und die Spielräume ‚asketischer Eliten‘ ausgelotet (hat), die dem Posthistoire trotzen“ (B 169).

Carl Schmitt tritt bei N. weniger – wie bei B. – als Vorkämpfer der „Ausnahme“, des „Extrems“ auf; es geht ihm eher um den Punkt, mit dem B. kritisch abschließt: nämlich um die Stellung zum „Staat“ (vgl. B 90ff.) – darum, daß Schmitt sich von der Figur des „Souveräns“ zur Affirmation „hegemonialer“ Strukturen führen läßt (N 91). N. erkennt – anders als B. – in der Figur der „Ausnahme“ ein fragwürdiges Schema, weil damit vorweg ein Status quo festgeschrieben und zugleich verabschiedet wird; auch Schmitts spätes Plädoyer für ein an das „Land“ gebundenes „geschichtsmächtiges Volk“ im Angesicht des „imperialistischen“ Ausgriffs der USA folgt jenem Schema und hat für B. insofern auch keinen regionalen Charme (N 91f.).

Eine ähnliche Konkretion der „Ausnahme“-Situation findet sich nach N. auch bei Heidegger, bei dem ihn wiederum nur die Jahre 1933 ff. interessieren. Nachdem Heidegger zunächst bei seiner Mitwirkung an der nationalsozialistischen Machtergreifung den Bruch mit der Vergangenheit und die Umwälzung der Geschichte betrieben hat, geht es ihm später um den „Austritt aus der geschichtlichen Welt“ (N 95). Die Erstarrung der „technisch-industriellen Weltzivilisation“ zum „Gestell“ gehört nach Heidegger freilich in eine „Seinsgeschichte“, der der Mensch auch „Vorzeichen eines neuen Äons“ verdanken

soll (N 102) – eine versteckte Anpassung an die Notwendigkeit.

Dagegen hat der „Waldgang“ des späten Jünger „anarchische“ Züge. In striktem Gegensatz zu B. sieht N. darin einen Versuch, nicht dem „Posthistoire (zu) trotzen“ (B 169), sondern „aus der Geschichte (herauszutreten)“ (N 71). Nach N. setzt Jünger weiterhin auf eine „ästhetische Simulation“ (vgl. N 82) der Souveränität, der die „Machtstrukturen der Gesellschaft“ nichts mehr anhaben sollen (N 83). „Posthistoire“ wird zur scheinbar selbstverständlichen Voraussetzung eines „Anarchen“, der sich bindungslos „in allen Etagen der Machthierarchie (zu) bewegen“ vermag (N 84). Was für Jünger eine neue, kostbare Form von Freiheit ist, deutet N. als „sozialen Tod“ (N 85).

Walter Benjamin betreibt nun nach B. wie nach N. eine entscheidende Korrektur der Perspektiven. B. entdeckt bei ihm eine „extreme“ Reaktion auf die „entzauberte Welt“, ohne daß es – wie bei Jünger – zu einer affirmativen Ästhetik oder – wie bei Schmitt – zu einem hybriden „Staats“-Modell käme. Diese theoretischen Differenzen werden freilich in B.s Dickicht von Zitaten und Bewertungen wieder vernebelt. Er sieht „schlagende Übereinstimmungen zwischen Jünger und Benjamin“, hebt die zeitkritischen Gemeinsamkeiten „extremen Denkens“ hervor, sieht bei Benjamin „revolutionären Konservatismus“, um ihn dann doch gegen die „konservativen Revolutionäre“ abzusetzen etc. (B 101, 86, 106, 131). Wenn die Welt unter dem Gesetz der bloßen Wiederholung und eben damit der Vernichtung steht (B 103), so denkt Benjamin nach B. auf einen „Zustand“ hin, der „der Ausnahme wahrhaft angemessen wäre“ (B 102). Dabei sei in Kauf zu nehmen, daß sich „Humanität“ heutzutage in der „Kraft der Zerstörung“ zu beweisen habe (B 106). Benjamins Beschreibungen der Warenwelt, der Reklame (B 122), der Hure (B 116 ff.), des Films (B 125 ff.) versammeln Elemente – oder: „Geschichtsmüll“ (B 103) – für das „Erwachen aus der Moderne“ (B 131). Es geht um das Aufspüren der „Träume“, sodann um die „Einbruchsstelle des Erwachens“, das jene „Traumelemente“ nutzen soll (B 130 f.). B. führt vor, wie Benjamin einen Weg der „Rettung“ durch die Identifikation mit jenen Versatzstücken der „Verdinglichung“ (B 116) bahnen will. Mitgemeint ist hier dann auch die Affirmation der „aus ihren kapitalistischen Fesseln befreiten Technik“ (B 124) – an dieser Stelle wird kurz der Medientheoretiker B. kenntlich, der ansonsten in diesem Buch Mimikry betreibt.

Die inneren Spannungen in Benjamins Modell selbst, die Diskrepanzen zwischen jener Vereinnahmung von „Technik“ und „Masse“ und dem singulären Agieren des „Historikers“ sind freilich gewaltig; B. nimmt sie leider nicht zur Kenntnis.

Demgegenüber konzentriert sich N. von vornherein auf Benjamins Modell des „Historikers“, seinen „Anstoß zu einer Traditionsbildung des je nur einzeln greifbaren Unterdrückten“ (N 141 f.). Deshalb beschränkt er sich auch auf Benjamins Thesen – N. sagt: „Reflexionen“ – über den „Begriff der Geschichte“. Ihm geht es insbesondere darum, die I. und die IX. Reflexion vor zwei komplementären und gleichermaßen häufigen Fehldeutungen zu schützen. In der einen geht es bekanntlich um das Verhältnis von „Puppe“ („historischer Materialismus“) und „Zwerg“ („Theologie“), in der anderen um den „Sturm“ des „Fortschritts“, der den „Engel der Geschichte“ über die „Trümmer“-Landschaft hinwegbläst. Eine „materialistische“ Deutung macht die „theologischen“ Elemente bei Benjamin zu verfügbaren Versatzstücken und homogenisiert damit zugleich die Geschichte zu einem in sich geschlossenen Prozeß, in dem es nicht mehr um „Erlösung“, sondern um „Veränderung“ geht (N 123 ff.). In den umgekehrten Fehler verfällt eine Deutung, die den „Zwerg“ „Theologie“ der I. Reflexion als wahren Akteur identifiziert und sich entsprechend angesichts des katastrophischen Szenarios der IX. Reflexion nur noch in den „Glauben“ retten kann (N 121 ff.).

Die zweite Version ist im Kontext des „Posthistoire“ für Niethammer besonders interessant. Denn zu der religiösen Rettung aus dem Geschichtsprozeß paßt als Voraussetzung eine Erstarrung der Geschichte, wie sie auch dem Befund des „Posthistoire“ zugrunde liegt. Demgegenüber hält N. etwas ganz Einfaches fest: nämlich, „daß Benjamin nicht sich und seinesgleichen, sondern den himmlischen Boten als aktionsunfähig interpretiert“ (N 132). Im Unterschied zum „Engel“ haben die Menschen keine Flügel, in denen sich der „Sturm“ verfangen kann; insofern bleibt ihnen ein Handlungsfreiraum. Es scheint fast, als wollte N. an Herders „Eine *Angelität* im Menschen kennen wir nicht“ erinnern (27. „Brief zur Beförderung der Humanität“).

Durch die Unterscheidung von Mensch und „Engel“ schafft sich N. einen Spielraum (vgl. N 141) für eine ‚optimistische‘ Deutung – eine unorthodoxe und vom Text belegte Erforschung

der Benjamin-Philologie. Es geht N. nicht darum, die kritische Analyse katastrophalen Fortschritts zu besänftigen, sondern nur darum, ihr die Schicksalhaftigkeit zu nehmen, die zur „Ein-ebnung (...) zum (...) Einerlei“ führt (N 140): „Benjamin wollte die Hoffnungen derer, über die die Geschichte hinweggegangen war, durch historische Vergegenwärtigung erlösen, will sagen: zur Freiheit der Weiterwirkung entbinden, um sie als Kraft existenzieller Traditionsversicherung in jenen Kämpfen zur Geltung zu bringen, die den Katastrophensturm der Geschichte stillstellen soll.“ (N 139)

Das „Posthistoire“ entpuppt sich dagegen noch als Statthalter der geschichtsphilosophischen These von der „Zwangsläufigkeit der Geschichte“ (N 72, 156, 158), die nun freilich „in Moll gesetzt“ ist (N 163). Die „Allmacht“ anonymer Strukturen hat hierbei auch eine Funktion zur Verdeckung persönlicher Schuld aus der NS-Zeit. Wenn N. insofern den pauschalen „Posthistoire“-Befund zurückweist, so nimmt er doch die „inhaltliche Charakterisierung der gegenwärtigen Gesellschaftsformation“ ernst, die darin enthalten ist. Er versteht sie freilich nicht als „lähmende Diagnose einer wirklichen Verselbständigung der Strukturen“, sondern als ein „Drohbild, das die reflektierende Subjektivität zur Suche nach Handlungsansätzen treibt“. Fündig könnte hierbei eine „Geschichte von unten“ werden (N 166, 169f.), als deren Vorbote eben Benjamin identifiziert wird (N 72).

Im Gegensatz zu N. hält B. an dem Schema von Erstarrung und Extrem, Entzauberung und Flucht, „Katastrophe“ und „Rettung“ fest. Er trifft damit bei den von ihm analysierten Autoren die Aspekte, die sich eben in jenes Schema fügen – und das ist die heuristische Stärke seiner Interpretation. Zugleich macht er sich damit aber blind für die theoretischen Potentiale, die sich jener strikten Gegenüberstellung entziehen. B. zieht aus der Feststellung, daß der von ihm beobachtete „Auszug aus der entzauberten Welt (...) gescheitert“ sei (B 11), den Schluß, daß an den Denkern „zwischen den Weltkriegen“ etwas „Versäumtes und Gescheitertes“ aufscheine. Dies könnte aber auch – gegen B. – dazu ermutigen, die Ausgangsthese von der „Entzauberung“ nochmals kritisch zu bedenken: Nur deren scheinbare Unwiderrufflichkeit konnte doch zu jenem „Auszug“ anstiften. Wenn dieser „gescheitert“ ist, so kann dies insofern statt an der Schwäche der philosophischen Fluchtversuche auch schon am gewählten Ausgangspunkt liegen. Der aber wird erst von B. derart verselb-

ständig – und eben dies ist aus meiner Sicht der Haupteinwand, der sich von N. her gegen B.s Konzeption geltend machen läßt.

