

BUCHBESPRECHUNGEN

Heinrich Rombach, Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie, Karl Alber, Freiburg/München 1994, 324 S., ISBN 3-495-47754-3.

I.

Ein großer Autor der heutigen Philosophie legt seine Sozialphilosophie vor. So kann man eine Rezension beginnen, wenn man nur auf den Buchtitel blickt, der Rombachs Denkungsart, nämlich die Phänomenologie gleich zweimal nennt und ebenso das Soziale bzw. die Soziologie. Mit letzterer setzt er sich zwar ausdrücklich auseinander, nachdem er sich aber in zwei Hauptkapiteln bereits von ihr abgesetzt hat, um darin „I. Das Grundphänomen der sozialen Ordnung“ (31–145) und „II. Die Sozialgenese“ (146–198) als seine phänomenologische Soziologie darzustellen. Erst dann geht er über zu „III. Die Sozialphänomenologie in kritischer Auseinandersetzung“ (199–279), wo er fragt, ob „die Soziologie eine Handlungswissenschaft? (Max Weber)“ (200) ist oder „Die Gesellschaft als Ursprung von Sinn, Bewußtsein und Kreativität (G. H. Mead)“ (206) verstanden werden soll, um schließlich dann zu Husserl und Alfred Schütz zu kommen, die ihm als Phänomenologen näherstehen, was in den Kapitelüberschriften zum Ausdruck kommt „Phänomenologie der Inter-subjektivität? – (E. Husserl)“ (217); „Zur Kritik der Sozialphänomenologie von Alfred Schütz“ (223). Er verläßt dann die Phänomenologie und betont den Unterschied zum anderen, nämlich konstruktiven Ansatz mit einem direkten Zitat, welches er als Überschrift zu Berger und Luckmann nimmt, „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (229). Dann blickt er auf den „Irrtum des Organizismus“ (242) zurück, den er mit Autoren unseres Jahrhunderts hätte belegen können. Rombach schreibt aber über Franz von Baader, mit dem er einen ursprünglicheren Zeugen hat. Für Rombach ist die Ordnungsstruktur des Organismus „eine noch nicht ganz zu sich selbst gekommene Strukturverfassung“ (248). Sie ist noch zu sehr statisch wie entelechial, und gerade dies gilt es im Strukturgedanken zu durchbrechen. Dies scheint nun die Systemtheorie zu leisten, die nicht erst bei Luhmann, sondern längst neuzeitlich beginnt. Hier

konzentriert sich Rombach auf die „Kritik der Systemtheorie (Niklas Luhmann)“ (250), wobei der ganze Hintergrund seiner ersten umfassenden Studien einfließt, mit denen er seinen phänomenologisch-strukturalen Ansatz begonnen hat, nämlich mit dem umfassenden Werk zur Wissenschaftsphilosophie „Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft“¹, dem sein Hauptwerk „Strukturontologie“² folgt.

Rombach kritisiert Luhmann mit dessen Grundbegriff, nämlich „Autopoiesis“ (254ff.). Bei dieser geht es, wie das Wort sagt, um Selbsterstellung, um ein Selbermachen. Dies reicht Rombach nicht. Er setzt demgegenüber die „Autogenese“, die eines seiner Grundworte ist. Darauf zielt bereits die „Strukturontologie“ in ihrem Untertitel. Freiheit ist die eigentliche Sache der Strukturontologie, wobei es allerdings darum geht, was unter Freiheit zu verstehen ist, bzw. was sich als Freiheit in der Welt gestaltet. „Die Autogenese ist ein kreativer, besser: konkreter Artikulationsprozeß.“ (255) Darin liegt der Grundzug des ganzen Weltgeschehens, das die Phänomenologie aufweisen will, aber nicht nur einfach in Gedanken, einer Theorie und Lehre, vielmehr im Zeigen und Aufweisen aus der Sache selbst.

„Zur Sache selbst“ war das Grundmotto von Husserl wie Heidegger, worin man ein methodisches Prinzip sah. Aber bei Rombach handelt es sich weniger, ja letztlich überhaupt nicht, um Methode im gewöhnlichen Sinne, vielmehr um die Sache selbst, welche phänomenologisch ist, welche auf sich selbst kommt, sich zeigt.

Hier haben wir nicht den Menschen auf der einen und eventuell Sein oder Welt auf der ande-

¹ Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, (2. unveränderte Aufl. Freiburg/München: Karl Alber 1981, 1. Aufl. 1965/1966) 2 Bände, je 528 Seiten.

² Heinrich Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit (2. unveränderte Aufl. Freiburg/München: Karl Alber 1988, 1. Aufl. 1971) 384 Seiten.

ren Seite, wobei wir ja, wie es dann neuzeitlich geschieht, in eine Subjekt-Objekt-Konstellation geraten. Diese will Rombach unterlaufen, bzw. sieht sie immer schon unterlaufen, wenn man richtig hinschaut auf das, was geschieht. Mit Methoden wollen wir schließlich an die Sachen rankommen, mit verschiedenen Methoden dann verschiedene Wissenschaften betreiben, die jeweils die Welt in ihren Blick zu bekommen versuchen. Man hat aber längst erfahren, daß hier die Crux mit den Teileinblicken bleibt, daß man eben mit physikalischen Methoden zu physikalischen, mit chemischen Methoden zu chemischen Ergebnissen kommt und dergleichen mehr, und daß auch die Zusammenfassung aller Methoden, sprich Sichtweisen, nicht zum Einblick kommt in das, was ist. Freilich geht es da nicht um den Übergang von einer wissenschaftlichen zur philosophischen Methode, von einer einzelnen zur Gesamtmethode, wie es dann beispielsweise die transzendente Methode der Neuzeit sein will. Auch dies verwirft Rombach. Und bei der Auto-poiesis der Systemtheorie kann man ja eine Art transzendente Methode sehen (was allerdings Rombach nicht so ausdrückt), weil in ihr das System nur eine neue Art von transzendentelem Subjekt ist, das aus sich alles konstruiert.

So haben wir auch, was die Systemtheorie ebenfalls zugeben muß, einen Haufen von Systemen mit jeweiligen Selbständigkeiten, worin der Substanzgedanke nach wie vor waltet, indem nun jedes System sich gegenüber den anderen zu halten, sich in sich zu stabilisieren und zu steigern versucht. Dem will Rombach entkommen, indem er zur Konkretivität weiterschreitet. Im Hinblick auf Subjekt und Objekt, in die das Weltverhältnis des Menschen methodisch aufgebrochen wird, um dann zu einer bestimmten Sache, nämlich dem Gegenstand für das Subjekt zu kommen, sieht nun Rombach gewissermaßen die Methode in der Sache selbst oder anders gesagt, die Sache als Methode, nämlich als Struktur- oder Autogenese. Es geschehen für ihn allenthalben Autogenesen, die dann Mensch heißen oder auch einzelner Mensch oder auch Mensch in der Gemeinschaft, wobei das Entscheidende ist, daß beide, das heißt hier Mensch *und* Gemeinschaft, sich gegenseitig tragen, hervorbringen, miteinander in einem Verhältnis der Konkreation sind.

Was sich hier kompliziert anhört, sagt Rombach in seiner Einführung gleich im ersten Satz ganz einfach. „Wo Menschen sind, gibt es auch Gemeinschaften. Nur wo lebendige Gemeinschaften sind, gibt es den menschlichen Menschen.“ (11) Freilich kann man diesen Satz erst

verstehen, wenn man das Buch gelesen hat bzw. überhaupt Rombachs Philosophie kennt. Es ist ein Satz, vergleichbar mit Aristoteles' Satz in der ‚Politik‘ über die *polis* bzw. über die politische Gemeinschaft als das Erste von Natur. Im Hinblick auf Rombach könnte man für Aristoteles formulieren: nur wo politische Gemeinschaft ist, gibt es den praktischen Menschen, d.h. den Menschen mit vollkommenen Lebensvollzügen, welche dort *praxis* heißen.

Rombachs Auseinandersetzung mit der führenden Soziologie geht auf deren Grundprobleme ein. Er zitiert und packt die verschiedenen Autoren mit ihren ureigenen Ansätzen und Grundworten. Die Idee von der ‚offenen Gesellschaft‘ bewegt heutzutage mehr oder weniger alle, nicht nur die Wissenschaftler, sondern jedermann, von Politikern angefangen. Was es nun mit dieser ‚offenen Gesellschaft‘ auf sich hat, das zeigt Rombach wie wohl keiner vor ihm. Wir machen uns mit der Theorie bzw. der vermeintlichen Praxis der ‚offenen Gesellschaft‘ etwas vor. Rombach bringt hier viele Beispiele. Wir stehen gerade heute, und vielleicht mehr denn je, vor dem Problem, innerhalb einer sich offen wählenden Gesellschaft ständig neue Einbrüche von geschlossenen Haltungen zu erfahren. Im Extremfall nennt man diese Fundamentalismen, welche nicht nur religiöser Art sind. Diese zeigen sich auch im politischen und in jenem, was man neuerdings Regionalismen nennt. Hier verstrickt sich die offene Gesellschaft selbst in Widersprüche, ja betrügt sich. Für Rombach ergibt sich, „daß die Theorie der ‚offenen Gesellschaft‘ nur der Versuch eines Selbstbetruges ist, mit dem sich eine faktisch ‚geschlossen‘ bleiben wollende Gesellschaft ihre Geschlossenheit verschleiert und verbirgt und ‚Offenheit‘ nur vortäuscht. Die schlimmste ‚Geschlossenheit‘ ist aber diejenige, die sich aufgrund eines Selbstbetrugs für eine ‚Offenheit‘ hält.“ (274) Und hier nennt er Popper, mit dem er seine Soziologiekritik abschließt (269ff.).

II.

Rombachs Sozialphänomenologie mündet in diese Auseinandersetzungen. So könnte man meinen, daß sie hierin kulminiert und er also jedenfalls sich im Vergleich zu der gängigen wie überhaupt zur Soziologie darstellen will. Es ist nun für Rombachs Bücher geradezu typisch, daß er erst aufs Ende hin zur pointierten Auseinandersetzung kommt, so in seiner „Struktur-

thropologie“³ mit der Phänomenologie der Situation bei Jaspers, Sartre und Heidegger, so in seiner „Strukturontologie“, mit dem Strukturalismus (a. a. O. 194 ff.). Rombach zielt in seiner Phänomenologie des sozialen Lebens auf eine phänomenologische Grundlegung der Soziologie.

Wir haben, in der Neuzeit aufsteigend und im 18. Jh. bereits kulminierend, die Anthropologie als Grundphilosophie und dann, im 18. Jh. schon beginnend und im 19. Jh. mit Comte und Marx dominierend, die Soziologie als Grundphilosophie, die dann viel später im 20. Jh. als Grundwissenschaft angesehen wurde, ohne daß dabei vielleicht klar war, daß sie bereits viel früher schon Grundphilosophie war. Nun will auch Rombach eine „Grundphilosophie“ und spricht ganz ausdrücklich davon, beispielsweise in seinem einführenden und auf die Geschichte der ganzen Philosophie zurückblickenden und sie vom gegenwärtigen Stand des philosophischen Fragens her reflektierenden Buch „Die Gegenwart der Philosophie“⁴. „Grundphilosophie“ (vgl. 6 ff.) sieht Rombach kaum in der Philosophie im herkömmlichen und für ihn nun zu engen Sinn, nämlich nicht in einer ‚Theorie‘, vielmehr einer Philosophie in einem viel weiteren Sinn, einer „Philosophie des Lebens“, wie er sagt, klassisch gesprochen, der Praxis, wobei man allerdings wohl zu Recht an die Lebensphilosophie des 19. Jh. erinnert wird, mit ihrem Höhepunkt in Nietzsche, der auch bei ihm nachklingt.

Grundphilosophie ist Philosophie des vielfältig tätigen Lebens, das Rombach dann auch „tätige Philosophie“ genannt hat (vgl. Gegenwart, 8). Damit meint er, daß die Philosophie sich vielleicht weniger in ihren heute von Berufsphilosophen geschriebenen Werken ereignet, als vielmehr im allgemeinen Geschehen, das dann allerdings von Philosophen wie ihm zu sehen ist. Deshalb auch Phänomenologie als philosophische Methode des Sehens, die nicht nur denkt, in Gedanken eventuell entwirft, auch nicht einfach aufgrund von Vorlagen, besonders textlicher Art interpretiert. Es kommt darauf an, das Philosophische in allem Geschehen zu sehen. Rombach sieht dies in der Autogenese eines „menschlichen Menschen“ (Strukturanthropologie, 421 ff.) und einer „menschlichen Gesellschaft“ (Phänomenologie des sozialen Lebens, 23 ff.), wie er sagt. Beides ist ineinander verwoben, geht Hand in Hand. Da ereignet sich jenes, was er „Konkreativität“ nennt. Und in diesem Sinne sieht er seine Strukturanthropologie im Zusammenhang mit

seiner Phänomenologie des sozialen Lebens. Er spricht vom sozialphilosophischen Teil einer Strukturanthropologie (11). Diese Sozialphilosophie verweist also auf die Anthropologie zurück. Hier müßte man aber Rombach fragen, ob er damit seinem philosophischen Anliegen überhaupt gerecht wird. Auch für ihn ist klar, daß das philosophische Zeitalter der Anthropologie vorbei ist. Deshalb will er die Strukturanthropologie. Er will ja nicht den transzendentalen, sondern den menschlichen Menschen. Aber indem er den Menschen doch derart betont, bleibt er meines Erachtens an einem anthropologischen Ansatz hängen, wie er sich schon langher, zumindest aus der neuzeitlichen Philosophie herauschält. Es geht ihm weder um den „gesellschaftlichen Menschen“ (Strukturanthropologie, 414 ff.) noch gar um den Übermenschen, aber immerhin doch um den Menschen, und gar den „menschlichen Menschen“. Was soll dies besagen? Rombach kann sofort antworten, daß zu diesem menschlichen Menschen die menschliche Gesellschaft gehört. Und aus diesem Grund schreibt er diesen weiteren Teil, der nicht ein zweiter Band ist, wie er meint, der sich vielmehr in die Strukturanthropologie zurückfügen soll. Dabei bleibt der Mensch nicht nur im Blick, sondern in bestimmter Weise im Zentrum. Davon kann nicht wegesehen werden, auch wenn Rombach hier, aber auch schon in der „Strukturanthropologie“, auf die Sozialität hinblicken will, die damit immer anhebt, daß der Mensch „in Situation“ ist (vgl. das Hauptkapitel der Strukturanthropologie: „Das Grundphänomen der Situation“, 133–318).

Ich meine, daß diese Sozialphänomenologie nicht lediglich ein Teil der Strukturanthropologie ist, auch nicht die spätere, vielleicht erwartete Sozialphilosophie eines umfassenden Autors, der hiermit sein Werk abrundet. Auch nicht die heute philosophisch angemessene, nämlich phänomenologische Grundlegung der Soziologie. All dies mag auch zutreffen bzw. kann man auch sehen. Das will ich nicht abstreiten. Aber das Entscheidende betreff der Rombachschen Philoso-

³ Heinrich Rombach, Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“ (Freiburg/München 1987) 319 ff.

⁴ Heinrich Rombach, Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens (3. grundlegend neu bearbeitete Aufl. Freiburg/München 1981, 1. Aufl. Freiburg/München 1962).

phie überhaupt, besonders wenn man sie als ein tätiges, alles betreffendes Geschehen mehr und mehr sehen will, besteht doch darin, daß hier sich nun die Phänomenologie der Freiheit im weitesten Sinne entfaltet, wie er sie in der „Strukturontologie“ zunächst grundlegt, dann in „Die Gegenwart der Philosophie“ von der ganzen Geschichte der Philosophie her bis in deren phänomenologische, leibhaftige Vergegenwärtigung darstellt, um sie nun nach allen phänomenologischen Durchgängen, die zum „Bewußtsein“⁵, dann zum „Menschen“ (Strukturanthropologie 1987, 11) gelangen, schließlich zu jenem zu führen, das im weitesten Sinne das phänomenologische Geschehen überhaupt darstellt. Es ist, um mit Rombach zu sprechen, die „Sozialgenese“. Hierin ereignet sich die Autogenese und vice-versa. Und hier ist auf jenes hinauszublicken, was er in diesem Buch, aber zuvor schon in allen Büchern, zumindest am Ende, und besonders in seiner „Strukturanthropologie“, genannt hat. Der Schritt des Menschen zu sich selbst ist ein Schritt des Menschen über sich selbst hinaus.

III.

Dies ist aber nun kein Transzendieren, wie es die Philosophie schon langher dachte, um dabei vielleicht in ein Göttliches hinauszustehen. Was sich am Menschen ereignet, geschieht nämlich auch in allem, was ist, und das heißt für Rombach lebt. Sein, Leben heißt hier nicht nur in sich selbst aufgehen (*physis*), sondern über sich hinausgehen. Der Mensch kommt nicht zum Gott, auch dieser nicht einfach zum Menschen. Der menschliche Mensch ist der kommende Mensch und der göttliche Gott „der kommende Gott“⁶, wie Rombachs seiner Sozialphilosophie vorangehendes Buch heißt, und das hätte auch überschrieben werden können: Die Gegenwart Gottes, da es ein Pendant zu Rombachs „Die Gegenwart der Philosophie“ ist. Letzteres ist eine Hermeneutik der ganzen bisherigen Philosophie aus dem Horizont der Gegenwart und Zukunft der Philosophie, was das Wort Gegenwart mitaussagt. Dem entspricht dann die „Hermetik – eine neue Weltsicht“ – wie der Untertitel des Gottesbuches lautet. Hier geht die Strukturphänomenologie über alles bisherige, mehr oder weniger Hermeneutische, hinaus ins Hermetische. Hermeneutik öffnet, legt aus, spricht aus, und kommt so letztlich zu Begriffen. Hermetik verschließt, verbirgt. Rombach kontrastiert beides als „Welt- und Gegenwelt“⁷, wie

ein früherer Buchtitel lautet, wobei die ungeheure und unermeßliche Dimension angedeutet ist. Aber wie die Hermeneutik-Welt den Begriff hat, so die Hermetik-Gegenwelt das Bild. Daher kommt es dann bei Rombach auch zu einer Bildphilosophie. Das Bild ist der neue ‚Gegenstand‘ der Strukturphänomenologie, weil im Bild sich dann alles aufbaut, strukturiert, was Rombach die Strukturgenese nennt, von der Autogenese über die Soziogenese bis hin zur Theogenese. Das erinnert auch an den alten Mythos von Anthropogonie, Kosmogonie und Theogonie. Die Welt auf den Begriff bringen, das wollte die Philosophie, und jetzt gilt es, die Welt im Bild zu sehen. Welt im Bild, aber gerade auch die wirklichen Bilder als Bilder von Welten. Was heißt dies?

Rombach hat auf Cusanus als den für ihn ersten Philosophen verwiesen, der strukturontologisch zu denken vermag. Es ist dort der Gedanke des *esse in alio*, nein, eher das Bild: „Im Auge ist der Fuß Auge und im Fuß ist das Auge Fuß“, was Rombach in fast allen seinen Werken zitiert. In diesem Bild steckt viel. Es ist hermetisch, d. h. viel ist in ihm eingeschlossen, wie auch, daß das Ganze im Teil ist, in dem es aber nicht nur zusammengezogen ist, *quiditas contracta* oder auch *quiditas absoluta*, wie dies mit Cusanus formuliert werden kann (vgl. Strukturontologie, 41). Es sind nicht nur Spiegelungen, Spiegel-Bilder. Im Auge ist das Ganze, so der ganze Mensch. Dies heißt darüber hinaus, daß im Menschen die Welt und so auch der Gott ist. In allem ist alles eingeschlossen, und wie Rombach sagt, das Eine und das Andere lebendig hervorhebend, ‚konkreativ‘. Das ist eben die „Selbsthebung“ (vgl. Strukturanthropologie, 12, 91 und öfter), die in und mit allem geschieht. Dazu gehört das Selbst-Sehen. Dies beschäftigt die Strukturphänomenologie. Diese will genau diesem Hervorgang, dem Selbstaufgang des Menschen, der Welt, des Gottes entsprechen. Sehend, wahrnehmend in das eindringen, was geschieht. Sie läßt sich leiten, ist Begleit-Erscheinung. Gleichwohl ist der Anspruch groß. Denn sie versucht jetzt auszusehen,

⁵ Heinrich Rombach, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins (Freiburg/München 1980).

⁶ Heinrich Rombach, Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht (Freiburg 1991).

⁷ Heinrich Rombach, Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik (Basel 1983).

wie die Welt selbst auf sich sieht. Man kann hier von *theoria* sprechen, was richtig übersetzt ‚Sehen des Sehens‘ heißt und auch im Wort doppelt genannt ist, was ja längst etymologisch geklärt ist. So ist Strukturphänomenologie *theoria* von der Welt-Schau bis zur Gottes-Schau. Alles nimmt sich selber wahr und schaut sich selber an. Es geschieht allseitiges Sehen. Und dazu gehören nicht zuletzt die heutigen Bild-Medien, Bild-Zeitungen. Dabei geschieht aber das verwirrende, worauf Platon aufmerksam machen wollte, der wohl als erster auf das Sehen verwies, obwohl er dann kein Gründungsvater der Phänomenologie wurde. Denn mit Platon haben wir heute Schwierigkeiten, weil sich heute mehr und mehr Schein und Erscheinung, Schein und Sein in sich aufheben. Das gehört auch zur Konkreativität. Der Mensch schaut sich und die Welt in den Bildmedien an. Geschieht hier die Phyturgie der Idee oder die Panurgie des Scheins (vgl. Platon, *Politeia* X) oder vielleicht beides konkreativ zusammen?

Bei Rombach steht der Mensch und nicht nur er, vielmehr alles, was ist, ins Ganze hinaus. So lebt überhaupt alles. Aber hierbei ist das Entscheidende, daß wir nicht einfach hinaus suchen, sinnen, vielmehr das Ganze in uns und bei allem wirkt, da ist. So ist Dasein das Sein selbst. Dies meint Rombach mit Konkreativität, welche den ‚Hervorgang‘ bewirkt. Das ist nun das eigentliche Phänomen, oder, wie er manchmal sagt, das „Grundphänomen“. Und Rombach will diesen Hervorgang in den verschiedenen Bereichen und Weisen beschreiben. Das ist seine Phänomenologie. Aber wenn ich Beschreiben sage, dann drückt dies viel zu wenig aus. Denn es geht um den Eingang, Mitgang in diesen Hervorgang selbst. Dies soll die neue Phänomenologie leisten. Dem Hervorgang entspricht das Wahrnehmen, dem Rombach ein eigenes Buch widmet, seine „Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins“. Dort geht es um Wahrnehmung und philosophisch bzw. phänomenologisch gesprochen, um das Bewußtsein von Wahrnehmung. Dies hat wenig mit dem Bewußtsein der neuzeitlichen Philosophie zu tun. Dies ist hier eine Wendung wie bei Heidegger vom Bewußtsein zum Dasein, so bei Rombach vom Bewußtsein zur Wahrnehmung (vgl. das Hauptkapitel „Modellanalyse der Wahrnehmung“ in seiner Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, 171–282). Sein, Leben, heißt Wahrnehmen. Und dies geschieht in vielen Situationen. Diesen widmet er das Hauptkapitel seiner „Strukturanthropologie“ (133–318). Wahrneh-

mend sind wir immer in Situationswahrnehmung. Die Situation, die in etwa der Heidegger-schen Existenz entspricht, schließt Möglichkeit und Wirklichkeit ein. Indem beides ineinander gefügt ist, handelt es sich um eine hermetische Situation. Die Situationen sind hermetisch, und dies heißt, daß keine Situation klein oder gering, sondern groß und von ungeheurer Dimension ist. Alles reicht ins Ganze der Welt, und so auch ins Göttliche. Die Existenz, die Situation reicht bis zum kommenden Gott, der *da* ist. Im Dasein ist Gott involviert, das gilt es nur zu entdecken. Das ist die hermetische Situation. Rombach spricht von der Hermetik als „dem Offenbarwerden des reinen Hervorgangs“ (Kommender Gott, 123). Damit ist das Phänomen im Grund immer ein hermetisches Phänomen. Dies klingt widersprüchlich, ja ungeheuer im Vergleich zu all dem, was bisher und für Rombach wohl oberflächlich unter Phänomen verstanden wurde, von den Griechen angefangen bis zur ausdrücklichen Phänomenologie in diesem Jahrhundert mit Husserl, Heidegger und anderen. Indessen gehört zum *on phainomenon* das *alētheuein*, womit also längst auf das Hermetische im Phänomen hingewiesen wird.

Wenn hier von Mensch und Gott oder auch von allem, was vielfältig ist, und von der Welt im ganzen gesprochen wird, dann zeigt sich gemäß dieser Phänomenologie immer dasselbe: Hervorgang. Alles hilft sich gegenseitig im Hervorgehen. Dies besagt doch Konkreativität. Es kommt also weder der Mensch allein noch letztlich der Gott hervor. Autogenese war Rombachs frühes Wort und ist vielleicht immer noch das beste für das, was er später mit ‚Hervorgang‘ sagen will. Freilich will er weg von der Autonomie, auch wenn dies noch in seiner „Strukturontologie“ ein Synonym für Autogenese ist. Klar ist, daß es überhaupt nicht um Autonomie im neuzeitlichen Sinne geht, sondern um die Autonomie von allem. Damit ist das Hauptwort eigentlich *auto*. Das möchte nun wohl Rombach vermeiden, wenn er später vom Hervorgang spricht, von der Genese, wie es dann im Hauptkapitel seiner „Sozialphilosophie“ heißt: Sozialgenese. Aber auch dort handelt es sich um eine Autogenese, und dabei muß hier erinnert werden, daß im griechischen *auto* nicht nur selbst, sondern auch eitel bedeutet. Diese Seite wurde erkannt, als von *amor sui*, *conservatio sui* und schließlich *amour propre* gesprochen wurde. Das Prinzip der Selbsterhaltung finden wir in der neuzeitlichen Staatsphilosophie von Hobbes bis hin zur heutigen Systemtheorie mit ihrer Autopoiesis.

Nun will sich Rombach von all dem unterscheiden, indem er auf das tiefere Phänomen verweist: die Sozialgenese. Eine „Phänomenologie des sozialen Lebens“ will aufweisen, daß das menschliche Leben, das den menschlichen Menschen hervorgehen lassen will, miteinander wirkt, konkreativ ist mit dem, was lang ja schon die Gesellschaft, das Soziale genannt wird. Hier will die „Tiefenphänomenologie“ (Strukturanthropologie, 138) tiefer gehen, und d.h. nicht einfach Mensch und Gesellschaft zusammensehen, vielmehr den Menschen in seiner Autogenese im Zusammenhang mit der Sozialgenese. Nun haben wir aber längst schon, nämlich seit Platon und Aristoteles, Philosophen, welche diesen Zusammenhang überlegt haben. *Politeia* und politische Gemeinschaft (*politiké koinonia*) wurden dort bereits als der groß geschriebene Mensch angesprochen, und Rombach spricht auch von der Gemeinschaft als dem „größeren Menschen“ (322). Was bringt nun also Rombach?

IV.