Dieter Thomä (Rostock)

Jürgen Walther, *Philosophisches Argumentieren. Lehr- und Übungsbuch* (= *Kolleg Philosophie*), Karl Alber, Freiburg/München 1990, 269 S., ISBN 3-495-47689-X.

Gemessen an der Zahl neuerer Publikationen – insbesondere angelsächsischen Ursprungs – scheint die philosophische Rhetorik (z. T. unter der Bezeichnung „informal logic“) in den letzten Jahren eine gewisse Renaissance zu erleben. W. verbindet im vorliegenden Buch eine Einführung in elementarste Zusammenhänge der Aussagen- und Prädikatenlogik mit einer Darstellung verschiedener Argumentationsstrategien, typischer Fehlerquellen und Trugschlüsse. Wie im Titel angedeutet, soll das Buch dazu anleiten, logische und semantische Grundbegriffe nicht nur als einen Lerninhalt zu rezipieren, sondern diese Kenntnisse auch praktisch zur Überprüfung philosophischer Argumente einzusetzen. Dementsprechend entnimmt W. einen großen Teil seiner zahlreichen Übungsbeispiele aus philosophischen Klassikern (wobei, wie zu erwarten, Hegel und insbesondere Heidegger schlecht wegkommen).

Kapitel 1 zeigt den Sinn logisch gültiger Schemata auf und bietet eine erste Einführung in das Formalisieren von Argumentationen. In *Kapitel 2 und 3* werden die aussagenlogischen Junktoren eingeführt und die Wahrheitswertetafelmethode als Entscheidungsverfahren vorgestellt. Dabei ist allerdings kritisch anzumerken, daß die unterschiedliche Bindungsstärke der Junktoren und die Vorgangsweise bei der Klammersetzung nirgends ausdrücklich erklärt werden, sondern offenbar auf das „learning by doing“ vertraut wird. *Kapitel 4 und 5* führen zur praktischen Anwendung des bisher erarbeiteten Instrumentariums hin, wobei nach dem Schema: „Auffindung der Konklusion eines Arguments – Auffindung seiner Prämissen – Formalisierung und Prüfung mit Wahrheitswertetafel – kritische Würdigung“ vorgegangen wird. *Kapitel 6 bis 8* haben das prädikatenlogische Analysieren von Argumentationen zum Gegenstand. Als ein Entscheidungsverfahren, das für die meisten Praxisfälle hinreichend sei, greift W. dabei auf die (didaktisch m. E. sehr wirksamen) Lewis Car-

roll-Diagramme zurück. Der Nachteil dieser Diagramme ist freilich, daß im zu prüfenden Argument nur bestimmte Satztypen und drei Prädikate vorkommen dürfen. *Kapitel 9* widmet sich verkürzten Schlüssen und Methoden zur Herausarbeitung ihrer verschwiegenen Voraussetzungen, *Kapitel 10* einigen rhetorischen Mitteln zur Erhöhung der Überzeugungskraft von Argumenten. Das ausführliche *Kapitel 11* führt in die klassischen „Topoi“ als Strategien zur Auffindung von Begründungszusammenhängen ein und bietet in Anlehnung an Joachim Jungius' „Logica Hamburgensis“ von 1638 eine Aufstellung verschiedener Formen topischer Schlüsse. Leider bietet W. dabei mit „Die Wirkung der natürlichen Dinge sind natürliche Ursachen“ eine völlig unverständliche Übersetzung für Jungius' „Naturalium effectuum naturales sunt causae“ (148), außerdem ist nicht einsichtig, warum „Wer verlangt, daß eine Wirkung nicht stattfindet, der muß auch die Wirkursachen beseitigen“ nur eine „andere Formulierung“ für die Maxime „Mit der Aufhebung des Zieles entfällt auch die Notwendigkeit der Mittel“ (149) sein sollte. In *Kapitel 12* wird auf die Unterscheidung von illustrierendem und begründendem Gebrauch von Beispielen in Argumenten hingewiesen, in *Kapitel 13* auf Wert und Gefahr des Gebrauchs von Metaphern. In Anlehnung an Gilbert Ryle behandelt W. in *Kapitel 14 bis 18* verschiedene Formen „systematisch irreführender Ausdrücke“: ästhetische Prädikate, die nur scheinbar derselben logischen Grammatik wie andere Eigenschaftsprädikate folgen; Definitionen, denen man zunächst nicht ansieht, ob sie nur den faktischen Sprachgebrauch beschreiben wollen oder wirkliche Definitionen im Sinne von Ersetzungsregeln bzw. -anweisungen sein wollen; interpretative Sätze, deren subjektiver oder objektiver Sinn nicht klargelegt wird; quasi-ontologische Aussagen, in denen sich Scheinprädikate wie „existieren“ oder „sein“ auf Scheinobjekte beziehen; unkritisch gebrauchte Kennzeichnungen, die zu falschen Hypostasierungen und Einzigkeitsannahmen führen können; Prädikate wie „berühmt sein“, die eigentlich relationalen Charakter haben; dispositionale Prädikate, die zu überzogenen Charakterisierungen, Kategorienfehlern und Scheinbegründungen führen können.

W. will kein Logiklehrbuch, sondern eine praktisch orientierte Einführung ins Argumentieren vorlegen und klammert daher Grundprobleme der Logik aus seinen Darstellungen weitgehend aus. Diese Vorgangsweise ist an sich

didaktisch äußerst sinnvoll, denn Grundlagenfragen werden nach einer gewissen Anwendungspraxis wesentlich interessanter, während sie dem Anfänger Zugang zur und Freude an der Logik eher verbauen. So kann etwa die Gleichheit der Wahrheitswerte von p und $\neg\neg p$ fürs erste durchaus ohne weitere Diskussion eingeführt werden (19f.), problematisch erscheint allerdings W.s etwas saloppe Rede von der „Gültigkeit“ prädikatenlogischer Schlußschemata auch in dem Fall, daß diese nur unter Existenzvoraussetzungen zustande kommt (99, 105f. und passim). Es ist durchaus richtig, daß wir im alltäglichen Sprechen Sätze der Form $(x) (Fx \rightarrow Gx)$ im allgemeinen nur unter der Existenzpräsupposition $(Ex) (Fx \& Gx)$ verwenden, dennoch ist diese terminologische Entscheidung W.s unüblich und könnte Mißverständnisse begünstigen. Auch semantischen Grundlagenfragen weicht W. weitgehend aus; freilich werden dadurch mitunter auch inhaltliche Vorentscheidungen getroffen, wenn etwa W. offenbar alle Indexicals (auch z. B. „ich“) als durch Eigennamen oder Kennzeichnungen ersetzbar betrachtet (79f.) oder sich kommentarlos Ryles Diagnose anschließt, die Rede vom Geist sei nicht mehr als ein Kategorienfehler (225).

Das Werk zeichnet sich durch seine klare Sprache und Übersichtlichkeit aus und ist somit für das Selbststudium ebenso geeignet wie für einführende Lehrveranstaltungen. Dabei dürfte der Stoffumfang in zwei Semesterwochenstunden leicht bewältigbar sein, wobei noch viel Zeit für Diskussion und weitere Übungen bleibt. Was die Freude des Lesers allerdings trüben könnte, sind neben den zahlreichen Druckfehlern einige Mißgriffe in der Auswahl der Beispiele: So ist „Betteln und Hausieren wird hier bestraft“ (24f.) als Beispiel für eine aussagenlogische Disjunktion eher ungeeignet, denn die bei oberflächlicher Betrachtung sich nahelegende konjunktive Struktur besteht tatsächlich (Betteln ist strafbar *und* Hausieren ist strafbar). Freilich sind $(p \vee q) \rightarrow r$ und $(p \rightarrow r) \& (q \rightarrow r)$ äquivalent; man müßte allerdings zu prädikatenlogischen Mitteln greifen, wenn man W.s Interpretation („Wer hier bettelt oder hausiert, der wird bestraft“) befriedigend formalisieren will. – „Er zahlt die Reparatur und ein Schmerzensgeld, oder ich gehe vor Gericht“ (26) ist kein günstiges Beispiel für eine aussagenlogische Disjunktion der Form $(p \& q) \vee r$: denn wenn er zahlt, gehe ich nicht vor Gericht, es ist also nicht möglich, daß beide Disjunktionsglieder wahr sind. Dem Beispiel liegt eher die Implikation $(p \& q)$

→ $\neg r$ zugrunde. – Ob „Sowohl der ‚Menon‘ als auch der ‚Phaidros‘ sind von Platon oder von Aristoteles“ (31, 231) nur (wie W. meint) als $(p \ \& \ r) \vee (q \ \& \ s)$ (für p : „M. ist von Pl.“, q : „M. ist von A.“, usw.) zu formalisieren ist, ist fraglich. Zumindest für mein Sprachempfinden wäre es nach obigem Satz auch gut möglich, daß die zwei Werke von verschiedenen Autoren stammen; außerdem ist es auch hier unmöglich, daß beide Disjunktionsglieder wahr sind – das Beispiel ist insofern unglücklich gewählt. – Die Lösung zum Augustinus-Beispiel in Übung 15 (65, 241f.) ist falsch: richtig formalisiert müßte die Konklusion $b \vee p$ lauten (und nicht $\neg b \vee \neg p$!), das Schlußschema ist damit ebenso ungültig wie Augustinus' Argument.

Sonstige sinnstörende Fehler: Im Diagramm S. 30 müßte statt der Implikation eine Konjunktion stehen; Wahrheitstafel S. 62: In Z.57/Sp. 15 müßte statt „f“ ein „w“ stehen; S. 239 dritte Wahrheitstafel: in Z. 7/Sp. 7 müßte statt „f“ ein „w“ stehen; in der Bibliographie S. 268 Z. 29 wurde aus „R. Bubner“ „R. Brunner“.

Winfried Löffler (Innsbruck)

Bernhard Braun, *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers* (= *Wiss. Schriften*, R. 11: *Beiträge zur Philosophie Bd. 103*), Verlag Schulz-Kirchner, Idstein 1991, 231 S., ISBN 3-8248-0038-1.

Die Utopie-Thematik, welche spätestens seit der Aufklärung ein permanentes Motto für spannungsreiche Erörterungen ist, bei dem sich die hermeneutisch-politischen Vorzeichen mitunter in geradezu grotesker Weise ändern, erfährt nicht zuletzt in der deutschen politiktheoretischen Diskussion der Gegenwart durch den fundamentalen Wandel in Ost-Mitteleuropa eine erneute argumentative Zuspitzung in Pro und Contra bzw. Apologie oder Abgesang.

Insofern kommt die hier angezeigte Untersuchung über Gustav Landauers Utopieverständnis zur richtigen Zeit. Es fragt sich allerdings, ob sie einen wirklich neuen, einsichtigen Beitrag zu Landauer oder zur Utopie-Diskussion bereistellen kann? – Denn ungeachtet aller korrekten Textinterpretationen weist diese Studie z. T. erhebliche methodologische Mängel auf. Das fängt schon im formalen Bereich an: so bemüht die an der Universität Mannheim absolvierte Dissertation für nur 168 Argumentationsseiten allein ein

umfangreiches Inhaltsverzeichnis von vier Seiten. Deutlicher kann man eigentlich nicht zum Ausdruck bringen, wie wenig man über Vieles zu sagen hat. Die umständlich-schwülstige und z. T. schiefe Sprache in der Beweisführung, die sich um den „Samen von Landauers Weltanschauung“ bemüht (102), tut ein übriges, den Lektüregenuß in Grenzen zu halten. Nicht zuletzt der Comic-Stil nach dem Motto „Wir schreiben das Jahr 1515“ (13), indem hier historischer Kontext präsentiert wird, sowie die permanente Ich-Hervorhebung des Autors stören die wissenschaftliche Argumentation. Mit der Beweisführung und Zitation aus Lexika und Wörterbüchern betreibt B. darüber hinaus eine recht rudimentäre Text-Phänomenologie in Sachen „Utopie“, ohne aber dem Begriff selbst damit entscheidend näher zu kommen.

So bleibt leider sein zweifellos berechtigter Versuch, Sinn und Unsinn im Umgang mit der Utopie zu trennen und die Perspektive intentional auf das politisch-zentrale Gemeinschaftsprinzip zurückzuführen, methodisch ungenau. Darunter leidet vor allem die ansonsten liebevolle Beweisführung zu Landauers Ansichten, bei der im übrigen weniger seitenweise Zitate Landauers als vielmehr analytische Interpretation gefragt wäre. Obwohl B. hier durchaus Kernelemente wie Landauers Individualisierungsperspektive prägnant beschreibt, läßt er die ideengeschichtlichen Hintergründe meist nur stereotyp unterbelichtet. Landauers Platon-Rezeption hätte zumindest über den Umweg von Hegel für das Prinzip seiner Utopie-Vorstellung doch prinzipiell beleuchtet werden müssen, denn das deutliche Votum für die Geisteslehre ist nicht einfach mit mystizistischer Heilserwartung zu erklären. Und wenn Landauer sich so emphatisch mit voluntaristischem Pathos für die Nation und damit gegen den Staat erklärt, dann wäre hier nicht zuletzt auch eine dezidierte Auseinandersetzung mit Rousseau, dem deutschen Nationalismus und vor allem (preußischen) Ektatismus angebracht gewesen.

Da das alles nicht erfolgt, wirkt das mittelalterliche Ideal, welches B. hier zu Recht in Form des korporativen und freien Gesellschaftsaufbaus als signifikantes Kriterium in Landauers Denken skizziert, etwas disloziert. Ihm fehlen quasi die zeitgenössischen strukturellen Schattens, auf die jene Konzeption mit Lichtblick antworten will. Treffend ist allerdings die Darlegung der Landauerschen Kritik am Marxismus gelungen, wobei hier deutlich wird, wie sehr Landauer eben nicht historisch-materialistisch,

sondern individuell-rationalistisch argumentiert. Allerdings ist dies eine Form der Rationalität, die eben nicht zweck-/mittelorientiert sein will, sondern durch einen subjektiv radikalisierten Humanismus begründet wird, der durchaus frühromantische Züge hat und konsequenterweise seinen Interpreten in die Affinität zum Anarchismus treibt. Indem Landauer die stereotype Statik der zeitgenössischen marxistischen Interpretation von der Notwendigkeitsabfolge historischer Strukturen durch seine Apologie des Wollens zur Veränderung durchbricht, konfiguriert er gleichsam (auch personal) zur Negation der Negation hinsichtlich der bestehenden Wirklichkeit.

In gewisser Weise formuliert Landauer hierbei nichts anderes als eine säkularisierte Version des auserwählten Volkes aus dem chiliastischen Programm des Thomas Müntzer. Indem hier allerdings Gott mit Utopie dechiffriert wird, läuft die freiheitliche Setzung des subjektiven Ichs quasi ad infinitum in die zukünftige Leere. Landauer kann somit zu Recht gegenüber dem eigenen utopischen Ideal nur fortwährend skeptisch sein.

Weil bei ihm Gott und Transzendenz fehlen, leidet er im Gegensatz zum prämodernen Müntzer am eigenen Selbst, das sich potentiell in der jeweils zukünftig realisierten Situation als eben nicht vollständig aufgelöstes Versprechen seiner jeweils ursprünglich erlösenden Perspektive erweist. Die für Landauer fortwährend fließende Topie-Utopie-Topie-Relation ist somit auch ein Produkt des Transzendenzverlustes göttlicher Immanenz im Prozeß der Moderne. Nur noch das Streben nach etwas (Gutem) wird wichtig, nicht einmal mehr die (guten) utopischen Ideen selbst, denn auch die hält Landauer für prinzipiell veränderbar.

Wenn B. auf den angeblich neuen Aspekt dieser Utopieintention mit ihrem Topie-Utopie-Modell hebt, so verkennt er gleichwohl hierbei den hermeneutischen Bezug Landauers zur prämodernen Utopie. Denn für die prämodernen Utopien einen Endzeit-Charakter anzunehmen, heißt, deren ontologische Qualität des Anders-Seienden zu unterschlagen und damit die heuristisch so wichtige Dialektik der parallelen Welten außer acht zu lassen.

Insgesamt ist B. zuzustimmen, daß Landauers Konzeption letztendlich nichts anderes bleibt als „formales Gerippe“ (98), somit keine wirkliche Theorie enthält bzw. sich in wissenschaftsähnlicher Prosa erschöpft. Das mag auch der Grund sein, warum Landauer zeitlebens in der elitär-intellektuellen Außenseiterposition geblieben ist

und seine Überlegungen mehr im nachhinein durch das schrecklich-gewaltsame Ende ihres Autors bei der Niederschlagung der Münchener Räterepublik als durch die Logik seiner Darlegungen selbst an Gewicht gewonnen haben. Gleichwohl bleibt Landauer ein Faszinosum. Das zeigt nicht zuletzt seine Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichte, der B. sentenzartig nachgeht: Martin Buber, Nahum Goldmann, Ernst Bloch und Karl Mannheim erweisen sich in dieser Hinsicht in mehr oder weniger deutlicher Weise tatsächlich Landauers Überlegungen verpflichtet. Gerade jedoch auch in diesen Schlußkapiteln dokumentieren leider die (nochmals) übermäßig zitativen Darlegungen, daß B. selbst zum Gesamtkomplex wenig Originäres zu sagen hat. Der mit Fleißarbeit zusammengetragene bibliographische Teil der Arbeit zu Landauers Schriften und Sekundärliteratur über ihn mag insofern noch ein Pluspunkt dieser Studie sein, von deren Lektüre man ansonsten aber mehr enttäuscht als zufriedengestellt wird.

Peter Nitschke (Münster)

Charlotte Annerl, Das neuzeitliche Geschlechterverhältnis. Eine philosophische Analyse, Campus, Frankfurt a. M./New York 1991, 180 S., ISBN 3-593-34558-7.

In diesem Buch werden, wie im Titel angedeutet, einige Grundfragen des neuzeitlichen Geschlechterverhältnisses behandelt. Charlotte Annerl hat den Themenkreis des Buches im folgenden formuliert: „Die Entwicklung einer Weiblichkeitstheorie, durch die sich die Frau als Subjekt denken kann, ohne deshalb ihre weibliche Geschichte zu verdrängen ... ist das Hauptanliegen dieser Arbeit.“ (13) Nach ihrer Meinung soll nämlich auch die Philosophie in die Lage versetzt werden, eine Antwort auf die Frage zu geben, was „Weiblichkeit“ eigentlich ist. Der im Titel bezeichnete Problemkreis wurde aber modifiziert, weil das Geschlechterverhältnis nur von der Seite der Frau, des Weibes aus, erörtert wird.

Dies ist aber einer der faszinierendsten Aspekte des Geschlechterverhältnisses, so daß ihre Wahl nicht nur theoretisch und praktisch begründet, sondern auch begrüßt sein soll. In dieser Hinsicht knüpft die Auffassung der Autorin auch an die feministische Philosophie an, obwohl deren Extreme, d. h. sowohl die „liberal-egalitäre Konzeption“ als auch das „radikalfemi-

nistische Gegenkonzept“ von ihr abgelehnt werden. Im Gegensatz zu der die feministischen Konzepte charakterisierenden „Opportunität für jeweilige Argumentationssituation“ glaubt sie an eine Weiblichkeitstheorie, die beide Pole zu verbinden vermag. Dazu ist „die Suche nach einem begrifflich logischen Fundament für eine all diesen Anforderungen genügende Theorie des Geschlechterverhältnisses“ nötig (18).

So wird von Charlotte Annerl ein begrifflicher Raum gesucht, in den die Phänomene des weiblichen Lebenszusammenhangs eingeordnet sind. Diese Frage ist nur im phänomenologischen Sinne „begrifflich“ und „logisch“ zu verstehen. Gleichzeitig werden diese Probleme sowohl von der weiblichen Vergangenheit als auch von den weiblichen Zukunftsperspektiven aus aufgeworfen. Das Fundament dieser Zeitperspektiven besteht in der „verspäteten Subjektwerdung der Frau“ (64).