Vor seinem Hauptabschnitt „Die Sozialgenese“, der im über 300seitigen Buch 50 Seiten beansprucht, schreibt er über „Das Grundphänomen der sozialen Ordnungen“. Dies irritiert. Denn was ist der Unterschied zwischen diesem Grundphänomen und der Sozialgenese? Aus der Sozialgenese entstehen doch auch alle sozialen Ordnungen. Er beginnt mit der „Ordnung von Arbeit und Beruf“ (31–37) und kommt dann zur „Ordnung der Wirtschaft“ (38–43), um dann anzuschließen „Weitere Beispiele für soziale Ordnungen“ (43–56). Dieses Unterkapitel leitet er ein: „Wir haben bisher nichts Neues gewonnen, nur Bekanntes erinnert. Das Neue ergibt sich erst aus dem Vergleich verschiedener sozialer Ordnungen.“ Und dies kann man in der Tat feststellen, wenn man die Kapitel über Arbeit, Beruf und dann Wirtschaft liest. Hier hat Rombach auf keinerlei andere Überlegungen Bezug genommen. Man muß immerhin bedenken, daß über Arbeit und Beruf, aber gerade auch über Wirtschaft von der Neuzeit bis heute nachgedacht wurde und uns immer noch eine Kultur der Arbeit und Wirtschaft mehr oder weniger bestimmt (vgl. aber zu „Arbeit“: Strukturontologie, 245 ff.). Konkreativ wird die Arbeit von Mensch und Welt wohl bereits bei Marx gedacht. Die Selbsthebung des Menschen in Arbeit, Beruf und Wirtschaft bahnt sich neuzeitlich an, aber hier geht es um etwas, was Rombach

nicht ins Konzept passen würde, nämlich um den Selbstbesitz und überhaupt um das menschliche Verhältnis zum Besitz, das Sokrates-Platon kritisieren, um gegen die Unordnung des Besitzes die Ordnung der *politeia* zu stellen, auch gerade *politeia en auto* als Ordnung der Seele, oder wie später Voegelin sagen wird, Ordnung des Bewußtseins. Ordnung und Hervorgang hängen zusammen. Nun würde Rombach wieder einmal argumentieren, daß dies ein Ordnungsdenken ist, das von außen appliziert wird. So sichtbar besonders in der Rechts- und Gesetzesordnung.

Rombach streift dieses Problem bei Überlegung weiterer „Beispiele für soziale Ordnungen“ (43 ff.), wobei er auf die sittliche und rechtliche Ordnung zu sprechen kommt. Er will aber zeigen, daß alle diese Ordnungen aus dem Grundphänomen der sozialen Ordnung aufsteigen müssen und nicht umgekehrt die soziale Ordnung sich aus dem Recht, der Moral, auch nicht der Wirtschaft und dergleichen bilden kann. Dies wäre eine falsche Ordnung. Die soziale Ordnung soll eine lebendige, aus sich selbst wachsende sein, was er beispielsweise an der Verkehrsordnung im Zusammenhang mit einer sozialen Ordnung zeigt, auf die es letztlich im Verkehr ankommt. Eine soziale Ordnung wächst aus dem Verkehr selbst. Was sieht hier Rombach im Verkehr, der sich heute abspielt, wobei ich an den Verkehr im weitesten Sinne denke, so auch an den Informations- und Medienverkehr. Hier geschieht ein technischer Ausbau ohnegleichen, und an einem so wichtigen Verkehrsmittel wie dem Auto zeigt sich doch, daß die Technik selbst nirgendwo anzeigt, daß sie aus sich selbst eine soziale Ordnung hervorbringt bzw. eine soziale Ordnung sich im Verkehr autogenetisch bildet. Im Gegenteil. Wir machen die Erfahrung, daß das Auto gewissermaßen substantiell in sich ruht, wie man mit Rombach kritisieren könnte, daß Verkehrssysteme gegeneinander aufgerechnet werden und die Technik überhaupt vor allem auf Beschleunigung und Geschwindigkeit angelegt und alles weitere nachrangig ist. Zu einer sozialen Ordnung würde gehören, daß die technische Ordnung menschenfreundlicher, naturfreundlicher und so letztlich gemeinschafts- und weltfreundlicher sein müßte.

Rombach verweist dann auf die Wirtschaft und bleibt damit neuzeitlich wie heutig. Er fragt nach einer *Gesamtordnung* (92 ff.) und stellt dann fest: „In gewisser Weise haben alle Ordnungen die Struktur des Marktes... Jede Ordnung hat etwas von einem Markt. Man gibt et-

was hinein und erhält etwas heraus. Weil dieser Wertaustausch, diese *Taximetrie* in jeder Ordnung gegeben ist, gibt es auch den gewöhnlichen ‚Markt‘ in der wirtschaftlichen Ordnung, nicht umgekehrt.“ (110f.) Ordnung und Markt in Konkreativität? Die Überlegungen Rombachs laufen darauf hinaus, letztlich vom freien Ordnungsspiel zu sprechen. Das Grundphänomen der Ordnung, der Sozialordnung als Spiel? Davon spricht man auch schon längst beim Marktgeschehen: Die freie Marktwirtschaft – und sie treibt ihr Spiel, was auch die Wirtschaftswissenschaft in ihrer Spieltheorie so sieht und dafür gerade mit dem Nobelpreis prämiert wurde. Rombach verweist unter anderem auf das spielerische Verhalten im südländischen Handelsspiel (139f.). Aber er vergißt eines, was den neuzeitlichen Markt doch mehr oder weniger bestimmt: Gewinn und Besitz. Wenn man hier von Autogenese sprechen kann, dann geht es weniger um Genese als mehr um *auto* (auch im Sinne von eitel). Ordnung und Markt – ich würde eher sagen: Markt und sonst nichts. Wem dies zu hart oder einseitig klingt, der sollte daran denken, wie heute mehr und mehr die Kommerzialisierung des Lebens, der Kultur festgestellt und kritisiert wird.

„Gemeinschaft oder Gesellschaft“? fragt er (167). Es ist die alte Frage, wobei aber immer wieder Verwechslungen vorkommen, so wenn die politische Gemeinschaft mit bürgerlicher Gesellschaft übersetzt wird. Freilich sind die Beispiele für Gemeinsinn, die Rombach hier gibt, recht eingängig. Bei seinen Überlegungen zu „*Einheit, Solidarität, Fraternität*“ (169ff.) wäre aber an *homonoia* zu erinnern. Der menschliche Mensch in der menschlichen Gesellschaft braucht zu seiner Identität die „Idemität“ (172), ein Wort, das Rombach schon in seiner „Strukturanthropologie“ (203f. und öfter) gebraucht. Es ist die autogenetisch-konkreative Anstrengung, sich mit der Gesellschaft zu identifizieren und eben zur Gemeinschaft, zum Gemeinsinn und, ich würde sagen, zur *homonoia* und zum *homologein* zu gelangen. Dort handelt es sich konkret um gemeinsame Ideen und Wahrnehmungen (*aisthesis*).

Alles verläuft im „genetischen Bogen“ (181ff.), wovon er schon im Kapitel „Strukturgenese“ seiner Strukturantologie (221ff.) spricht. Darin kann man Rombachs Kultur- und Geschichtsphilosophie sehen, die in der Strukturantologie das schwierigste Kapitel darstellt und er hier nun in ein Bild faßt, nämlich den Mäanderbogen, der auch in allen Kulturen er-

scheint. Dieser zeigt die „Grundlinie des Lebens“ (184). Es geht um das Auf und Ab, die Wiederholung, den Wiederaufgang. Nichts ist zu Ende; es gibt immer einen neuen möglichen Anfang. Das steckt auch darin, wenn er bei anderen Gelegenheiten betont, daß aus der Wirklichkeit die Möglichkeit kommt.

Was ist das Maß des Lebens? Nicht Gott noch Mensch (vgl. Platon, *Nomoi* und *Theaitetos*), „der Maßstab sind alle“ (303). Ich möchte sogar im Sinne von Rombach weitergehen und behaupten: Der Maßstab ist alles. Darauf will doch Rombach letztlich hinaus, und er beginnt sein letztes Kapitel mit Hölderlin „... denn alles gefällt jetzt“ (318). Aber er muß hinzufügen: „Aber dahin ist es noch weit.“ (323) Gleichwohl bleibt Rombach bei großen Ausblicken, so im „Rückblick“ seiner „Strukturanthropologie“ (427ff.), dann in der neuen Fassung der „Gegenwart der Philosophie“ (217ff.) und schließlich im „Rückblick und Ausblick“ der Phänomenologie des sozialen Lebens (280ff.), die einen Lebensbogen spannt, in welchem alles rollt, was gefällt. Heute erfahren wir jedoch mehr und mehr, was uns die Autogenese zumutet. Reiche werden immer reicher, Arme immer ärmer, Freiheiten steigen auf, Nöte aber auch. Die Wirklichkeit kommt zu vielerlei Leben, aber auch Toden, vom Kriegs- und KZ-Tod bis zum Flüchtlings- und Verkehrstod. Für Rombach treibt aber alles in eine Autogenese, der letztlich nichts mißlingen, die nichts Schlechtes und Böses, keinen Ein- und Zusammenbruch in der Geschichte des Menschen bringen kann. Dieser Optimismus strahlt aus allen seinen Werken und besonders auf deren Ende hin. Freilich bieten uns alle heutigen Philosophien, ob System- oder Kritische Theorie, Konstruktivismus oder Kritischer Rationalismus, mehr oder weniger Evolutives wie Utopisches an. Im Vergleich dazu ist Rombach sicher der größere Philosoph. Sein *Cevre* ist weitgespannt und originell, doch knapp und spannend geschrieben. Hier begegnen wir einem wirklichen Philosophieren. Und diese „Phänomenologie des sozialen Lebens“ liest sich leicht und eindringlich. Dabei wird Phänomenologie für eine schwierige Philosophie gehalten, ihre Methode für eine sehr spezielle. Aber hier ist Phänomenologie lebendig und spielerisch, will aufmerksam machen auf das Spiel des Lebens, das schafft und schafft, das konkreativ ist.

Arno Baruzzi (Augsburg)

Emmanuel Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Franz. übersetzt von Thomas Wiemer, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992, 406 S., ISBN 3-495-47584-2.

I.

Mit der Übersetzung dieses erstmals 1974 in Den Haag unter dem Titel „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ erschienenen Opus ist eine wichtige Lücke im Werk Lévinas', soweit es auf deutsch vorliegt, geschlossen; denn in „Jenseits des Seins“ nimmt die Philosophie von Lévinas nach Jahrzehnten des Experimentierens ihre endgültige, seither nicht mehr widerrufene Gestalt an.

Es stellt den Versuch dar, sich von der traditionellen, mit den Griechen beginnenden Philosophie abzuwenden, um einem neuen Verständnis von Philosophie Platz zu schaffen. Philosophie versteht Lévinas als Antwort auf das Grundgeschehen der menschlichen Existenz, nämlich die traumatische Entfremdung durch den anderen. Im Ausgang von dieser Situation kann Philosophie auf zwei Weisen verstanden werden: 1) als der Versuch, die Identität mit sich wiederherzustellen und zugleich den anderen zum Verschwinden zu bringen; eine solche Philosophie nennt Lévinas Ontologie; 2) als rationale Erweiterung und Transformation der Ethik, die Lévinas Weisheit oder Weisheit der Liebe nennt. Es sind also drei Punkte, die für das Verständnis des Buches von zentraler Bedeutung sind: 1) der ethische Ursprung des Menschseins, 2) Philosophie als Ontologie oder Wendung gegen die Ethik, 3) Philosophie als Erweiterung der Ethik oder Weisheit.

Ad 1: Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist nicht zuerst der Verstand oder der Logos, also die Sprache im üblichen Verstand, ist nicht der Gebrauch von Feuer oder Werkzeug, sondern ist diesem voraus seine Sozialität, die Offenheit für den Appell des anderen, der seiner Hilfe bedarf, die spontane Bereitschaft, das Seiende mit ihm zu teilen und ihm zu opfern bis zur Selbstaufgabe. Diese Rezeptivität gegenüber dem anderen, das „Vermögen“, den anderen zu empfangen und bei sich aufzunehmen – „Vermögen“ in Anführungszeichen, weil es auf alles eigene Tun und Können verzichtet –, unterscheidet den Menschen von der animalischen Verschlossenheit. Das Tier ist immer bei sich, in ungebrochener Identität, der Mensch ist als Mensch außer sich, sich selbst, seinem Eigentum und seiner Welt entfremdet. Die Menschlichkeit des Men-

schen, sagt Lévinas in einem späteren Text, ist „die Infragestellung des guten Gewissens des Seienden...“¹ Oder, um dasselbe in Kategorien der traditionellen Philosophie auszudrücken: Die Konstitution des Menschen vollzieht sich als ethische Begegnung mit dem anderen.

Diese Grundunterscheidung von Mensch und Tier, von selbstvergessenem Leben und entfremdendem Einbruch des anderen, hat Lévinas ausführlich in „Totalität und Unendlichkeit“ dargestellt. In „Jenseits des Seins“ kommt er nur kurz darauf zurück. Der Einbruch des anderen, der im Zentrum der Erörterungen von „Jenseits des Seins“ steht, setzt voraus, daß das Seiende zunächst selbstvergessen die Welt und die Dinge genießt, die es um sich versammelt. Im Genuß konstituiert sich ein lebendiges Ich, ein Seiendes. Aber das lebendige Seiende, das sich in seiner Identität aus dem bloßen Sein abgesondert hat, ist noch nicht Subjekt; Subjekt wird es erst in einem zweiten Schritt, da es durch den anderen aus sich herausgerufen und sich selbst entfremdet wird. „Das Genießen in seiner Möglichkeit, sich ... in sich selbst zu gefallen, ist die Bedingung des Für-den-Anderen...“ (167)² Zwar stellt „Jenseits des Seins“ die Sinnlichkeit vor allem als Passivität und Entzug dar, als das „Abringen des Bissens Brot vom Munde dessen, der es gerade genüsslich verzehrt“ (*arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance*, 168); aber die Passivität setzt systematisch eine Theorie der Sinnlichkeit als Genuß und Selbstkonstitution des Lebendigen³ voraus. Die Sinnlichkeit „im Sinne des Verzehens und Genießens“ (169 Anm.) ist eine Voraussetzung, ohne die die Ethik als Gabe unverständlich bleibt. Daher hat der Verweis auf die Erörterung des Genusses in „Totalität und Un-

¹ E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt (Freiburg/München 1985, ²1988) 18.