Die Analyse – wie es auch im Untertitel versprochen wurde – ist ein philosophisches Vorgehen, wodurch gleichzeitig auch die wichtigsten inhaltlichen Schwerpunkte des Behandeln festgesetzt und markiert werden. Die Vernunft und das Subjektwerden machen die allgemeinsten philosophischen Prinzipien aus, die auch den Rahmen und das Fundament des erwähnten begrifflichen Raumes umfassen. Dementsprechend werden von der Autorin Philosophen wie Kant, Hegel, Georg Simmel und Otto Weininger ausgewählt. Daran anknüpfend wäre es erwünscht und fruchtbar gewesen, ihre Auffassung über die „neue Zeit“ zusammenzufassen. Aufgrund ihres Gedankenganges wäre es vorstellbar, daß die Hegelsche Auffassung über die „neue Zeit“, „moderne Zeit“ und im Zusammenhang damit auch die Analyse von Habermas (Der philosophische Diskurs der Moderne [1986]) als Begründung des Begriffs „Neuzeit“ von Charlotte Annerl akzeptabel wären. Wie es wohl bekannt ist, ist bei Hegel die „neue Zeit“ eben durch das Prinzip des Subjektwerdens bestimmt (Rechtsphilosophie, § 6). In der Analyse der Hegelschen Auffassung hat Habermas die Rationalität und deren Gestalten, die Vernunft und den Verstand als Gründe der Moderne herausgehoben.

Die Erörterung wird nicht nur durch zeitliches Nacheinander strukturiert, sondern auch hermeneutisch-interpretativ bestimmt. Im ersten Abschnitt des ersten Teiles wird die geschichtliche Aufklärung analysiert, im zweiten die Ergänzungstheorien, im dritten die geschichtliche Aufklärung. Der erste wird von Kant vertreten, der zweite von Simmel und

Weininger, der dritte von Hegel. Überaus interessant ist es in der Analyse von Charlotte Annerl, wie sich die Verhältnisse der empirisch-anthropologischen und philosophischen Bestimmungen des Menschen bei Kant ineinanderfügen. Ihre Konsequenz besteht darin, daß Kants Weiblichkeitsentwurf „notwendigerweise mit seinem philosophischen Hauptsystem“ in Widerspruch gerät. Als „ungeschichtlicher patriarchaler Aufklärer“ steht er nämlich „... vor der Entscheidung, entweder die von ihm als Nicht-Subjekt bestimmte Frau nicht mehr als menschliches Vernunftwesen, wie er dieses in seiner Philosophie beschrieben hatte, anzuerkennen oder seinen anscheinend doch nicht auf alle Menschen zutreffenden Vernunftbegriff zu relativieren und zu erweitern“ (42).

Als Ergänzungstheorien werden jene Konzepte bezeichnet, die den Unterschied der Geschlechter als Äußerung von zwei grundsätzlichen verschiedenen Lebens- und Leistungsformen (Simmel) darstellen. Simmels Hauptanliegen wird von der Autorin als eine Aufspaltung derselben in zwei autonome Vernunftarten vorgeführt. Weininger folgt hingegen der Gleichsetzung von Mensch und Subjekt, „doch zieht er aus der Nichtsubjekthaftigkeit der Frau die Konsequenz, das weibliche Geschlecht offen außerhalb des Bereichs des Vernünftigen anzusiedeln“ (48).

Bei Hegel werden drei grundlegende Formen des vernünftigen Denkens und Handelns unterschieden: die unmittelbare Sittlichkeit, der zweckrationelle Vernunfttyp der Moderne und die selbstbewußte Sittlichkeit. Sowohl die Ausgrenzungs- und Naturalisierungstendenzen in Hegels Weiblichkeitstheorie als auch die Korrekturmöglichkeiten von Hegels Konzeption durch sein System werden gut argumentiert und erörtert.

Im zweiten Teil wird ein Ansatzpunkt im Anschluß an Hegels Verortung der Geschlechterdifferenz innerhalb eines geschichtlichen Vernunftbegriffs untersucht. Gleichzeitig wird klargemacht, daß Hegel als paradigmatischer Ausgangspunkt von Charlotte Annerl gewählt wurde. In dieser Relation geht es auch um die Relevanz von Hegel. So ließ die traditionelle Weiblichkeit eine Verbindung des „sittlichen Geistes der Familie“ mit jener frühen Form der Vernunft erkennen, die Denken und Handeln vormoderner Gesellschaften bestimmte. „Traditionelle Weiblichkeit wäre demzufolge nicht Resultat eines angeborenen, spezifisch weiblichen Denkvermögens, sondern ergibt sich aus der

Fortführung lebensformhafter Verhaltensweisen von seiten der Frau im Rahmen des Zusammenlebens mit einem zunehmend subjekthaften Mann.“ (82)

Die begrifflich-logische Struktur ist in einen philosophisch-geschichtlichen Prozeß hineingefügt. Die geschichtlichen und die systematischen Aspekte werden sowohl strukturell als auch inhaltlich aufeinander reflektiert. Einer der Gründe, weshalb diese philosophische Tradition als aktualisierbare Überlieferung aufgefaßt wird, ist es, daß sie „in einer neuen Beurteilungsgrundlage für die Möglichkeiten und Grenzen einer zukünftigen weiblichen Identität“ wirkt (107). Die philosophische Relevanz und die Aktualisierbarkeit dieser Tradition sind zwei Seiten derselben Sache in dieser in sich geschlossenen, kreisförmigen Struktur: der Subjektwerdung der Frau. Diese Konzeption steht auch damit im Zusammenhang, daß Charlotte Annerl alle realen Gesellschaften als Mischform ansieht (vgl. 147). Dementsprechend hat die Frau jene Entwicklung zum Subjekt nicht in gleicher Weise und im gleichen Tempo vollzogen wie der Mann.

Erzsébet Rózsa (Debrecen)

Horst Althaus, Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie, Carl Hanser, München/Wien 1992, 648 S., ISBN 3-446-16556-8.

Das geschriebene oder gesprochene Wort stilistischen Kriterien der Beurteilung zu unterziehen, erfreut sich immer dann großer Beliebtheit, wenn es darum geht, der Auseinandersetzung mit der Richtigkeit oder Falschheit geäußelter Ansichten auszuweichen. Dieses Befahrtsein mit bloßen Geschmacksfragen hat auf Grund seines Desinteresses an begrifflicher Klärung der Gegenstand der Kritik zu sein und sollte nach Möglichkeit vollständig außer Kurs gesetzt werden.

Wenn jedoch wie im Fall dieses Buches von Horst Althaus alles auf den Ton abgestellt ist, wird man wohl oder übel auf dieser Grundlage das Gespräch führen müssen. Hier hat sich ein Autor zu Wort gemeldet, der, wie vor kurzem Rüdiger Safranski in seiner Publikation über „Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie“ (man beachte den annähernd gleichlautenden Titel), einen Bestseller über ein Genie schreiben wollte, und zwar dergestalt, daß es, womöglich noch beabsichtigt, offen bleibt, wer

nun eigentlich das Genie ist: der Biograph oder der Biographierte. Denn die Doppeldeutigkeit der Charakterisierung, mit der der Verlag – ich mutmaße ganz im Einverständnis mit dem Verfasser – auf dem Schutzumschlag für dieses Buch wirbt, läßt beide Weisen des Verstehens zu: Es soll sich nämlich um die „Biographie eines Genies“ handeln.

Althaus' „Hegel“ ist ein dramatischer Roman über einen Philosophen gleichen Namens, der in der Zeit zwischen 1770 und 1831 gelebt hat. Ganz im Stile eines Romanciers suggeriert Althaus persönliches Dabeigewesensein, indem er sich, kunstvoll eingestreut und höchst absichtsvoll gesetzt, immer wieder der auf dramatische Wirkung zielenden Zeitform des Präsens bedient bzw. sie mit der für den Romanautor und Historiker eigentlich obligatorischen Vergangenheitsform abwechseln läßt. Folgende Informationen aus der Intimsphäre eines Genies, die sich im übrigen um noch beliebig viele Beispiele vermehren ließen, lassen bei den Lesern endgültig zur Gewißheit werden, was sie bislang lediglich mutmaßten: auch und selbst ein „Großer“ ihrer Spezies besaß die ihnen nur allzu vertrauten menschlichen Schwächen, wodurch er schon fast wieder zu einem der Ihren geworden ist: Hegel habe nicht bloß, wie jeder andere auch, allerdings mit besonders großem Geschick, an seiner entsprechend steil verlaufenden Karriere gearbeitet (vgl. 39f., 139f., 146, 148, 156, 173, 310 und passim), er habe außerdem in Mitstrebernden stets den potentiellen „Konkurrenten“ und Rivalen beargwöhnt (vgl. 129, 171) und sei schließlich darüber hinaus geltungssüchtig und von der Macht rein als solcher fasziniert und beeindruckt gewesen. „Der Eindruck, den Napoleon auf die Bevölkerung (also den mit dem heutigen Leser vergleichbaren Untertan von damals, F.-P. H.) macht, ist überwältigend. Die Sympathie vieler Menschen wendet sich nach dem Abzug der preußischen Truppen den Franzosen zu“, in denen sie, eine für Opportunisten typische Sichtweise, der besseren weil effektiveren Herrschaft zu dienen meinten. Aber „auch Hegel, der Bewunderer der Macht, ist mitgerissen“ (175f., vgl. ebenso 172), woraus der anteilnehmende Leser ersieht, daß selbst Hegel dem menschlichen Bedürfnis nach Unterwürfigkeit Tribut zollen mußte.

Nachdem auf diese oder ähnliche Weise dem zu persönlicher Anteilnahme aufgeforderten Leser ein Großer mit seinen mehr oder weniger liebenswürdigen kleinen Schwächen hin und wieder augenzwinkernd – denn auch der Autor

fühlt sich, wie erinnerlich, der Größe seines Gegenstandes durchaus gewachsen – menschlich nähergebracht worden ist, kann er sich nach beendeter Lektüre – allerdings fälschlicherweise – einbilden, Hegels Gedanken begriffen zu haben, wo er doch allenfalls mit dem Menschen Hegel, wie Althaus ihn aus der Perspektive des Kammerdieners der Macht sieht, bekanntgemacht worden ist. Diese Art der Berichterstattung und Belehrung ist so ärgerlich wie überflüssig, was übrigens auch schon Hegels Meinung war, der sich anlässlich der Besprechung solcher auch schon zu seiner Zeit kursierender Psychogramme z. B. wie folgt vernehmen ließ: „Das Interesse für dergleichen Subjektivitäten, die immer nur in sich selber bleiben, ist ein leeres Interesse, wie sehr jene auch die Meinung hegen, die höheren reineren Naturen zu sein, welche das Göttliche, das so recht in den innersten Falten stecke, in sich hervorbrächten und recht im Negligé sehen ließen.“ (G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Bd. I, hg. von F. Bassenge [Berlin und Weimar 1976] 238)

Abgesehen also davon, daß in dieser jüngst erschienenen Hegel-Biographie keine wirklich neuen Einsichten stehen, und abgesehen auch davon, daß dem Verfasser diverse kleinere oder größere Versehen und Fehler unterlaufen sind (Hegel hat nicht erst „1816 in Heidelberg“, sondern schon 1805/1806 in Jena damit begonnen, seine *Geschichte der Philosophie* vorzutragen [15]; „dem Tübinger Abgangszeugnis vom 20. September 1793“ ist zu entnehmen, daß Hegel der Philosophie nicht, wie es bei Althaus heißt, „nullam“ [50], sondern im Gegenteil vielmehr „multam operam impendit“; der „Anteil“ Hegels und Schellings an den Beiträgen zum *Kritischen Journal der* (nicht ‚für‘) *Philosophie* kann, Althaus’ gegenteiliger Versicherung zum Trotz, sehr wohl „mit Sicherheit bestimmt werden“ [156] [vgl. Briefe von und an Hegel, Bd. IV, Teil I [Hamburg 1977, 89] usw.), halte ich das vorliegende Buch auch noch aus folgenden Gründen für im Ansatz verfehlt: die essayistische, immer wieder neu anhebende, mehr andeutende als wirklich durchführende Darstellungsweise vor allem in den systematisch eigentlich bedeutungsvollen Kapiteln über z. B. die „Phänomenologie des Geistes“ (vgl. 191–218) kontrastiert mit einer dann auch wieder ermüdenden Weitschweifigkeit in den allenfalls biographisch interessanten Passagen dieses Werkes. Durch sie wird das Buch zu einer hin und wieder dann auch kurzweiligen Lektüre für Stunden der Muße, zumal dem Autor ein gewisses Maß an darstellerischer Begabung nicht abgesprochen

werden kann. Spannend, höchst ergreifend und fast schon mitreißend ist z. B. seine wiederum im Bereich des Persönlichen nicht zufällig angesiedelte Schilderung des Schicksals Ludwig Fischers, des unehelichen Sohnes Hegels aus seiner Jenaer Zeit, im 39. Kapitel. Eine gewisse Faszination geht also zweifelsohne von dieser Darstellung, die nicht Wissenschaft, nicht Kunst ist, aus. Jedoch, die Frage bleibt: Reicht dies als Begründung dafür aus, ein Buch über einen Philosophen zu schreiben, über den schon diverse Biographien verfaßt worden sind und von denen m. E. immer noch die zuerst von Karl Rosenkranz geschriebene die bis heute mit Abstand instruktivste ist.

Bei der Lektüre vorliegender Hegel-Biographie fiel mir kein besserer Rat ein als dieser: Wer sich cursorisch über Hegel informieren will, sollte auch heute noch das 1844 erschienene Buch „G. W. F. Hegels Leben“ zur Hand nehmen.
Frank-Peter Hansen (Berlin)

Ray Monk, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, 673 S., ISBN 3-608-91361-0.

Ludwig Wittgenstein ist die schillerndste Persönlichkeit in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Seine Wirkung reicht weit über die akademische Philosophie hinaus in das geistige Leben unserer Zeit. Dieser gewaltige Einfluß ist durch seine schwerverständlichen Schriften allein nicht zu erklären. Sein genialisch-exzentrisches Verhalten und sein geheimnisumwitterter Lebenslauf gehören zweifellos zu den Gründen der großen Faszination, die von ihm ausgeht. Die zahlreichen biographischen Essays und Erinnerungen sowie eine Reihe von größeren biographischen Versuchen belegen dies eindrucksvoll. Aus diesen Arbeiten ragen die Darstellungen von W. W. Bartley III „Wittgenstein, ein Leben“ (1983), A. Jannik/St. Toulmin „Wittgensteins Wien“ (1984), und B. McGuiness „Wittgensteins frühe Jahre“ (1988) besonders hervor. Bartley gibt eine aufschlußreiche Darstellung von Wittgensteins Leben, die vor allem aufgrund ihrer Enthüllungen um seine Homosexualität Aufsehen erregt hat. Jannik/Toulmin beleuchten in faszinierender Weise das kulturelle Panorama Wiens um die Jahrhundertwende, wobei ihr Interesse ebenso geistesgeschichtlich wie biographisch orientiert ist. Die Arbeit von McGuiness gibt eine breit angelegte Beschreibung von Witt-

gensteins Leben bis zur Entstehung des „Tractatus“ und eine Einführung in seine Grundgedanken. Die bisher umfassendste Biographie Wittgensteins hat kürzlich der bisher unbekannt junge englische Philosoph Ray Monk, ausgewiesen durch eine Dissertation über Wittgensteins Philosophie der Mathematik, vorgelegt: „Wittgenstein. Das Handwerk des Genies“.

Ausgangspunkt des Vf. ist die erwähnte Diskrepanz zwischen Wittgensteins Wirkung und der Schwierigkeit seiner Schriften. Der Vf. sieht seine Aufgabe darin, eine Brücke zwischen Leben und Werk Wittgensteins zu schlagen und eine umfassende Lebensbeschreibung mit einer leichtverständlichen Einführung in seine Philosophie zu verbinden. Daß dieser Anspruch, Wittgensteins Ideen einem philosophisch nicht oder wenig vorgebildeten Publikum näherzubringen, im Rahmen einer Biographie auf Grenzen stoßen muß, ist jedem, der mit Wittgensteins Werk halbwegs vertraut ist, von vornherein klar. Es gelingt dem Vf. denn auch kaum, zentrale Auffassungen Wittgensteins zur Logik und zu den Grundlagen der Mathematik allgemeinverständlich darzustellen. Aber der Leser wird damit getröstet, daß selbst Russell den Ideen Wittgensteins schließlich nicht mehr folgen konnte.

Der Vf. unterscheidet vier Phasen in Wittgensteins Leben und Werk. Als *Frühphase* (1889–1919) schildert er Wittgensteins Herkunft aus einer überaus vermögenden, hochmusikalischen Familie, seine Schul- und Studienzeit, seine logischen Studien bei Russell und seine Arbeit am „Tractatus“ vor und während des Ersten Weltkrieges. Die *zweite Phase* (1919–1928) beginnt mit seinem legendären Rückzug von der Philosophie und dem Verzicht auf sein Erbe, zeigt dann sein jahrelanges Bemühen um die Veröffentlichung des „Tractatus“, seine Lehrerausbildung und seine (schließlich gescheiterte) Tätigkeit als Dorfschullehrer in Österreich und endet mit seinen ersten Kontakten zum Wiener Kreis und den Bemühungen, ihn wieder für die Philosophie zu gewinnen. Die *dritte Phase* (1929–1941) reicht von Wittgensteins glorreicher Rückkehr in die akademische Philosophie über seine äußerst einflußreiche philosophische Lehrtätigkeit in Cambridge und die allmähliche Entfaltung seiner Spätphilosophie bis zur frühesten Fassung der „Philosophischen Untersuchungen“. Die *Spätphase* (1941–1951) umfaßt schließlich die bisher wenig bekannte Tätigkeit Wittgensteins als Apothekenbote und als Laborassistent bei einem medizinischen Forschungsprojekt, die weitere Arbeit an seinem philo-

sophischen Werk, seine Auseinandersetzung mit Freud, Wiederaufnahme und baldiges Ende seiner Vorlesungstätigkeit und seine unsteten letzten Jahre in Irland, Amerika und England. Im Anhang setzt sich der Vf. mit Bartleys Thesen zu Wittgensteins Homosexualität auseinander. Die Tatsache der Homosexualität als solcher steht für ihn nicht zur Debatte, da er Wittgensteins amouröse Freundschaften mit Männern als wesentliche Stationen seines Lebenswegs ausführlich schildert. Gegen Bartleys weitergehende Behauptungen über Wittgensteins Sexualverhalten wendet der Vf. jedoch ein, daß es keine Belege dafür gebe, daß Wittgenstein sich mit den „derben Burschen“ vom Prater tatsächlich eingelassen habe. Das, was sich dazu in Wittgensteins geheimen Tagebüchern finde, habe sich vermutlich weitgehend nur in seiner Phantasie abgespielt. Mit seinen besonnenen, ausgewogenen Ausführungen gelingt es dem Vf., diese heikle Thematik von dem Odium der Skandalgeschichte zu befreien.

Der Vf. hat eine ungeheure Fülle von bisher unbekanntem, vielfach von ihm selbst recherchiertem Material verarbeitet. Er stützt sich daher nicht nur auf Wittgensteins Lebenszeugnisse und auf Briefe und Dokumente von Frege, Russell, Moore, Keynes u. a., sondern auch auf unveröffentlichtes Archivmaterial sowie auf viele bisher unbekannte Erinnerungen von Freunden und Bekannten Wittgensteins. Auf der Basis dieses umfangreichen Materials hat der Vf. die *Persönlichkeit* Wittgensteins und die *Hintergrundmotivation* seines Philosophierens in den verschiedenen Phasen und Situationen seines Lebens besonders eindrucksvoll beleuchtet. Darauf sei im folgenden etwas näher eingegangen.

Einen Schlüssel zum Verständnis von Wittgensteins Leben und Werk findet der Vf. in Otto Weiningers Hauptwerk „Geschlecht und Charakter“. Großen Einfluß soll Weininger vor allem mit seiner romantischen Idee gehabt haben, daß einem Genie nur die Wahl bleibe, ein geniales Werk zu schaffen oder zu sterben. (Weininger selbst hatte sich in Beethovens Sterbehaus das Leben genommen.) Dem Vf. gelingt es überzeugend nachzuweisen, daß diese Idee Wittgensteins *Geniewillen*, also seinen Willen, sich als Genie zu erweisen, entscheidend geprägt hat. Auch die wiederkehrenden Selbstzweifel und Selbstmordgedanken des jungen Wittgenstein werden so verständlicher. Durch die Lektüre von Russells „The Principles of Mathematics“ sei Wittgenstein auf die Paradoxien der Mengenlehre und damit auf die logisch-mathematischen

Grundlagenprobleme gestoßen, deren Lösung er sich fortan zur Lebensaufgabe gemacht habe. Seine Besessenheit von logischen Problemen und sein in geradezu pathologischem Zustand gefaßter Entschluß, ein Buch dazu zu schreiben, verdeutlichen, daß Wittgenstein „um sein Leben philosophierte“. „Klarheit oder Tod!“ soll er einmal gesagt haben. Russells Anerkennung seines Genies im Jahre 1912 habe für Wittgenstein daher eine geradezu lebensrettende Funktion gehabt. – Im Gegensatz zu dem nichtssagenden deutschen Untertitel „Das Handwerk des Genies“ spielt der englische Untertitel „The Duty of Genius“ auf diese Verpflichtung des Genies zu seinem Werk an.