² Seitenhinweise, sofern nichts anderes vermerkt ist, beziehen sich auf die deutsche Übersetzung von „Autrement qu'être...“.

³ Der Begriff des Lebens wird von Lévinas gemäß zwei einander entgegengesetzten Bedeutungen gebraucht. In „Totalität und Unendlichkeit“ steht das Leben für Genuß und Erfüllung; es geht der Ethik voraus (150). Später hat Lévinas im Ausgang von Husserls Begriff der lebendigen Gegenwart das Leben als die Diachronie des Für-den-Anderen der synchronen Gegenwart entgegengesetzt (vgl. Anm. 1, 68). Hier wird der Ausdruck im ersten Sinne gebraucht.

endlichkeit“ am Ende des Abschnittes (169) eine systematische Bedeutung.

Wie für Heidegger, so hat auch für Lévinas der Einbruch eines anderen, die radikale Infragestellung des lebendigen Seienden, den Charakter eines Traumas; er ist so etwas wie ein Ursprungsakt. Das Trauma der Selbstentfremdung ist die Geburtsstunde des Subjekts im engen Sinne. Es ist Subjekt im wörtlichen Verstand: Es erfährt sich als Untertan des anderen, als verantwortlich für den anderen und als schon schuldig kraft der bloßen eigenen Existenz; denn ihre Behauptung schränkt die Seinsmöglichkeiten des anderen ein.

Damit nimmt Lévinas einen alten Topos der Philosophie auf. Philosophie, so heißt es, entstehe im Verlust der Heimat, in einem Schwindel (Platon, Theaitetos 156), in dem dem Menschen Hören und Sehen vergeht. Aber dieser Entzug der Welt, der Verlust der Heimat und der Einbruch des Unheimlichen wird von Lévinas weder verstanden als das Zerbrechen der Götzenbilder oder der Doxa zugunsten der wahren Erkenntnis noch als Einbruch und Aufbruch des Seins, sondern als soziale Bewegung, als Begegnung und Anruf des anderen. Das Trauma ist also weder Akt der Erkenntnis noch Seinsgeschehen, sondern der Aufbruch der Nähe zum Nächsten, der Einbruch des Anderen als Eröffnung der ethischen oder sozialen Dimension.

Zugleich knüpft Lévinas mit seiner Definition des Subjekts an Versuche an, die Subjektivität nicht aus einem Akt der Setzung, sondern aus dem Gewährwerden der Schuld, also aus einem ethischen Verhältnis abzuleiten. Subjektbewußtsein gründet in Schuldbewußtsein, ein Thema, das eher biblisch als griechisch ist.⁴

Aber die im ethischen Trauma entstehende Subjektivität ist noch nicht die philosophische. Vielmehr schafft das Trauma der Begegnung mit dem anderen erst die Voraussetzung, um die Motive für die Entstehung der Philosophie einzusehen. Von der Begegnung mit dem anderen her öffnen sich dem Subjekt zwei Wege: der Weg der Philosophie als Ontologie, die das Trauma verdrängt, oder der Weg der Philosophie als Weisheit im Dienste der Gerechtigkeit. Wir wenden uns zunächst der Philosophie als Ontologie zu.

Ad 2: Die Frage nach dem Wesen der Ontologie beantwortet Lévinas mit dem Hinweis auf den Heideggerschen Begriff der Existenz. Der Fortschritt, den der Begriff der Existenz über die traditionelle Philosophie hinaus bringt, liegt in der Tatsache, daß das Sein nicht mehr nur als

Gegenstand einer theoretischen Betrachtung, daß die Theorie und das Verstehen nicht mehr als jenseits und unabhängig vom Sein angesehen werden, sondern daß das Seinsverstehen selbst das als Geschehen begriffene Sein ist und umgekehrt. Es gilt nicht mehr „*primum vivere, deinde philosophari*“, sondern das menschliche Leben ist Seinsverständnis, und die Ontologie als Theorie ist nur das zu sich selbst gekommene Leben. Oder, schärfer formuliert: Das Sein ist an sich selbst ontologisch, das Sein ist der Logos seiner selbst. Sein und Erscheinen gehen zusammen (106). Sie sind zwar different, aber doch auch identisch. Philosophie ist das sich selbst zur Erscheinung bringende Sein, und das Sein vollzieht sich als Verstehen und Sprache. Insofern sind Sein, Philosophie, Ontologie Synonyma.

Wie vollzieht sich nun nach Lévinas das Erscheinen oder das Seinsverstehen? Es vollzieht sich als Zeitigung und als Sprache. Die Zeit läßt sich in zwei Momente zerlegen. Es ist keine Zeit, solange sich das unmittelbar Gegenwärtige, die unmittelbare Präsenz, nicht entzieht und verschwindet. Das ist das Moment der Entfremdung an der Zeit. Aber es ist auch keine Zeit, solange nicht die verschwindenden Augenblicke erinnert, festgehalten und somit re-präsentiert werden. Insofern ist die Zeit Rückkehr zu sich selbst und Wiedergewinn. Die Einheit des „Ich denke“, das sich in allen Augenblicken gleich bleibt, beruht auf dieser ständig sich vollziehenden Synthese oder Sammlung dessen, was schon verloren war. Das Bewußtsein oder das Ich ist Selbstbesitz insofern, als es die Entfremdung und den Selbstverlust wieder ausgleicht, insofern als die konstitutive Bewegung in der Rückkehr zu sich besteht, insofern als es die radikale Andersheit des anderen und die mit ihm einhergehende Entfremdung nicht zuläßt. In diesem Sinne ist das Bewußtsein „für sich“. „Das Für-sich des Bewußtseins ist so gerade die Macht, die das Sein über sich selbst hat, sein Willen, seine Herrschaft. In ihm wird es sich selbst gleich und besitzt sich. Die Herrschaft liegt im Bewußtsein als solchem.“ (226) Der Selbstbesitz ist mit der zirkulären Struktur des Bewußtseins gegeben. Und diese wiederum hängt ab von der Zirkularität der Zeit.

Diese Struktur liegt nun auch der Sprache zugrunde. Sprache im üblichen Verstand ist das System der Bedeutungen. Bedeutungen haben den

⁴ Vgl. auch P. Ricoeur, *Die Symbolik des Bösen* (Freiburg/München 2¹⁹⁸⁸).

Charakter der Idealität oder der Über- bzw. Immerzeitlichkeit. Die Idealität realisiert sich nur dadurch, daß dasjenige, was sich dem Subjekt entzieht, doch wiederum repräsentiert wird – repräsentiert im doppelten Sinne: als Verbildlichung eines Abwesenden und als Vergegenwärtigung. So ist das Wesen des Logos das Legein, das Sammeln des Verlorenen, und insofern Wiedergewinn. Indem das Entzogene wiedergewonnen wird, wird es verfügbar gemacht. Eben darin besteht der wesentliche Gewinn der Idealisierung. Nun ist das sich Entziehende das dem Ich Fremde, das Andere. Also besteht die wesentliche Bewegung des Bewußtseins, soweit es Zeitigung und Sprache ist, darin, das andere verfügbar zu machen und anzueignen. Das andere verliert seine Andersheit. Oder in der Sprache Lévinas': „Als Enthüllter kehrt der andere zum Selben zurück.“ (389; „en tant que dévoilé, l'autre rentre dans le même“) In der Wiedergewinnung des Verlorenen negiert das Bewußtsein die Andersheit, die für das Subjekt in der Nähe konstitutiv ist. Die Herrschaft, die nach dem obigen Zitat das Bewußtsein als solches ausmacht, ist Herrschaft über den Anderen. Das Selbst in der Nähe des anderen nennt Lévinas Subjekt, Untertan. Die Bewegung der Aneignung des Anderen in der Vergegenwärtigung nennt Lévinas Bewußtsein, *con-science* – darin das Moment der Sammlung und Synchronie ausdrückend. Zwischen Subjektivität und Bewußtsein besteht derselbe Gegensatz wie zwischen Entzug und Aneignung.

In dieser Darstellung der Ontologie ist die Kritik, die Lévinas an ihr übt, schon vorweggenommen. Zunächst muß man sagen, daß beide, die Ontologie und Lévinas selbst, von einer Differenz ausgehen, der Differenz von Sein und Seiendem oder Sagen und Gesagtem. Aber die Termini dieser Differenz werden jeweils anders bestimmt. Die Ontologie kennt für das Sein keine andere Bestimmung, als die, verschwindend im Seienden aufzugehen. Die Formulierung „Sein ist Erscheinen“ bestreitet nicht die Dualität von Sein und Seiendem und behauptet noch weniger, das Sein sei nur der Inbegriff der Erscheinungen, sondern erklärt nur den Prozeß des Aufgehens in die Erscheinung zum Wesen des Seins. Schon sehr früh hat Lévinas – zunächst freilich in einer anderen Intention – auf die Untrennbarkeit von Sein und Seiendem bei Heidegger hingewiesen. „Ich glaube nicht“, so hieß es damals, „daß Heidegger ein Sein ohne Seiendes zugestehen könnte.“⁵ In „Jenseits des Seins“ wird derselbe Sachverhalt als teleologischer Be-

zug des Seins auf das Seiende bezeichnet (93). Diese Einheit, die zugleich Differenz ist, nennt Lévinas die Amphibologie des Seins, das Umschlagen oder besser das Immer-schon-umgeschlagen-sein des Seins in das Seiende.

In der Amphibologie sind Sagen und Gesagtes nicht nur verschieden, sondern auch identisch. Diese Identität von Sein und Seiendem, Sagen und Gesagtem, die die Ontologie kennzeichnet, wird von Lévinas ausdrücklich hervorgehoben: „Der Logos entsteht (*se noue*) in jener Doppeldeutigkeit (*amphibologie*), in der sowohl das Sein als auch das Seiende verstanden (*s'entendent*) und identifiziert (*s'identifient*) werden können, in der das Nomen als Verb erklingt und das Verb als Apophansis zum Nomen werden kann.“ (103) Die Formen „*s'entendent*“ und „*s'identifient*“ können sowohl reflexiv „sich verstehen“, „sich identifizieren“ als auch passivisch verstanden werden. Die Übersetzung als reflexive Verben würde stärker den Akzent darauf legen, daß es das Sein selbst ist, das sich im Seienden zum Verständnis und zur Identität bringt. Sein und Seiendes, Sagen und Gesagtes, sind also nicht nur different, sondern auch identisch. Oder, in Anlehnung an die Philosophie etwa Schellings: Die ontologische Differenz ist nicht nur ein synthetisches, sondern auch ein analytisches Urteil.

Was nun Lévinas an der ontologischen Differenz kritisiert, ist die selbstverständliche Identität oder Analytizität der Differenz. Für ihn geht nicht das Absolute aus sich heraus, um sich wiederzufinden. Vielmehr wird im Sagen das Lebendige vom anderen angesprochen und aus sich herausgerufen. Das Erste, „das Sein“ – wenn man an der Terminologie der ontologischen Differenz festhält –, ist nicht ein Absolutes, das spontan aus sich herausgeht, sondern ein Endliches, das vom anderen angesprochen und hervorgerufen wird. Der Akt der Entzweiung, die Diastase, ist kein spontanes Geschehen, wie Lévinas selbst zunächst angenommen hatte,⁶ sondern die Antwort auf den anderen und seine Nähe. Dieses Anrufen und Antworten ist das Sagen jenseits des Gesagten. In ihm ist bereits eine Differenz, die der ontologischen Differenz vorausgeht. Es ist die Differenz des Selben und des anderen, die man auch die ethische Differenz

⁵ E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere* (Hamburg 1984) 22.

⁶ Vgl. den Begriff der Hypostase in „*De l'existence à l'existant*“.

nennen kann. Für die ethische Differenz ist konstitutiv der unvordenkliche Appell des anderen und das Heraustreten des Lebendigen aus seiner Selbstigkeit. Letzteres nennt Lévinas auch Kernspaltung oder „Entkernung“ (*dénucléation*, etwa 148). Dagegen ist das Aufgehen des Sagens im Gesagten die Negation und Aufhebung der Spaltung.

Die ethische Differenz, die das Sagen ausmacht, ist das treibende Motiv in der Philosophie qua Ontologie – aber in der Weise, daß die Philosophie die Differenz zum Verschwinden bringen möchte; denn Philosophie ist nach traditionellem Verständnis die Wiederherstellung der verlorenen Einheit mit sich selbst. Dies gilt zunächst von aller Philosophie, die unter Sein Vorgestelltsein oder Gegenständlichkeit versteht. Alles Vorstellen ist ein Verselbigen unter den Gesichtspunkten des Vorstellenden. Diesen Bann bricht die ontologische Differenz, indem sie vom Seienden das Sein unterscheidet. Und doch resümiert auch Heidegger bei allem Anspruch auf radikale Neuheit nur wiederum die bisherige Philosophie, wenn er die ontologische Differenz als Identität deutet.

Wir verstehen nun, was die Forderung meint, über das Sein hinaus oder hinter das Sein zurückzugehen. Das Sein, über das hinauszugehen ist, ist das Wesen im Heideggerschen Sinne. Das Sein als Wesen aber vollzieht sich in der ontologischen Differenz, als Zeitigung, als Sein, das im Seienden aufgeht, als Sprache, die spricht. Das Sein ist zwar Differenz, aber zugleich Tautologie. Über das Sein hinausgehen meint die Forderung, auf das Sagen vor dem Gesagten zurückzugehen, um darin den anderen zu Gehör zu bringen.

Ad 3: Aber die Ontologie wird von Lévinas nicht nur verstanden als Verdrängung des anderen, sondern auch als eine legitime Konsequenz aus der ethischen Forderung. Man muß „das Sein vom Anderen des Seins her verstehen“ (53). Den Begriff einer ethisch inspirierten Ontologie entwickelt Lévinas unter dem Titel „Vom Sagen zum Gesagten oder die Weisheit des Begehrens“ (334 ff.).

Die ethische Beziehung zum Nächsten ist nicht eine Beziehung auf Gegenseitigkeit. Der andere ist kein alter ego, und ich verpflichte den anderen nicht in derselben Weise, in der er mich verpflichtet. Die Einzigkeit des Subjekts und die Radikalität seiner Verantwortung, die es an niemanden delegieren kann, beruht auf dieser Asymmetrie.

Aber de facto steht das Subjekt nie dem ande-

ren im Singular gegenüber, sondern mehreren anderen, die im Verhältnis zum Nächsten Dritte sind. Weil das Subjekt für den Dritten dieselbe Verantwortung hat wie für den Nächsten, relativieren sich die Ansprüche gegenseitig. Die Gerechtigkeit verlangt, daß sie miteinander verglichen und gegenseitig abgewogen werden. Es entsteht die Frage nach dem Allgemeinen, das als Maßstab der Beurteilung für das Einzelne dienen kann, um jedem das Seine zuzuteilen und so die Gerechtigkeit zu realisieren. Die Suche nach dem Allgemeinen und die Entwicklung des Begriffs steht im Dienste der Gerechtigkeit als der Verantwortung nicht für einen, sondern für viele andere. Die Aufgabe des Abwägens aber kommt dem verantwortlichen Ich zu. Das Ich wird zur letzten Instanz für die Entscheidung über die anderen und ihre Ansprüche. Es wird zum Richter und zum letzten Grund des Urteils, zur Quelle von Affirmation und Negation. Weil das wägende Ich die Entscheidungen aus eigener Kompetenz treffen muß, darum geht es den anderen voraus oder steht über ihnen. Das Ich ist also nicht nur Subjekt im Sinne der Unterwerfung unter den anderen, sondern ebenso Subjekt als Grund des Urteils. Man sieht, wie es von hier aus nur noch ein Schritt ist zum idealistischen Subjekt. Das Ich wird zum „Absoluten, das als solches denkbar ist im Vergessen des Sagens“ (354).

Diese Zweideutigkeit erlaubt Lévinas am Ende des Buches (353) eine Neudeutung des Begriffs des Es-gibt (*Il y a*). Der Begriff des Es-gibt hat von Anfang an in der Philosophie Lévinas' einen zentralen Platz. Der Ausdruck bezeichnet zunächst das Sein ohne Seiendes. Nun ist das Sein ohne Seiendes als reiner subjektloser Vollzug, den Lévinas dem heraklitischen Werden vergleicht, weder faßbar noch ausdrückbar. Daher kann dieser Begriff auch nur als Ausdruck einer Grenzsituation⁷ aufgefaßt werden, nämlich des Bewußtseins der Auflösung aller Subjektivität und Selbständigkeit in anonymen und dem Subjekt nicht zugänglichen Vollzügen. So ist das Es-gibt Ausdruck des „Es ist nichts mehr zu machen“ und „der Nutzlosigkeit jeder Aktion“,⁸ es ist der Gegenbegriff zum freien sich selbst bestimmenden Subjekt. Nun bestimmt der Ant-

⁷ E. Lévinas, *De l'évasion* (Montpellier 1982) 90; ders., *De l'existence à l'existant* (Paris 1947) 112.

⁸ Ebd. 90.

agonismus von Freiheit und Ohnmacht schon Husserls Philosophie; denn auch für die Phänomenologie ist das Subjekt Subjekt der Welt und zugleich Objekt in der Welt. Aber nicht erst bei Husserl findet sich dieser Gegensatz. Hier ist er nur die Übersetzung des die ganze Geschichte der Philosophie beherrschenden Gegensatzes von Idealismus und Realismus. Idealismus und Realismus heben sich zwar gegenseitig auf, sind aber zugleich untrennbar. Ja, auch bei Heidegger findet Lévinas denselben Gegensatz im Begriff der Existenz in Gestalt der Dualität von Geworfenheit und Entwurf wieder.

Auf eben diese Dualität oder diesen Antagonismus stößt man nun am Ende der Analyse des ethischen Lebens wieder, wenn auch mit veränderten Vorzeichen. Das philosophische Bewußtsein, soweit es im Dienste der Gerechtigkeit steht, ist Richter über die anderen, ihnen aber zugleich in diachroner Passivität unterworfen. Es ist Subjekt, das die anderen zum Objekt macht und objektiven Maßstäben unterwirft, ein freies Ich, „das der Gegenwart, das des Anfangs fähig ist“ (354)⁹ und doch zugleich auch Subjekt in jenem emphatischen Sinne, daß sich mit ihm etwas vollzieht, für dessen Steuerung es immer schon zu spät kommt. Damit erhält der Gegensatz von Freiheit und Ohnmacht, von Sinn gebendem und dem Sein passiv ausgesetztem Subjekt, also der Gegensatz von „Sinn und Es-gibt“ (353) eine neue Deutung. Das Es-gibt wird nun als Diachronie und verpflichtende Nähe des anderen verstanden, als „die ganze Last der Andersheit, die von einer Subjektivität ertragen wird, die nicht Gründerin dieser Andersheit ist“ (356f.). Der Sinn, den das Bewußtsein stiftet, bricht immer wieder auf zugunsten einer radikalen Sinnlosigkeit. Diese Sinnlosigkeit des Es-gibt ist sinnlos in den Kategorien des Bewußtseins. Aus ethischer Perspektive aber ist sie nichts anderes als der Einbruch des anderen, der das Subjekt in unbedingter Passivität überfällt, das Bedeutenden des anderen.¹⁰

II.

Es hat sich nun gezeigt, in welchem Sinne man bei Lévinas von einem neuen Begriff der Philosophie sprechen kann. Bisher wurde Philosophie als Heimweh und Heimkehr, als Wiederherstellung der Einheit und Aufhebung der Entfremdung verstanden. Der hermeneutische Zirkel, der in sich zurückkehrt, drückt nur aus, was Philosophie immer war. So wird die Philosophie

zum reflektierten Vollzug des blinden Lebenswillens, des *conatus essendi*, und zum Vorspiel der Elimination des anderen, die einen Höhepunkt im Antisemitismus unseres Jahrhunderts, im „Haß auf den anderen Menschen“ (7, Widmung) hat.

Dem gegenüber sieht Lévinas eine Philosophie, die dem Bruch mit der Einheit, der unheilbaren Offenheit für den anderen, dem unüberwindbaren und stetig sich vollziehenden Trauma verpflichtet bleibt. Philosophie, wie Lévinas sie versteht, Philosophie als Liebe zur Weisheit, „ist das Bewußtsein vom Zerbrecen des Bewußtseins“ (358).

Ich habe bisher versucht, die zentralen Gedanken des Werks „jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ voneinander abzusetzen und sichtbar zu machen: die Ethik als traumatischen Schock, die Ontologie als Überwindung dieses Schocks, die Weisheit als die für eine ethisch inspirierte Philosophie unaufhebbare Zweideutigkeit von Subjekt und Bewußtsein, von Ohnmacht und Freiheit.

Aber diese Darstellung – das muß nun gestanden werden – stellt eine weitgehende Systematisierung von Lévinas' Gedanken dar, die nicht der Gliederung des Buches und seiner Einteilung

⁹ Über den Zusammenhang von Anfang und Freiheit vgl. „De l'existence à l'existant“.

¹⁰ Der Sinn des Es-gibt hat sich im Laufe der Entwicklung von Lévinas' Philosophie verschoben. Während in der frühen Philosophie das Es-gibt „Gegenstand“ des Grauens ist, aus dem der andere das Subjekt befreit, ist es nun die Präsenz des anderen selbst. Wie geschickt Lévinas bei dieser Umdeutung verfährt, dafür gibt der Gebrauch des Wortes „*écoeurant*“ ein Beispiel. Im geläufigen Sinne heißt „*écoeurant*“ „ekelhaft“, „widerlich“. In diesem Sinne ruft das Es-gibt der frühen Philosophie Ekel und Erbrechen (*nausée, vomissement, De l'évasion* 89ff.) hervor. Daher richtet sich die ganze Intention des jungen Lévinas auf die Befreiung aus dem Sein und der Abhängigkeit von ihm. Inzwischen hat sich der Sinn des Ausdrucks „Es-gibt“ umgekehrt, so daß das Es-gibt nicht mehr im alten Sinne als *écoeurant* bezeichnet werden kann. Dieser Änderung trägt Lévinas durch die neue Schreibweise „*é-coeurant*“ Rechnung (357, *Autrement qu'être* 209). Nun wird der Ausdruck etymologisch verstanden und erhält so einen ganz neuen Sinn. Der Ton liegt nun auf dem Herzen, das jemandem herausgerissen wird.

in Kapitel folgt. Der Grund dafür ist, daß Lévinas selbst im ganzen eher unsystematisch verfährt. Das Buch enthält insgesamt sechs Kapitel, die in drei Abschnitte zusammengefaßt sind. Der erste Abschnitt unter dem Titel „L'argument“ („Inhaltsangabe“) fällt zusammen mit dem Kapitel 1: „Essence et désintéressement“ (Sein und Sich-vom-Sein-Lösen); er stellt zentrale Gedanken des Ganzen im Umriß vor. Der zweite Abschnitt ist die „Exposition“ (Hauptteil), und umfaßt die Kapitel II bis V. Sie enthalten die eigentliche Entfaltung des Gedankens. Der dritte Abschnitt „Autrement dit“ (Anders gesagt) hat zum Inhalt das 6. Kapitel unter dem Titel „Dehors“ (Draußen) und bietet ein Resümee.

Vor allem die zentralen Kapitel II bis V bilden nicht, wie man zunächst erwarten würde, eine in sich zusammenhängende Folge, sondern sind eher verschiedene Darstellungen desselben mit jeweils anderer Zentrierung. Die Sinnlichkeit als Genuß und Konstitution des Lebendigen, die wir an den Anfang gesetzt haben, wird mit Hinweis auf die einschlägigen Abschnitte in „Totalität und Unendlichkeit“ nur eher beiläufig im dritten Kapitel (164–169) behandelt. Philosophie als Gerechtigkeit, die die Asymmetrie der Ethik zur Symmetrie des rationalen Denkens erweitert, findet ihren Platz am Ende des 5. Kapitels.

Zu dem wenig systematischen Charakter des Buches gibt Lévinas selbst am Anfang eine Erklärung ab. Zwar sei das Werk aus einer einheitlichen Idee entstanden. Es seien dann aber zum Zwecke der Veröffentlichung einzelne Abschnitte herausgelöst und zu „relativ eigenständigen Texten“ (18) ausgearbeitet worden. Bei der Zusammenfassung zu einem Buch seien die Spuren dieser Eigenständigkeit „nicht immer getilgt“ (ebd.) worden. Dies mag erklären, warum das Buch allgemein als schwierig gilt.

Neben die Frage nach dem inhaltlichen Aufbau des Werks tritt als auffälliges formales Moment der charakteristische Sprachduktus. Die Intention, das Sein aufzusprennen, animiert auch den Sprachstil des späten Lévinas. Während Lévinas in frühen Jahren ein sehr elegantes und flüssig zu lesendes Französisch schreibt – man vergleiche etwa den begeisterten Aufsatz unter dem Titel „Freiburg und die Phänomenologie“ oder die in dem Band „Difficile liberté“ vereinigten Arbeiten –, befließigt sich Lévinas später – insbesondere nach „Totalität und Unendlichkeit“ – eines expressiven, ja explosiven Stils, der tendenziell die grammatischen Strukturen aufbricht und den Leser mit Wortballungen und Satzketzen bombardiert. An die Stelle von geglie-

deten Aussagesätzen treten Wortblöcke, die wie Felsbrocken unvermittelt auf den Leser einstürzen und ihn mit der Wucht von Hammerschlägen treffen. Ihre ungeminderte Kraft verdanken sie der Auflösung der geläufigen Sprach- und Vorstellungsschemata. Insbesondere wird das Hilfsverb „sein“ vermieden, weil es die „Identifikation des Identischen“¹¹ ausspricht, also gerade dasjenige bewirkt, wogegen alle Philosophie von Lévinas sich richtet. Die Sprache nimmt damit eine Tendenz auf, die Lévinas schon in frühen Jahren in der Kunst diagnostiziert hatte. Von der zeitgenössischen Malerei etwa heißt es im Jahre 1947: „Aus einem Raum ohne Horizont reißen sich die Dinge los und stürzen über uns wie Stücke, die uns aus ihrer eigenen Kraft betreffen, Blöcke, Kuben, Flächen, Dreiecke, ohne Übergang zwischen ihnen.“¹² In diesen Brüchen kündigt sich „das Ende der Welt“ an, die „Destruktion der Vorstellung“.¹³ Fünfundzwanzig Jahre später realisiert Lévinas dieses Programm in seiner eigenen Sprache.