Als Grundzug von Wittgensteins philosophischer Haltung stellt der Vf. besonders dessen *Religiosität* und *Mystizismus* heraus. Nach anfänglicher Verachtung der Religion habe er sich etwa seit 1912 in der Religion „aufgehoben“ gefühlt, wenngleich sein Bemühen um eine religiöse Lebensführung keineswegs frei von Konflikten und Zweifeln gewesen sei. Der religiös-mystische Grundzug macht es in der Tat verständlich, daß Wittgenstein in Auseinandersetzung mit Schopenhauers Metaphysik die Mystik des „Tractatus“ entwickeln konnte, an der er zeitlebens festhielt. Ferner wird damit auch sein freiwilliger Kriegsdienst im Ersten Weltkrieg verständlicher. Wie der Vf. zeigt, hat Wittgenstein im Krieg nicht den Tod, sondern die göttliche Erleuchtung gesucht: Er wollte durch die Kriegserfahrung als religiöser Mensch reifen. Vor dieser religiös-mystischen Hintergrundmotivation sieht der Vf. auch Wittgensteins Unterscheidung von *Sagen* und *Zeigen*, auf die er soviel Nachdruck legte und die gerade wegen ihres mystischen Hintergrundes von Russell stets abgelehnt wurde. Den Bereich des Mystischen gegen die Universalitätsansprüche von Rationalität und Wissenschaft zu verteidigen, scheint geradezu das tiefste Motiv seines Denkens gewesen zu sein. Angesichts der Schrecken des Zweiten Weltkrieges und der Entwicklung der Atombombe kommt beim späten Wittgenstein eine ausgesprochen *wissenschaftsfeindliche* Haltung zum Vorschein, die Ähnlichkeit mit Heideggers „Seinsmystik“ nicht verbergen kann. Den religiös-mystischen Hintergrund zeigt der Vf. auch in Wittgensteins Bemühungen um ein einfaches Leben. Nicht nur seine Tätigkeit als Dorfschullehrer gehört hierher, sondern auch seine (offenbar durch Tolstoi beeinflussten) zeitweiligen Pläne, in die Sowjetunion auszuwandern und dort als einfacher Arbeiter unter der Landbevölke-

rung zu leben bzw. die Philosophie aufzugeben und (wie Albert Schweitzer) noch ein Medizinstudium zu beginnen. Alle diese Versuche, die Philosophie zugunsten eines einfachen, religiös fundierten Lebens im Geiste der Nächstenliebe aufzugeben, scheiterten oder blieben bloße Ideen. Ihnen haftet etwas Gewalttames, ja Selbstzerstörerisches an, und sie brachten Wittgenstein stets in den Ruf eines Exzentrikers.

Besonders eindrucksvoll beschreibt der Vf. Wittgensteins *dominante Persönlichkeit*, wie sie sich vor allem in Diskussionen zeigte. Die Besessenheit von seiner selbst gesetzten philosophischen Lebensaufgabe führte zusammen mit seinem choleralen Temperament (worin er Schopenhauer sehr ähnelt) zu einem selbstbewußten philosophischen Vorlesungs- und Diskussionsstil, der seine Anhänger zutiefst beeindruckte, „Außenstehenden“ jedoch häufig als Dogmatismus oder sogar als „Orakeln“ erschien. Schon in den ersten Diskussionen mit Russell zeigte Wittgenstein die charakteristische Leidenschaftlichkeit seines Denkens, aber auch schon seine Halsstarrigkeit. Bezeichnend ist die Äußerung von Moore, daß Wittgenstein stets den Eindruck vermittelte, daß er irgendwie recht haben müsse. Wittgenstein war daher ein anstrengender und auf Dauer meist unerträglicher Diskussionspartner. Selbst Russell ging schließlich den nervenaufreibenden Debatten mit ihm aus dem Wege.

Wittgensteins Genialität und sein eigenwilliger philosophischer Stil riefen nicht nur bei seinen Studenten, sondern auch bei vielen arrivierten Philosophen eine unglaubliche *Verehrung* hervor. Dies belegt der Vf. durch viele eindrucksvolle Anekdoten. Es beginnt damit, daß Russell ihn als das größte Genie bezeichnet, das er je getroffen habe. Moore ist sich nicht zu schade dafür, sich von Wittgenstein in Norwegen dessen neue logische Einsichten diktieren zu lassen. Seinen prägnantesten Ausdruck findet der Wittgenstein-Kult in der Bemerkung von Keynes anlässlich von Wittgensteins Rückkehr nach Cambridge 1929: „Gott ist angekommen. Ich traf ihn im Fünf-Uhr-Fünfzehn-Zug.“ (275) Daß die Bewunderung der Studenten ganz unabhängig davon war, wie weit sie Wittgensteins Ausführungen zu folgen wußten, ist nach alledem kein Wunder. Wittgenstein hat gelegentlich selbstkritisch vermerkt, daß sein Einfluß häufig bloß in der Etablierung eines neuen Jargons bestehe. Selten wurde ihm, wie Paul Feyerabend zitiert wird, eine respektlose Haltung statt „hirnloser Bewunderung“ entgegengebracht. Ein beträcht-

licher Teil von Wittgensteins großem Einfluß steht also in auffälligem Kontrast zum Ideal eines philosophischen Lehrers, der zu selbständigem Denken erziehen will.

Alles in allem hat der Vf. ein lebendiges, eindrucksvolles Bild von Wittgensteins Leben und philosophischer Entwicklung gezeichnet. Es ist ihm vor allem auch gelungen, das Werk im Lichte seines Lebens verständlicher zu machen. Es ist das Bild eines mystischen Denkers, der seinen Lebenssinn darin sieht, ein philosophisches Werk zu schaffen und dieses Ziel mit einer kompromißlosen Leidenschaft verfolgt. Eindrucksvoll wird Wittgensteins scheinbar paradoxe Leitidee veranschaulicht, mit seinem Philosophieren gerade die Selbstaufhebung der Philosophie anzustreben, die traditionelle Philosophie als eine Sackgasse der Geistesgeschichte zu entlarven und die philosophischen Verwirrungen durch Rehabilitierung einer religiös geprägten Lebensform zu überwinden. Es ist das Verdienst des Vf. in seinem Lebensbild gerade auch die fragwürdigen Züge von Wittgensteins Werk und Wirkung offengelegt, die kritische Stellungnahme aber bewußt dem Leser überlassen zu haben. Es bleibt abzuwarten, ob diese Biographie den Auswüchsen des Wittgenstein-Kults entgegenzuwirken vermag.

Martin Morgenstern (St. Wendel)

Cornelia Liesenfeld, Philosophische Weltbilder des 20. Jahrhunderts. Eine interdisziplinäre Studie zu Max Planck und Werner Heisenberg (= Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie Bd. 113), Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 335 S., ISBN 3-88479-652-6.

Cornelia Liesenfeld, Mathematikerin und Philosophin, geht in der vorliegenden Studie den philosophischen Weltbildern von Max Planck und Werner Heisenberg und ihrem Werden nach, wobei auch manches aufschlußreiche biographische Detail mit einfließt. An der Nahtstelle der beiden Teile der Studie werden zur Überleitung von Planck zu Heisenberg auch einige Aspekte des Weltbildes Albert Einsteins diskutiert. Als „Weltbilder von Physikern“ läßt die Autorin nur solche philosophischen Konzeptionen zu, die für die Ideenfindung im eigenen Fachgebiet und für die Orientierung bei wichtigen Entscheidungen wirksam geworden sind. Nach diesem strengen Auswahlkriterium gehö-

ren die drei genannten Physiker sicherlich zu den herausragendsten Gestalten im großen Feld der philosophierenden Naturwissenschaftler unseres Jahrhunderts.

Zentrales Anliegen von Liesenfeld ist die Belegung der These, daß die Forscher bewußt von jeweils einer bestimmten philosophiegeschichtlichen Vorlage ausgehen: Planck von Kant, Heisenberg von Platon und Einstein von Spinoza. Sehr detailliert wird bewiesen, wie die philosophische Orientierung das erkenntnistheoretische und methodische Herangehen an den Forschungsgegenstand, das physikalische Weltbild dieser Forscher, ihre Konzeptionen zur Lösung grundlegender physikalischer Probleme, ihre Sprache und ihre ethische Einstellung prägte. Dabei gelingt an überraschend vielen Stellen auch der Blick durch die zweifellos komplizierte Landschaft des (physikalischen) Vordergrundes hindurch auf den transzendenten Hintergrund des Weltbildes, und Umrisse eines Gottesbildes werden sichtbar.

Das Buch wurde als Dissertation der Autorin grundgelegt und hat eine bemerkenswerte Vorgeschichte. Die initiierte Idee, Gottesvorstellungen von Physikern des 20. Jahrhunderts zu analysieren, um sie für fundamentaltheologische Gedankengänge rezipierbar und fruchtbar zu machen, wurde auf einem der regelmäßig (aber unter den damaligen Bedingungen inoffiziell, weil hinter der Mauer) stattfindenden Treffen eines Kreises von deutschen und polnischen Theologen in Ostberlin in der Diskussion zu einem Vortrag über Kosmologie geboren. Liesenfeld hat diese zunächst lapidare Idee zielstrebig aufgegriffen, dabei sehr schnell erkannt, wie tief das jeweilige Gottesbild im philosophischen Weltbild des Physikers wurzelt und wie eng verwoben das letztere wiederum mit dem physikalischen Weltbild des Forschers ist. Die Dissertation hat durch diese große Weitung des Gesichtskreises und das interdisziplinäre Herangehen nicht nur an Umfang, sondern vor allem an Tiefe und Aussagekraft gewonnen, wichtige Zusammenhänge im Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft herausgearbeitet und auf ein weites offenes Betätigungsfeld für die Forschung aufmerksam gemacht.

Der Max Planck betreffende erste Teil der Studie trägt die programmatische Überschrift „Das Absolute und die universellen Konstanten“. Der Analyse der philosophischen Ansichten Plancks („Plancks Kantianismus“) wird eine Recherche zur Frage „War Planck ein Christ?“ vorangestellt. Plancks Religiosität ist seit langem

mit Mißverständnissen und Fehlinterpretationen behaftet, und Liesenfelds gut fundierte Untersuchungen schaffen hier Klarheit. Da sich durch Plancks religiöse Haltung unverkennbar die religionsphilosophischen Ansichten Kants hindurchpausen, leitet dieser (vielleicht auf den ersten Blick ungewöhnliche) Einstieg zwanglos zu Plancks Kantianismus über.