Damit unterstellt sich seine Sprache der Forderung, die für Kunstwerke überhaupt gilt: daß nämlich die Form aus dem Inhalt fließe, daß der Inhalt in der Form unmittelbar präsent sei. Es ist allerdings fraglich, ob diese Forderung der inneren Intention seiner Philosophie entspricht. Sie setzt die Einheit von Form und Inhalt, von Erscheinung und Wirklichkeit, von Bild und Abgebildetem voraus. Daher ist die Kunst auch eine der Formen, in denen die Entfremdung des Menschen aufgehoben wird. Die Entfremdung besteht ja gerade in dem Bewußtsein, daß die Wirklichkeit sich uns entzieht, daß sie uns nur ein Bild zurückläßt und daß auch die ideale Sprache – auch die Lévinas' – nur ein solches Bild ist. Lévinas' Sprache tendiert daher dazu, den Dualismus, den er theoretisch setzt, in seiner Praxis, die die Sprache bis an die Grenze der Verstehbarkeit treibt, zugunsten einer versuchten Unmittelbarkeit wiederum aufzuheben.

Bevor man nun von der Übersetzung spricht, muß man auf einige Schwierigkeiten hinweisen, die der französische Text noch vor der Übersetzung bietet. Gemeint ist damit nicht so sehr

¹¹ Vom Verb „être“ heißt es: „Verbe des verbes, il énonce une activité qui n'opère aucun changement – ni de qualité ni de lieu – mais précisément l'identification de l'identique...“, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris 1982) 78 u. 175.

¹² *De l'existence à l'existant*, 91.

¹³ Ebd. 90.

die im wörtlichen Sinne exzessive Sprache – die übrigens dem sprachlichen Verständnis keine Schwierigkeiten bereitet –, als vielmehr die zahlreichen Unstimmigkeiten im französischen Text selbst. Zunächst wimmelt das Original von freilich zumeist unbedeutenden Fehlern. Das gilt zumindest für den Text, der dem Rezensenten vorlag (1. Auflage von 1974). Sehr häufig finden sich Kommatafehler, Akzentfehler, Verdrehungen, Auslassungen oder Zusatz von Buchstaben (ou statt où, on statt ou oder où, a statt à, le statt la, se statt ce, p statt q, etc. und immer auch jeweils umgekehrt). Das mag daran liegen, daß der Text nicht in Frankreich gedruckt wurde und Lévinas nach eigenem Eingeständnis ein sehr ungeduldiger Korrekturleser ist. Diese Fehler, wenn der Sinn sie eindeutig als solche zu erkennen gab, hat der Übersetzer stillschweigend korrigiert. Aber es findet sich auch eine Reihe von Schwierigkeiten der Art, daß der Sinn des Textes zweifelhaft oder sogar unverständlich wird.¹⁴

Was nun die Übersetzung selbst betrifft, so ist mit einem umsichtigen und verantwortungsvollen Übersetzer wie T. Wiemer nicht über die Einzelheiten zu rechten. Ihm gebührt die uneingeschränkte Anerkennung für eine Arbeit, die nicht nur Selbstverleugnung und Askese, sondern auch eine intime Kenntnis der Sache des Lévinasschen Denkens verlangt hat. Thomas Wiemer ist in dieser Hinsicht seit langem ausgewiesen. Er hat schon früher einen Band mit Lévinas-Texten übersetzt¹⁵ und mit einer Arbeit zur Deutung von Lévinas' Sprache promoviert.¹⁶ Da jedes Übersetzen ein Deuten ist, und jede Deutung eine andere neben sich zuläßt, kann es nicht um richtig oder falsch gehen. Das hindert nicht, daß über die Opportunität der einen oder anderen Übersetzung diskutiert werden kann. So bin ich sicher nicht der erste, der die Übersetzung des zentralen Terminus „essence“ mit „sein“ (17) unglücklich findet. Überall da, wo das Wort groß geschrieben werden muß – im Titel, in den Kapitelüberschriften, am Satzanfang – ist es nicht mehr als Übersetzung von „essence“ zu erkennen. Es ist unklar, warum Wiemer nicht den Ausdruck „Wesen“ wählt, der von Heidegger in eben dem verbalen Sinne verstanden wird,¹⁷ wie von Lévinas die „essence“.

Etwas Ähnliches gilt für den Ausdruck „geste“. Nach einer Auskunft von B. Casper übersetzt Lévinas mit dem Ausdruck „geste d'être“ den Heideggerschen Ausdruck „Seinssage“. Dabei ist „Sage“ eine geläufige Übersetzung für „geste“. Es ist unklar, warum Wiemer diese Übersetzung nicht übernimmt, zumal sie auch

sprachlich „geste d'être“ genau trifft. In beiden Fällen verwischt die Übersetzung den Bezug zu Heidegger.

Plausibel dagegen sind die Gründe, die Wiemer hat, „visage“ nicht mit „Antlitz“, sondern mit „Gesicht“ wiederzugeben. Andere, z. B. D. Gondek,¹⁸ schließen sich ihm an. Gondek hatte schon früher kritisiert, daß – „bei allem Verständnis für das Wort „Antlitz“ als Übersetzung für „visage“ – dadurch die Bezüge zwischen visier, vision und visage verdeckt blieben.¹⁹

Dazu muß man freilich wissen, daß Lévinas

¹⁴ So wenn es im Original (AE 101) heißt: „Le contact n'est pas ouverture sur l'être, mais exposition à l'être.“ Muß man hier nicht lesen: „exposition à l'autre“? Oder AE 226, Zeile 10 von unten, wo es heißen muß „avant lui“ (nämlich avant le dévoilement), statt „avant elles“. Oder der Satz AE 208, Z. 5–11. Die Struktur des Satzes in der gegenwärtigen Form ist nicht nur undurchsichtig, sondern der Satz ist „sinnwidrig“. Auf das Wesentliche reduziert, besagt er in der Übersetzung: Das Subjekt (der eine) tritt als freies auf 1) insofern das Der-eine-für-den-anderen thematisiert wird. 2) sofern es dem Sein angehört. Tatsächlich aber scheint Lévinas sagen zu wollen: Sofern das Der-eine-für-den-anderen thematisiert wird, ist das Subjekt einerseits frei, andererseits aber schon im Sein aufgegangen, also unfrei. Dafür aber müßte der französische Satz lauten: „C'est en tant que la signification ... se thématise ..., que l'un se pose [d'une part] ... comme libre ..., mais [d'autre part] aussi comme appartenant à l'essence ...“ Die Schwierigkeit der Übersetzung fällt also hier auf das Original zurück. An einer anderen Stelle (AE 170, Z. 22ff.) hat der Übersetzer die Konstruktion stillschweigend ergänzt. Eine Stelle im französischen Original zumindest der 1. Auflage (AE 89, Z. 13–16) ist ganz verdorben.

¹⁵ Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (Freiburg/München 1985, 21988).

¹⁶ Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei E. Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs (Freiburg/München 1988).

¹⁷ Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt a. M. 1954) 28; Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959) 200.

¹⁸ Merkur 47 (1993) 436.

¹⁹ Riß 4. Jg. (Okt. 1989) 117.

auf einer Tagung im Jahre 1983, die der Vorbereitung der Übersetzung von „Totalité et infini“ diente, gegen eben jene Argumente, die damals vom Übersetzer vorgetragen wurden, sehr heftig auf dem Terminus „Anlitz“ für „visage“ bestanden hat. Das hat dazu geführt, daß auch in „Die Spur des Anderen“, wozu die Übersetzung seit einigem abgeschlossen war, die anfängliche Übersetzung mit Gesicht korrigiert wurde.

Nun sind „viser“ und „visée“ im Französischen häufig verwendete Ausdrücke für „intendieren“ und „Intention“, gehören also der Sprache der intentionalen Analyse an. Lévinas dagegen fordert „une pensée où ne serait plus légitimes les métaphores mêmes de vision et de visée“.²⁰ Daher konnte ihm ein Ausdruck, der keine Assoziation mit „sehen“ oder „Sicht“ mehr zuließ, wie das deutsche Anlitz, nur gelegen sein. Dennoch wird man R. Funk zustimmen, wenn er die Verschiedenheit von Übersetzungen gar für eine Verständnishilfe hält.²¹ Aus diesem Grunde kann freilich auch diese so wenig wie irgendeine andere Übersetzung philosophischer Texte darüber hinweghelfen, daß sie nur ein Hilfsmittel ist, das den Originaltext nicht zu ersetzen vermag.

Eine Rezension vermag nur ein sehr unvollkommenes Bild eines Werks zu geben, das so ideen- und facettenreich, so originell und zugleich von solcher Radikalität ist, wie das hier besprochene. Es bedarf keines hellseherischen Blicks, um ihm eine lange und fruchtbare Zukunft vorherzusagen. An dieser Perspektive zu ihrem Teil mitzuwirken, ist das Verdienst dieser Übersetzung.

Wolfgang Nikolaus Krewani (Essen)

Theorie des Fremden als Kultur- und Zivilisationskritik – Ein kritischer Forschungsbericht

Munasu Duala-M'bedy, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität aus der Anthropologie*, Alber, Freiburg/München 1977, 349 S., ISBN 3-495-350-5.

Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, 21992, 355 S., ISBN 3-495-47531-1.

Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Alber, Freiburg/München 1985, 21988, 287 S., ISBN 3-495-47569-9.

Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, Alber, Freiburg/München 1987, 470 S., ISBN 3-495-47583-4.

Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1990, 278 S., ISBN 3-518-28468-1.

Das Fremde. Ästhetische Erfahrungen beim Graben, Reisen, Messen, Sterben, hg. von Hermann Sturm, Rader Verlag, Aachen 1985, 364 S., ISBN 3-922868-12-6.

Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, hg. von Ortfried Schäfer, Westdeutscher Verlag, Opladen 1991, 240 S., ISBN 3-531-12245-2.

Uwe Paßmann, *Orte fern, das Leben. Die Fremde als Fluchtpunkt des Denkens: Deutsch-europäische Literatur bis 1820*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989, ISBN 3-88470-382-9.

Hermeneutik der Fremde, hg. von Dietrich Krusche und Alois Wierlacher, Iudicium, München 1990, 282 S., ISBN 3-89129-243-0.

Das Fremde als Gegenstand philosophischer Reflexion und phänomenologischer Beschreibung ist im Diskurs der Sozial- und Humanwissenschaften der letzten Jahre *en vogue*. Zwar durchzieht die Erörterung bipolarer Denkstrukturen und dichotomischer Verhältnisse, wie die von ‚Eigenem‘ und ‚Fremden‘, von ‚Selbst‘ und ‚Anderem‘, von ‚Gut‘ und ‚Böse‘, ‚Freund‘ und ‚Feind‘ etc. die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens, doch hat hierbei die Erörterung von *Fremdheitsverhältnissen* zur Zeit Hochkonjunktur. Die wissenschaftliche Rezeption solcher Stich- und Schlagworte wie Migration, Werteverlust, Krise der westlichen Gesellschaften, interethnische Konflikte, multikulturelle Gesellschaft etc. mögen hierfür Gründe sein.

Diese Konjunktur bietet Grund genug, um einen kleinen Ausschnitt aus der vielfältigen Literatur zur Thematik des ‚Fremden‘ und des ‚Eigenen‘ einem kritischen Blick zu unterziehen. Die Zusammenstellung der oben erwähnten und zu besprechenden Literatur ist dabei keineswegs zufällig. So entstammt sie dem europäischen Denken und seinen Traditionen bzw. mit *Duala M'bedy* einem Denker, dessen wissenschaftliches

²⁰ Vgl. Anm. 1, 15 f.

²¹ R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von E. Lévinas* (Freiburg/München 1989) 7.

Denken sich als europäisch sozialisiert ausweist. Zudem vermag diese Auswahl, die sich auf deutschsprachige Titel bzw. auf ins Deutsche übertragene Titel konzentriert, zwei zentrale Beobachtungen zu repräsentieren: Erstens, es gibt nicht (den) einen wissenschaftlichen Diskurs über das Fremde, sondern es gibt eine Vielzahl von Diskursen und Diskursebenen. Dabei gibt es trotz aller Unterschiede in Methodenfragen und inhaltlichen Aussagen natürlich Querverweise und gegenseitige Bezugnahmen. Dort stehen die Diskussionen, bis auf eine Gemeinsamkeit, teilweise beziehungslos neben-, übereinander. Zudem bewegen sich die Diskurse auf zwei Ebenen: einer theoretisch-philosophischen Reflexion auf das Fremde und einer beschreibend-phänomenologischen Auseinandersetzung. Zum zweiten repräsentiert dieser Ausschnitt die große Gemeinsamkeit dieser Diskurse und führt damit insgesamt zu ihrem Anfang.

Die wissenschaftliche Literatur zum Fremden, zumindest jedoch die hier betrachtete, weist sich durch die Gemeinsamkeit einer radikalen Zivilisations- und Kulturkritik gegenüber den Paradigmen westlich-abendländischen Denkens und seiner Wissenschaften aus. Diese Kritik markiert den übereinstimmenden Beginn aller Versuche, das Fremde zu denken und zu beschreiben.