Plancks Affinität zur Kantschen Philosophie wird zunächst in einzelnen Aspekten exemplifiziert, wobei erwartungsgemäß Kausalität und Determinismus breiten Raum einnehmen. Neben dem Positivismus empfand Planck zeit lebens den Verlust des strikten Determinismus in der Quantentheorie als eine große Herausforderung, die er philosophisch zu bewältigen suchte.

Ein weiterer Aspekt ist die Bewertung des Anthropomorphen. Die Aufgabe der für Planck so wichtigen Konzeption des physikalischen Weltbildes besteht gerade darin, anthropomorphe Elemente auszuschneiden. Es ist genau dieser Punkt, der es bekanntlich Physikern so schwer macht, sich den Schöpfer der nicht-anthropomorph strukturierten physikalischen Realität als Person vorzustellen, die sich mit den Menschen nach Art zwischenmenschlicher Verhaltensweisen einläßt.

In einem eigenen Kapitel („Physikalische Konstanten und liebender Gott: Kant und Luther“) wird dem Gottesbild Plancks breiter Raum gewidmet. Plancks höchstes Gut („was uns keine Macht der Welt rauben kann, und was uns wie kein anderes auf Dauer zu beglücken vermag, das ist eine reine Gesinnung, die ihren Ausdruck findet in gewissenhafter Pflichterfüllung“, Zitat aus Plancks Schrift „Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft“) – das ist Kants Gegenstand der praktischen Vernunft, das ehrfurchtgebietende „moralische Gesetz in mir“, das Sittengesetz, das in dem wohl am meisten zitierten Satz Kants aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ zwar hinsichtlich seiner Bewunderungswürdigkeit gleichrangig neben dem Naturgesetz („der bestirnte Himmel über mir“) zu stehen scheint, aber hinsichtlich seiner religionsphilosophischen Bedeutung bei Kant das größere Gewicht hat. In der Absolutheit von Naturkonstanten und -prinzipien (Prinzip der kleinsten Wirkung) und in der „Reinheit der Gesinnung“ findet sich beides bei Planck wieder.

Der nichtpersonale Gottesbegriff (aber auch das „höchste Gut“) schlagen die Brücke zum Spinozismus und zu Albert Einstein. Planck und Einstein haben viel miteinander zu tun. Planck ebnete dem Angestellten des Berner Patentamtes

den Weg zur Kaiser-Wilhelm Gesellschaft und damit zum wissenschaftlichen Establishment in Berlin. Weniger bekannt ist, daß Einstein die Konsequenzen der Planckschen Entdeckung des Wirkungsquantums zunächst physikalisch bedeutend konsequenter auslotete als der Entdecker selbst. Mit der Deutung des lichtelektrischen Effekts und der Einführung des Photons, für die Einstein den Nobelpreis erhielt, wurden entscheidende Grundlagen zum Verständnis der Materiestruktur durch die Quantentheorie gelegt, mit deren einschneidenden Konsequenzen für das physikalische Weltbild, wie sie besonders in der Heisenbergschen Unschärferelation zum Ausdruck kommen, sich allerdings weder Planck noch Einstein anfreunden konnten, nicht zuletzt auf Grund ihres philosophischen Weltbildes.

Streng deduktives Vorgehen im Sinne Spinozas („more geometrico“), das auf wenigen axiomatisch gesetzten Pfeilern ruht, ist für Einstein der Weg zur physikalischen Theorie. Seine berühmten Gedankenexperimente sind symptomatisch dafür. Geistiges Nachvollziehen der mathematischen Schönheit der physikalischen Grundstruktur der Welt und religiöses Denken sind für Einstein nahezu miteinander identisch. Gott äußert sich in der Harmonie allen Seins, die sich in mathematisch beschreibbaren, streng deterministischen Naturgesetzen niederschlägt. Er kümmert sich nicht um Menschenschicksale, ist auch nicht der Sittengesetzgeber; hinter Tugend und Moral steht nach Einstein der Selbsterhaltungstrieb der Menschen, für dessen Wachhaltung in bezug auf die Atomwaffen sich der Forscher nachhaltig einsetzte. In merkwürdigem Kontrast zum unpersönlichen spinozistischen Gottesbild Einsteins stehen seine zahlreichen anthropomorphen Metaphern, z. B. von Gott, der nicht würfelt, der unsere Schwierigkeiten beim Integrieren von Gleichungen nicht hat, weil er empirisch integriert, vom (mathematisch) raffinierten Gott usw. Wie immer man solche bildhaften, bewußt salopp formulierten Aphorismen hinsichtlich ihres philosophischen Aussagegehaltes auch bewerten mag, unterschwellig lassen sie doch so etwas wie eine persönliche Beziehung zu diesem unpersönlich postulierten Gott ahnen.

Der zweite Teil der Studie gilt dem Weltbild Werner Heisenbergs, der zu den Vätern der Quantentheorie und der Elementarteilchenphysik gehört. Liesenfeld wählte als Überschrift den sehr charakteristischen Ausspruch Heisenbergs: „Am Anfang war die Symmetrie.“ Bei der Suche nach der philosophischen Definition des Elementaren im Mikrokosmos erwies sich die De-

mokritische Konzeption der unteilbaren und unveränderlichen Bausteine als nicht haltbar. Platons Auffassung, wonach die Elemente geometrische Gebilde hoher Symmetrie (reguläre Polyeder) sind, die ihrerseits wieder auf einfache geometrische Gebilde (Dreiecke) zurückführbar sind, erschien Heisenberg als der passendere philosophische Rahmen für die Elementarteilchenphysik. Der Begriff „Symmetrie“ mußte sich dabei allerdings in der mathematischen Verallgemeinerung von der geometrisch konzipierten Vorlage lösen: Es geht um Invarianzeigenschaften auch gegenüber anderen Transformationen als räumlichen Drehungen. Bereits 1918 konnte die Mathematikerin Emmy Noether die bekannten klassischen Erhaltungssätze der Physik auf Invarianzeigenschaften der Naturprozesse gegenüber bestimmten einfachen räumlichen und zeitlichen Transformationen zurückführen. Hinter den grundlegenden physikalischen Sätzen stand offenbar ein noch grundlegenderes, allgemeineres Prinzip, das der Symmetrie.

Hatte Einstein bereits entdeckt, daß Geometrie weit mehr als nur Werkzeug zum Beschreiben der Natur ist, weil die geometrischen Eigenschaften der Raumzeit das dynamische Verhalten der Materie festlegen (das dahinter stehende allgemeine Relativitätsprinzip ist übrigens ein Symmetrieprinzip: die Naturgesetze sind invariant gegenüber beliebigen raumzeitlichen Transformationen!), so erweiterte die Elementarteilchenphysik diese „Mathematisierung“ der Wurzeln der Physik beträchtlich, weil sich das Naturgeschehen gegen weitere, nicht mehr geometrisch zu interpretierende Gruppen von Transformationen (z. B. Eichtransformationen) als invariant erwies. Für Heisenberg ist Symmetrie nicht nur ein mathematisches Ordnungsprinzip für gedachte Strukturen, sondern „ein echter Zug der Natur“. Symmetrieeigenschaften legen fest, welche Elementarteilchensorten existieren.

Neben dem Grundbegriff Symmetrie analysiert Liesenfeld weitere Grundkomponenten von Heisenbergs Platonismus: Sprache, Schönheit und zentrale Weltordnung. Breiten Raum nimmt in dieser Analyse die Rolle der Sprache ein. In Heisenbergs Platonismus ist sie der entscheidende Schlüssel zur Wirklichkeit, die Begriffe der Sprache stellen gleichsam die Wirklichkeit dar. Das gilt nicht nur für die (mathematische) Sprache der Naturwissenschaft. Religion ist nach Heisenberg „eine Sprache, um in verbindlicher Weise über die letzten Dinge der Welt, ... zu sprechen, über den Sinn und die Werte des Le-

bens“. Die Sprachen der Naturwissenschaft und der Religion sind jedoch sehr verschieden. Den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion führt Heisenberg darauf zurück, daß versucht wurde, die Sprache des einen Gebietes auf das andere zu übertragen.

Wie in der Kosmologie Platons so ist auch die Ordnung der Welt der Kulminationspunkt in Heisenbergs Weltanschauung. Symmetrie ist das zentrale Element, Schönheit und Einfachheit sind entscheidende Charakteristika der göttlichen Weltordnung. Durch ihre Ausrichtung auf das Gute und Schöne ist die Weltordnung eine Wertordnung. Der Weltordnung stiftende Demiurg Platons ist für Heisenberg nicht zwingend ein persönlicher Gott, ebensowenig identifiziert Heisenberg Gott im pantheistischen Sinne unmittelbar mit der Einheitlichkeit der Ordnungsstrukturen der Welt, mit der Weltvernunft. Wenn von Gott die Rede ist, dann ist man auf Gleichnisse und Bilder angewiesen; die Vorstellung des persönlichen Gottes betrachtet Heisenberg als ein solches Gleichnis. Die Frage nach der Haltung zum Christentum, die bei Planck den Einstieg in das philosophische Weltbild ermöglichte, stellt die Autorin bei Heisenberg an den Schluß.

In Liesenfelds Studie wird ein beeindruckendes Maß an scharfsinniger detaillierter analytischer Arbeit geleistet. Die tiefgründige Art der Analyse im weitverzweigten Feld interdisziplinärer Verknüpfungen lassen die Lektüre der Schrift zu einem anspruchsvollen intellektuellen Erlebnis werden, bei dem ein umfangreiches (und vielseitiges) Literaturverzeichnis, ein sehr detaillierter Index und die angebotenen Übersetzungen griechischer Texte und Begriffe sehr hilfreich und anregend sind. Der Rezensent, der als Astronom in den Schriften Kants, Spinozas oder Platons nicht zu Hause ist, hatte bei der Lektüre dieser Studie das von Naturwissenschaftlern wohl immer als angenehm empfundene Gefühl, daß – bildlich gesprochen – die Sicht auf den „Boden der nachprüfbaren Fakten“ nirgends in der „Wolkendecke eigenwilliger philosophischer Deutung“ verlorengeht. Sicherlich hat Cornelia Liesenfeld die denkbar besten Voraussetzungen dafür, auf dem Boden einer „mathematisch strengen“ Analytik interdisziplinäre Verständigung zwischen Physikern, Mathematikern, Philosophen und Theologen anzubahnen. Der „gute Rat“, der einstmalen den Besucher der Athener Akademie begrüßte, ἀγεωμέτρητος οὐδεὶς εἶστω, und der übrigens auch das Titelblatt von Copernicus' weltbildstürzender Schrift

schmückte, wird heute wohl kaum zur Maxime der Philosophen erhoben werden können, aber eine gewisse Nähe zwischen Philosophie (und Theologie) und Mathematik hat schon einiges für sich, wenn man mit dem Umstand fertigwerden will, daß der Schöpfer eine auf der Ebene des Elementaren nur mathematisch verstehbare Welt geschaffen hat. Niemand kann das bezweifeln, obwohl oft beim Sprechen über Gott und Welt in der christlichen Verkündigung der Eindruck entstehen muß, als sei das Komma im ersten Glaubensartikel des Apostolicums hinter „den Allmächtigen“ schon der abschließende Punkt und der Rest nur eine nachgestellte Erläuterung, auf die man halt nicht verzichten kann.