I) Die ausführlichste dieser Zivilisations- und Kulturkritiken aus der Perspektive fremdheitstheoretischer Reflexionen unternimmt *Munasu Duala-M'bedy* in seinem 1977 erschienenen Buch „Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität aus der Anthropologie“. M'bedy wurde hiermit gleichsam zu dem Initiator eines Diskurses über das Fremde, der sich in seiner Kritik nicht nur ideengeschichtlich an einzelnen Gestalten der europäischen Geistesgeschichte orientiert. Er versucht vielmehr unter historischer Perspektive, das Terrain europäischen Denkens und der geistig-mental Stimmungen samt seines kulturellen Klimas im Verhältnis zum Fremden zu beschreiben. Somit wird zum Thema seiner Untersuchungen eine Kritik „an einer Verzerrung des Menschenbildes, die ... seit der europäischen Renaissance zu einem Charakteristikum des europäischen Denkens geworden ist“ (Xenologie, 13). Was M'bedy hier beobachtet und was letztlich sein Impuls zu radikaler Kritik ist, ist eine Entmenschlichung des fremden Menschen aufgrund einer *Instrumentalisierung des Fremden* im Laufe der europäischen Geschichte: „Aus Unbehagen an sich selbst bediente sich der europäische Mensch seit Jahrhunderten des My-

thos des Fremden als eines Kunststückes, um sich selbst wieder in den Griff zu bekommen. Er schien sich seiner Probleme zu entledigen, indem er aus dem Fremden selbst ein Problem machte.“ (Xenologie, 10)

Daß der größte Teil der Menschheit dadurch einem Prozeß der Entfremdung unterworfen wurde, der bis heute andauert, stellt M'bedys kritische Grundthese dar.

Dabei ist die Mythologisierung des Fremden gar nicht das eigentliche Problem. Sondern, so könnte man M'bedy interpretieren, „auf den Mythos kommt es an“. Denn wenn die Mythenbildung einer adäquaten Repräsentation der menschlichen Seinsordnung entspricht, wenn der einzigen Gattung Mensch im Mythos seinsgleiche Ursprungsprinzipien zuerkannt würden, so entspräche die Existenz des Fremden im Mythos seiner Stellung in der Welt. Die Symbolisierung der Fremdheitsstrukturen im adäquaten, d. h. seinsoffenen Mythos würde den Fremden seiner Humanität nicht entfremden bzw. nicht entfremdet haben. Die Aberkennung der vollmenschlichen Qualität des Fremden, die Entmenschlichung des fremden Menschen oder auch die ‚Verdrängung seiner Humanität aus der Anthropologie‘, sei somit erst ein Resultat moderner Mythenspekulation. Der Fremde, so ist M'bedys Kritik zu verdichten, wurde dabei von der nachmittelalterlichen Philosophie und Wissenschaftslehre Europas seiner humanen Existenz beraubt.

Den Kern dieses Wandels bilde die Anthropologie. Der Wandel selbst sei von einem antikmittelalterlichen Weltverständnis – repräsentieren durch Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin und das Christentum – hin zu einem neuzeitlich-modernen wissenschaftlichen Weltbild – inszeniert seit dem 15. Jahrhundert von Bradgiolini über Las Casas, Le Roy, Bodin, Descartes, Hobbes, die Aufklärer bis hinein in die moderne Wissenschaftlichkeit der Ethnologie, Ethnographie, und der cultural anthropology – erfolgt. Es habe dabei sich eine Umdeutung des Menschen ereignet, in dessen Verlauf die zur Transzendenz hin offene Seinsstruktur des Menschen – die im alten Mythos noch repräsentiert wurde – auf eine vollkommen weltliche Existenz reduziert worden sei – ein Bild, welches dann den modernen Mythos bestimme. Anthropologische Grundsubstanzen wie Organismus, Person und Gesellschaft seien ihrer Offenheit beraubt. Der Mensch sei somit auf die Geschlossenheit irdischer, leiblicher Existenz zurückgestutzt worden. Auch „(d)er Gegenstand des

Fremden erfährt hier eine Verengung: Die ambivalente Natur der menschlichen Seele spaltet sich, und der Fremde wird grundsätzlich dem Pol des Bösen zugeordnet. Zur allgemeinen Charakterisierung ‚fremd‘ tritt also konkret die Substanz des Teuflischen.“ (Xenologie, 81)

M'body unternimmt und stellt nun eine Reise durch das westliche Denken in seinen Auseinandersetzungen mit den Fremden vor. Diese Auseinandersetzung bleibt sich durch die Jahrhunderte hindurch in einem Punkt treu: Sie basiert und passiert auf der Grundlage eines Menschenbildes, welches von der prinzipiellen und seinsorientierten Offenheit der menschlichen Existenz auf die Immanenz leiblicher und welt-diesseitiger Funktionalität und Stereotypen reduziert wurde. Die strukturellen Ambivalenzen menschlicher Existenz waren dadurch nicht mehr als eigene Seinsmodi im Rahmen einer universalen Menschheitsidee zu erfassen. Sie wurden aufgelöst in dogmatische Dichotomien, innerhalb derer die Zuordnung ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚primitiv‘ und ‚zivilisiert‘, ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ beliebig verwendet und ausgetauscht werden konnten.

Diese Reise führt somit durch die Grundtendenzen der modernen xenologischen Debatte. Sie schildert die bestimmenden gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Klimate, welche die europäische Auseinandersetzung mit dem Fremden seit dem 16. Jahrhundert bestimmen und charakterisieren.

Das Adjektiv ‚xenologisch‘ kommt von dem Substantiv ‚Xenologie‘, ursprünglich Okkultismus. Entgegen der Auffassung, der Begriff der Xenologie sei ein Neologismus M'bedys – eine Auffassung, die im übrigen unverständlicherweise auf dem rückseitigem Text des Buchumschlages vermerkt wird! –, taucht dieser Begriff im Deutschsprachigen, soweit bekannt, zum ersten Mal in einem Zeitschriftentitel im Jahre 1900 auf: „Wissenschaftliche Zeitschrift für Xenologie“, Hamburg 1900, hg. von Ferdinand Maack. Es handelte sich hierbei bezeichnenderweise um ein okkultistisches Organ. M'body selbst schlägt diesen Begriff, wie er betont, in Anlehnung an Homer, vor, „als Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozeß der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretische Fragen“ (19). Xenologie wird damit als Gegenbegriff zur klassischen ‚episteme politike‘ verstanden. Erkenntnistheoretisch und methodisch dieser in ihrer Wahrheitssuche und ihrer ontologischen Frage nach der menschlichen Seinsordnung identisch, stellt die Xenologie die um die Frage nach dem Fremden und um die Symboli-

sierung des Fremden erweiterte – und nur somit der klassischen episteme politike mit ihrer Frage nach dem Selbst entgegengesetzte – Form seinsorientierter philosophischer Reflexion dar. Neuzeitliche Formen der Symbolisierung des Fremden sind jedoch nur dann mit dem Begriff der Xenologie zu bezeichnen, wie M'body dies tut, wenn man im Kontrast zur neuzeitlichen anthropologischen Verkürzung und Verengung des Gegenstandes, die M'body ja selbst wiederum stichhaltig nachweist, dieses klassische Wissenschaftsverständnis im Kopf hat. Neuzeitliche Formen der Symbolisierung des Fremden, von M'body eben auch als Xenologie bezeichnet, werden dadurch, im Vergleich dazu, was dem Wesen des Gegenstandes eigentlich entspricht und angemessen wäre, zu entarteten, entfremdeten und entstellten Symbolisierungsformen erklärt. Die Kenntnis, zumindest jedoch eine Ahnung über das Wesen des Symbolisierungscharakters des Gegenstandes wird damit gleichsam reklamiert. D. h., die Wissenschaft M'bedys, die hier für eine ontologische Wissenschaft des Fremden plädiert, ist selbst Ontologie. Spricht M'body somit von *Xenologie* und *xenologischer Debatte* der Neuzeit, so muß man seine Kritik immer mitdenken!

Die moderne xenologische Debatte, die nach M'body aus einem Krisenbewußtsein der neuzeitlichen europäischen Kultur und ihrer ureigentlichen Suche nach ihrem Selbst überhaupt erst initiiert wurde (insbes. Xenologie, Kap. III: „Die Extraversion des Menschen und seine xenologische Rezeptivität“), durchläuft dabei mehrere Etappen. M'body zeigt, wie hier mit wechselnden Zuordnungen nun eine Zuweisung und Wertung der Attribute ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚primitiv‘ und ‚zivilisiert‘ stattfindet; und dies je nach dem Selbstempfinden europäischer Gesellschaftskreise. Dabei „(wird) der Fremde ... nicht mehr nach seinem ethnischen Verhalten befragt, sondern assimiliert, und seine Stellung im Kosmos außerhalb der eines zu erwerbenden Objektes ist ... von keinerlei Relevanz mehr“ (Xenologie, 88). Denn für die Bilder, die vom Fremden entworfen werden, gilt die je eigene Erfahrung als absoluter Maßstab und einziger Bezugsrahmen.

Eines der interessantesten Bilder dabei ist jenes vom ‚edlen Wilden‘, das nach M'body bis hinein in die moderne Anthropologie, Ethnologie und Ethnographie reicht. Er spricht hier von einer „orgiastischen Feier des ‚primitiven‘ Menschen“ (Xenologie, 201) und in Anlehnung an *Gérard Leclerc* (Anthropologie et Colonialisme. Essai sur l'histoire de l'Afrique [Paris 1972]) von

einer „colonisation scientifique“ (Xenologie, 201). Bei dem Motiv des edlen Wilden handelt es sich um eine Idealisierung fremder Völker, die auf eine eigene gesellschaftspessimistische Haltung Europas zurückzuführen sei. Der Höhepunkt dieses strukturellen Merkmals der xenologischen Debatte liege im 18. Jahrhundert. Der Pathologie und Künstlichkeit des Kulturmenschen wird die Authentizität und Unverdorbenheit des Naturmenschen gegenübergestellt. Doch da dieser Begriff des ‚Wilden‘ von ‚Zivilisierten‘ ausgehend gebildet werde, bedeute er nichts anderes als Assimilation, Aneignung und Kolonialisierung des Fremden (insbes. Kap. III. 3: „Die Alternativstellung des Fremden in der politischen Existenz“). M'body spricht diesbezüglich auch von einer „Kolonialethik“ (Xenologie, 87).

Zur Ergänzung dieses Gedankens ist es lohnend, ergänzend auf weitere Literatur kurz einzugehen. Diese ist dem phänomenologisch-beschreibenden Diskurs um das Fremde zuzuordnen. Die Dialektik von pathologischer Diagnose des Eigenen und daraus folgender Idealisierung des Fremden wird hier am Beispiel verschiedener literarischer Gattungen vornehmlich im 18. und 19. Jahrhundert dargestellt. Dabei ist in erster Linie *Uwe Paßmann*: „Orte fern, das Leben. Die Fremde als Fluchtpunkt des Denkens; Deutsch-europäische Literatur bis 1820“ zu nennen. Unter den Topoi ‚Entdeckungen – Europa und die ferne Fremde‘, ‚Europa – Die Philosophie der Aufklärung‘ und ‚Die Fremde als Ideal‘ bietet diese empirieorientierte Untersuchung Paßmanns einen literaturwissenschaftlichen Exkurs zu den philosophischen Reflexionen M'body's. Es ist bedauerlich, daß dieses ansonsten sehr informative und interessant geschriebene Buch unter einer Vielzahl von Druckfehlern und redaktionellen Oberflächlichkeiten leidet.

Weiterhin möchte ich aus drei Aufsatzbänden erwähnen: den Beitrag von *Dietmar Kamper* mit dem Titel „Lob der Fremde, Kritik der Heimat“ (in: *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, 187–194*), den Aufsatz von *Ralph Reiner Wuthenow*, „Erfahrung des Fremden in der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts“ (in: *Jahrbuch der Ästhetik [1985]: Das Fremde. Ästhetische Erfahrungen beim Graben, Reisen, Messen, Sterben, 261–280*) sowie *Dietrich Krusche*, „Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte“ (in: *Hermeneutik der Fremde, 143–174*). Die erwähnten vier Untersuchungen als

Ergänzungsliteratur zu M'body zu bezeichnen, verletzt deren Eigenständigkeit und selbständige Leistung nicht. Denn die Autoren nehmen positiv Bezug auf den von M'body initiierten xenologischen Diskurs, gewinnen ihre theoretischen Prämissen von dort her oder stützen ihre Untersuchungen auf teilweise gleiches Material.

Die Ergebnisse M'body's werden durch diese Untersuchungen zusätzlich zu eigenen weiter bestätigt. Es wird der Nachweis erbracht, daß im Laufe aller unterschiedlichen Tendenzen der letzten 500 Jahre des westlichen Denkens, wie es M'body formuliert, „sich der europäische Mensch durch totale Immanentisierung des Existenz- und Erkenntnisgrundes auf die Gegenseite der traditionellen Kosmologie (stellte) und sich somit von dem Selbstverständnis der übrigen Menschheit ab(setzte)“ (Xenologie, 174). Was für diese übrige Menschheit schließlich gleichbedeutend war mit ihrer Ausbeutung, Entfremdung, Verknechtung, Instrumentalisierung und Entmenschlichung.

In M'body's Art und Weise der Auseinandersetzung und Kritik sowie in seiner Terminologie ist der Einfluß *Eric Voegelins* unverkennbar. M'body folgt damit, wie er selbst bekundet, den Bemühungen um eine Restauration des wissenschaftlichen Denkens respektive der Politischen Wissenschaft im Sinne der aristotelischen ‚episteme politike‘.

In Anlehnung an die kosmologische Wahrheitssuche und ihr klassisches ontologisches und antipartikularistisches Verständnis plädiert M'body unter Berufung auf Voegelin für eine Öffnung des Menschen hin zur Transzendenz und zur seinsorientierten Existenzauslegung (vgl. Xenologie, 302 f.). „Um eine theoretische Erkenntnis (des Fremden) und seiner Stellung in der Welt zu erzielen... empfiehlt sich der kosmologische Mythos als epistemologischer Ansatz.“ (Xenologie, 304)

Um der westlich-europäischen ‚Tradition‘ der Entmenschlichung und Instrumentalisierung des Fremden entgegenzuwirken, fordert M'body also eine *Öffnung des Denkens*, das die anthropologische Reduktion des Menschen hinter sich läßt. Diese Öffnung besteht bei M'body in einer Kosmologie. Es geht ihm um einen Universalismus des Weltverstehens und Weltinterpretierens, der weitläufig genug ist, um die Vielheit menschlicher Existenzmodi zu erfassen, und der tief genug ist, um diese ontologisch vor den Horizonten des Seins zu interpretieren. Es geht ihm damit auch um einen auf Erkenntnis und Verstehen des Fremden ausgerichteten, Wissen vom

Fremden schaffenden, wissenschaftlich aktiven Umgang mit dem Fremden.