Johann Dorschner (Jena)

M. A. C. Otto, *Der Ort. Phänomenologische Variationen (= Alber-Reihe Philosophie)*, Karl Alber, Freiburg/München 1992, 144 S., ISBN 3-495-47733-0.

Die „Überwege“ der Autorin waren, wie es einer Phänomenologie der Grenze anstehen möchte, ein grüblerisch-gespanntes Notturmo, das Experiment, innezuhalten und „sich von sich selbst ab[z]uwenden“,¹ um die Entfernung vom „Anfang“² auszumessen und dabei das Anfangen selber zu bewahren. Daß sie nicht nur zurück-, sondern vorausgewiesen haben, belegen jetzt die phänomenologischen Variationen über den Ort, die wieder voll sind jener „Zwischenfarben, Schatten, Nachmittagslichter“, zu denen vordem Nietzsche sich bekannt hatte. Kaum allerdings der mit Heidegger isolierte „Metaphysiker“, dessen zirkulärem Denken und totalem Jasagen die Autorin im Namen anfänglicher Wahl (104) entschieden absagt „samt andersbenannten Unterwürfigkeiten, wie sie Heideggers Texte durchzittern, der nicht umsonst Nietzsches ewiger Wiederkunft so inbrünstige Interpretationen widmet“ (107).

Insofern ist das Buch auch wieder ein anti-metaphysischer Traktat mit feinem Gespür für die Haarrisse der Abhängigkeit im philosophischen Gewände, für die Persistenz des Woher im Wohin. Kein Satz, der diesem Denken unerträglicher wäre als der Simone Weilsche, der Mensch als solcher sei Sklave. Aber die Auseinandersetzung mit der Herkunft – die nächste wäre die französische Phänomenologie – ist nicht die Hauptsache, denn „Heimkehr“ nicht im Vergangenen suchen zu müssen, Wohltat des nicht

mehr Zurückmüssens, frei entronnen zu sein: das blitzt durchs Bewußtsein als jederzeit ganz unwirklich freie Gegenwart, die ich bin“ (84), nicht das repressive Ich von Lévinas (§ 9 f.). Hier klingt das Thema von „Reue und Freiheit“³ an: „Ist jedes Tun und Erkennen ein neuer Anfang, so doch nicht, als sei das Gedächtnis außer Kraft gesetzt. Das Gewesene hat seine Wahrheit behalten. So gibt es das stabilisierende Wiederholen von Erkenntnissen in Variationen“, und genau solches „Einpendeln auf einen Erkenntniskreis verleiht diesem immer stärker die Qualität eines Ortes“ (131).

Jenes Woher ist eigentlich die Tyrannis der Zeit, und es gehört zum virtuosen *sotto voce* von Maria Otto, gegen die Besinnung auf die Zeit, die ihre Zeit gehabt habe, zu bemerken, es mache „Vergnügen, der Zeit etwas quergestellt: den Ort“ (9), „das unermessliche Da“ (14). Der Ort, seinem Begriff nach ein guter Ort (18, § 31), ist die Schranke der Zeit, auf die man trifft, wenn man das Dasein als Hiersein denkt (§ 1), und als Schranke schon viele Orte, Gegenden des wandernden Verweilens, so ohne Ziel wie Derridas „tracement de la différance“, aber denen „jede qualitative Steigerung innewohnt“ (9). „Die Weile am Ort, eine endliche Ewigkeit, hat die Zeit überwunden“ (69), die gleichwohl das Dasein für das Niegewesene offenhält (§ 22, 30).

Werden vom „Münchhausen-Trilemma“, dieser Perücke der Rationalität, Zirkel, Abbruch und Progreß ängstlich getrennt, dann plädiert die Phänomenologie des Ortes wohl für den Progreß, auch auf die Gefahr einer Verwechslung mit Hegels „schlechter Unendlichkeit“ (30), aber sie erinnert ebenso daran, daß es außer der Kreisbewegung (einer Grundgestalt des Tanzes), dem müden Aufgeben und dem rüstigen Fortgang noch das Ankommen gibt, dies große Thema einer mit „Metaphysik“ nur mißverständlich etikettierten Tradition. Freilich kein endgültiges Ankommen für den „Vagabunden Mensch“

¹ M. A. C. Otto, *Überwege. Zu einer Phänomenologie der Grenze* (Freiburg/München 1986) 7 und 14; vgl. meine Besprechung im PhJb 95 (1988) 207–209.

² M. A. C. Otto, *Der Anfang. Eine philosophische Meditation über die Möglichkeit des Wirklichen* (Freiburg/München 1975).

³ M. A. C. Otto, *Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama* (Freiburg/München 1961, ²1987).

(130), nicht beim Zweck, dem das reizvolle Kapitel über Brauchen und Mißbrauchen gewidmet ist (§ 15), sondern „gerade nur *hier* beim Mittel, mitten im Streben, am Weg, da wo ich etwas jetzt nicht mehr in seiner Zweckdienlichkeit für mich sehe, sondern angeleuchtet als das Andere selbst“ (68). Das Ankommen ist deshalb unzertrennlich vom Abschied, denn die „endliche Ewigkeit ist die offene, die nicht fixierte“, und der „Abschiednehmende ist frei für das Wandern, für andere Orte, für den Wechsel, für das Neue, für die Wiederkehr. Das Ende ist die offene Tür“ (118).

So ist das Buch auch zu lesen, jedes seiner Kapitel ein zum Verweilen einladender Ort auf dem Denkweg, der seinerseits nicht der Ort des Wanderers wäre, „wenn er auf ein Ziel zuginge“ (29); es kommt vielmehr an auf die Wegränder, denn der „Wegrand, die Grenze, dieses Abhalten, die Dinge anzugreifen, bietet ja die nächste Nähe zu den Dingen, den Schauplatz des Schauens, die Theorie des Alleshabens, ohne es zu besitzen“ (32). Wie darum das Wegebahnen (des „seinsgeschicklichen“ Denkens) als das Inbild der Gewalt erscheint, ist der Weg, „so wie er *da* ist, [...] *Inbild der Gewaltlosigkeit*“ (25). In diesem Sinn haben die Variationen sehr wohl Anfang – „Die Quere“ (§ 1) – wie Ende – „Ort des Anfangs“ (§ 36) –, und eine Methode, indem die viermal neun Kapitel das Metrum des „Anfangs“ mit der Ordnung der („Überwege“ verschränken, das „Hiersein“ (§§ 1–9) den „Anfang und die Wahrheit“ reflektieren lassen („Überwege“ I), „Das Mittel zum Dasein“ (§§ 10–18) den „Anfang und die Freiheit“ (II), die „Wiederholung“ (§§ 19–27) den „Verzicht“ (III) und „Die Immerwiederkehr der Liebe“ (§§ 28–36) den „Spiegel“ (IV). Das „Hiersein“ ist mit der Erörterung etwa des Platzes (§ 5), des Wegs (§ 6) und des Wanderers (§ 7) die Topologie im engeren Sinn, welche „Das Mittel zum Dasein“ erweitert um eine Teleologie oder genauer Mesologie der Leiblichkeit; die „Wiederholung“ – Verwandlung eines Topos des nach-metaphysischen Den-

kens – holt mit dem Niegewesenen (§ 22), dem Neuen (§ 23) und der Hoffnung (§ 24) die Zeit als solche in den Ort ein, und der letzte Abschnitt denkt das Eigenste des Orts an, der als die Möglichkeit von Wiederkehr und Zuhause der Überweg über den Fluß der Zeit ist, der einmal „ohne Ufer“ zu sein schien.

„Das Neue, immer Andere, ist nicht das Fremde, sondern das Wunderbare“ (93), dem als dem Paradox schon die Aristotelische Poetik eine tiefsinnige Betrachtung gewidmet hatte, und so wird dies Spiegelspiel der Welt-Orte passend eingefasst von einer (auch mit Foucaults geflügeltem Wort über den Menschen im Ohr) überraschenden Lektüre von „Peter Schlemihls wundersamer Geschichte“: der Schatten, diese Repräsentation des Dichten (le solide),⁴ ist mit dem Entzug des natürlichen Lichts wohl verlorengegangen, aber der Wanderer „kann einstweilen mit dem Ersatz leben“ (141). Er hat seinen Ort. Und hatte nicht bereits Feuerbach gelehrt, die Ortsbestimmung sei „die erste Vernunftbestimmung“? Sucht man Aristoteles' *existentzialen* Begriff der Zeit, dann wird man nicht mit Heidegger in der „Physik“ nachlesen, sondern in der „Politik“; und ebenso mit dem Ort (21): er hieß *polis*. Ein anderer alter Name für den Ort ist *êthos*: „Pascals Schreckensfrage über die Kontingenz des Menschen: Warum bin ich hier und nicht dort? trennt das Sein vom Da. Doch das Sein ist nicht vor dem Da, sondern eins mit ihm, und der Daseinsgrund ist nicht *vor* dem Hier. Das Hier ist sein Grund. Mein Ort hier hat mein Sein bereits gegründet, bevor es nach einem Grund sucht. Er ist Grund genug.“ (135f.) Sollte Philosophie heute einer Rechtfertigung bedürfen, die sich nirgendwo andient – dies kleine Itinerarium des gelingenden Lebens gibt sie.

Claus-Artur Scheier (Braunschweig)

⁴ Vgl. Chamisso's Vorrede zur französischen Übersetzung von 1838.