II) Das Motiv der *Öffnung eines auf sich konzentrierten und sich befriedigenden europäischen Selbst gegenüber dem Fremden* ist eine gleichlautende Forderung aus einem ansonsten vollkommen anderen Diskurs um das Fremde. Zwar trifft man sich hier, doch ohne aufeinander Bezug und sich zur Kenntnis zu nehmen. Dieser gemeinsame und einzige Treffpunkt liegt in dem für die Diskurse um das Fremde entscheidenden Punkt der Kultur- und Zivilisationskritik. Und dieser entspringt allgemein das Motiv und die Forderung der ‚Öffnung‘.

Es handelt sich bei diesem zweiten einflussreichen Diskurs um das Fremde um das Werk des französischen Philosophen *Emmanuel Lévinas*. Dessen Kritik am westlichen Denken fällt noch wesentlich radikaler aus als die vom M'body. So geht es Lévinas nicht um eine Restauration, d. h. um eine Öffnung des Denkens durch ein Zurück zur transzendentalen Offenheit des Seins. Lévinas kann demgegenüber in der gesamten Tradition des westlichen Denkens diese Offenheit nie ausmachen. So ist er, um diese Terminologie noch ein letztes Mal zu bemühen, nicht ‚nur‘ um eine Restauration, sondern vielmehr um die Gründung einer originären *Philosophie der Offenheit* bemüht. Oder, wie es bei ihm auch heißt: um eine Philosophie des Unendlichen. Dieses ehrgeizige Unternehmen beginnt mit seiner thèse aus dem Jahre 1961: „Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité“ (dt. „Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität“ [1987]).

„Die abendländische Philosophie war meistens eine Ontologie... (sie) reduziert das Andere auf das Selbe.“ (Totalität und Unendlichkeit, 51) Man sieht hier schon den entscheidenden Gegensatz zu M'body. Sie sind sich zwar in dem Kritikpunkt der Reduktion des Fremden auf die Erfahrungsmaßstäbe des Eigenen einig (und hier würde Lévinas sämtlicher Kritik M'bedys uneingeschränkt zustimmen), doch macht Lévinas dafür genau das verantwortlich, was M'body fordert: die Ontologie bzw. eine ontologisch orientierte Wissenschaft. Und das philosophische Klima, in dem nach M'body die Offenheit zur Transzendenz des menschlichen Seins, als die Bedingung für die Möglichkeit einer adäquaten Symbolisierung des Fremden, noch gewährleistet war, lehrt nach Lévinas schon genau die Lektion des „Ontologischen Imperialismus“ (Totalität und Unendlichkeit, 53) gegenüber dem Fremden. „Dieser Primat des Selben war

die Lektion des Sokrates. Vom Anderen nur annehmen, was in mir ist, als ob ich von Zuigkeit her besäße, was mir von außen zukommt! Nichts annehmen oder frei sein!“ (Ebd. 51)

Lévinas bezeichnet dieses philosophische Paradigma des Westens als eine „Egologie“ (ebd. 53). Er entwickelt sein Programm – das hier noch an Hand von zwei seiner weiteren Veröffentlichungen, nämlich „Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie“ (dt. erstmals 1983) und „Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz“ (dt. erstmals 1985), kritisch dargestellt werden soll – aus einer Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls und Heideggers.¹

Zentral für diese Auseinandersetzung ist der *Gedanke der Intentionalität* des Bewußtseins. Die bei dem Begriff der Intentionalität vorausgesetzte *Noesis-Noema-Korrelation*, respektive die angenommene Angleichung zwischen psychisch-intellektuellen Operationen und ihren Gegenständen, setzt eine Gleichzeitigkeit des Ich-Bewußtseins voraus. Hier setzt sich Lévinas insbesondere mit Husserls Bewußtseinsanalyse in dessen „Méditations Cartésiennes“ (1931) auseinander, wo das Zeitbewußtsein als Bewußtseinsstrom interpretiert wird.

Die Kritik an der behaupteten Übereinstimmung von Bewußtsein und Gegenstand, die für Lévinas repräsentativ für die gesamte Geschichte westlicher Philosophie ist, bildet den zentralen Aspekt von „Totalität und Unendlichkeit.“ So greift er am Ende dieses Buches noch einmal auf, was seine ursprüngliche Absicht war. „Eine der Hauptthesen, die im vorliegenden Werk vertreten worden sind, besteht darin, zu bestreiten, daß die Struktur Noesis-Noema die primäre Struktur der Intentionalität sei... Die Exteriorität des Seins bedeutet in der Tat nicht, daß die Mannigfaltigkeit ohne Beziehung wäre. Nur überbrückt die Beziehung, die diese Mannigfaltigkeit bindet, nicht den Abgrund der Trennung; sie bestätigt diese Trennung.“ (Totalität und Unendlichkeit, 426)

Worauf es dabei letztlich ankommt: Lévinas bestreitet, daß die Noesis-Noema-Korrelation allen Phänomenen gerecht wird. Er spricht demgegenüber von einer „Metaphysischen Asymmetrie“ und meint damit die „radikale Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und

¹ Bei welchen Lévinas im WS 1928/1929 in Freiburg studierte.

den Anderen in derselben Weise zu reden“ (ebd. 67). Diese Asymmetrie spricht dabei gegen die Gleichzeitigkeit des Bewußtseins, die in dem Begriff der Intentionalität behauptet wird und die mit der Vorstellung der Adäquation von Bewußtsein und Gegenstand parallel geht.

Ein Phänomen, welchem die Noesis-Noema-Korrelation nicht gerecht wird, wo sich demzufolge die metaphysische Asymmetrie und der Abgrund der Trennung zwischen Betrachter und Betrachtendem auftut, ist nun das Fremde respektive der Andere (*l'autre*). Da der Andere nicht in mir ist, so die Argumentation Lévinas', kann meine Aktivität des Erkennens, des Denkens, des Betrachtens etc. in diesem Fall kein intentionales Gegenüber haben.

Der Unterschied zu M'body und den erkenntnistheoretischen Grundlagen des von ihm initiierten Diskurses wird hier am deutlichsten. Da der Andere nicht in mir ist, sondern, so Lévinas, ‚jenseits des Seins‘ in der ‚Exteriorität (*l'extériorité*) der Unendlichkeit (*l'infini*)‘, kann kein Universalismus und keine Ontologie diesen Abgrund überbrücken. Ja, gerade Versuche, die Nicht-Adäquation zwischen Adressat und Adressant zu schließen, wie beispielsweise durch eine Kosmologie à la M'body, bedeuten nach Lévinas die Vergewaltigung des Fremden. Er spricht von einer absoluten „Unmöglichkeit der Totalisierung“ (ebd. 67).

Lévinas bezeichnet den Anderen immer wieder als den vollkommen Anderen, als den, der im Verhältnis zum „Ich“ der absolut Andere ist. Der Andere stelle die vollständige Andersheit dar. Was er damit preisgibt, ist jedwede Möglichkeit, die Sphären des Anderen in das „Ich“ einzuschließen. Mehr noch: Es gibt keine analoge Übertragung meiner Erfahrungen auf die Erfahrungswelten des Anderen mehr. Gemeinsame Erfahrungen und ihre soziale Artikulation sind danach zunächst nicht möglich. Die Beziehung zum Anderen kann streng genommen nicht mehr Beziehung genannt werden, da der Andere sich aufgrund „seiner irreduzierbaren Differenz einem thematisierenden und insofern immer angleichenden Wissen versagt“ (Wenn Gott ins Denken einfällt, 144). Lévinas durchbricht damit radikal die Korrelation zwischen Sein und Denken. Die Konsequenzen dieses Denkens sind so weitreichend, daß sie einen Bruch mit allen bisher vertrauten philosophischen und humanwissenschaftlichen Denkweisen bedeuten. Und genau dies beabsichtigt Lévinas. Doch was setzt er an deren Stelle? Wie gedenkt er, eine neue Philosophie zu begründen? Er stellt diese Frage

selbst: „Welches ist jenes Denken, das – weder Assimilation, noch Integration – das Absolute in seiner Neuheit nicht auf ‚schon Bekanntes‘ zurückführen und die Neuheit des Neuen nicht beeinträchtigen würde, indem es dem Neuen in der vom Denken eingerichteten Korrelation zwischen Denken und Sein seine Frische des Neuen nähme?“ (Ebd. 15)

Lévinas setzt der Reduktion des Anderen auf das Selbe die *Idee des Unendlichen* als Programm seiner neuen Philosophie entgegen. Er spricht von einem ‚zu Gott erweckten Denken‘. „Dieses Denken strebt nach einem *Jenseits*, nach einem *Tiefer-als-er-selbst* – nach einer Transzendenz, die verschieden ist von einem *Aus-sich-heraus*, das das intentionale Bewußtsein eröffnet und durchquert.“ (Ebd. 132)² Diese jenseitige, sich ins Unendliche hinein erstreckende Sphäre des Denkens wird von Lévinas als etwas interpretiert, wovon das menschliche Bewußtsein eine Ahnung hat, aber auch nicht mehr; womit das Bewußtsein irgendwie in Verbindung steht, was jedoch vom Bewußtsein nicht mehr umfaßt, geschweige denn gefaßt werden kann. Es handelt sich um etwas, was jenseits des Seins liegt und wie eine Stimme aus dem Dunkel unendlicher Sphären zu uns spricht.

Damit begibt sich Lévinas in Vorstellungswelten, die er nur mit einer ins Religiöse gewendeten Sprache adäquat ausdrücken kann. Lévinas betont dabei die Notwendigkeit einer sprachbezogenen Wende der Philosophie, worum er sich auch seit „Totalität und Unendlichkeit“ selbst bemüht. Diese Wende wird in der Tat notwendig, gehen ihm doch, da er sich um eine neue Philosophie bemüht, die Begriffe aus. Und die Sprache, in der sich Philosophie traditionell bewegt, darf und kann er konsequenterweise nur eingeschränkt benutzen, da sie größtenteils von einer der menschlichen Welt zugrundeliegenden Noesis-Noema-Korrelation ausgeht. Hierin liegt vielleicht die größte Schwierigkeit seiner Bemühungen, ein neues Denken zu etablieren. Denn viele Passagen seiner Texte bleiben wegen ihrer mystischen Ausdrucksvarianten nur unzurei-

² An dieser Stelle wird der Unterschied zu M'body abermals auffällig. M'body vertritt durch sein Plädoyer für die Öffnung in Richtung eines kosmologischen Mythos, in dem der jeweils Fremde seinen ihm gebührenden Platz finden soll, genau jenes intentionale *Aus-sich-heraus*. Es ist genau dieser *aktive* Umgang mit dem Fremden, den Lévinas hier ablehnt.

chend plausibel. Vielleicht liegt dies jedoch an dem Gegenstand des Fremden selbst, denn wäre das Fremde, wie Bernhard Waldenfels betont, „schlichtweg zugänglich und zugehörig, so wäre es nicht mehr, was es ist: ein Fremdes“ (Der Stachel des Fremden, 7).

Doch bevor auf das Buch von Waldenfels eingegangen wird, bleiben noch drei Bemerkungen zu Lévinas.

1) Es stellt sich nämlich die Frage, wie das Verhältnis des Menschen zum Unendlichen hin beschaffen sein soll. Wie verhält sich diese Idee des Unendlichen zum Menschen? Lévinas gibt hierauf zwei Antworten. Einmal sei diese Unendlichkeitsvorstellung in den Menschen selbst angelegt. Sie sei Begehren (*désir*) nach einer Person (vgl. Die Spur des Anderen, Kap. 7.5.: „Die Idee des Unendlichen als Begehren“). „Die Idee des Unendlichen ist ein Denken, das in jedem Augenblick *mehr denkt, als es denkt*. Ein Denken, das mehr denkt, als es denkt, ist Begehren. Das Begehren ‚ermißt‘ die Unendlichkeit des Unendlichen.“ (Die Spur des Anderen, 201) Zum zweiten offenbart sich in dem Begehren des „Ich“ der Andere. Er kommt, wie Lévinas schreibt, dem „Ich“ ‚entgegen‘. Dabei trägt die ‚Epiphanie des Anderen‘ zusätzlich zu seinem von dieser Welt stammenden Kontext eine eigene, unmittelbare Bedeutung. Er bedeutet, so Lévinas, durch ‚sich selbst‘. Es wäre an dieser Stelle zu überlegen, inwieweit Lévinas nach seiner Distanzierung von der Phänomenologie hier selbst wieder zu einer phänomolgischen Denkweise zurückkehrt.

Doch liegt hier nicht an anderer Stelle ein Widerspruch vor? Nähert sich Lévinas hier nicht genau dem, was er zuvor an der gesamten Tradition abendländischen Denkens scharf kritisiert hat? Zwar reduziert er das Andere nicht auf das Selbe, und er unterstellt damit auch keine Korrelation zwischen dem Erfahrenden und dem Erfahrenen im Sinne der Intentionalität; doch er verortet die Bedingung der Möglichkeit, daß sich das Andere und das Selbe zur Kenntnis nehmen, das psychisch-seelische Ereignis des Begehrens, im „Ich“. Er verlegt die Gegenwart der Unendlichkeitsvorstellung, wo das Begehren nach dem Anderen geboren wird und stattfindet, in die jeweiligen Selbst: Womit Lévinas mit seiner eigenen Kritik an einer ‚Egologie‘ zu konfrontieren wäre.

2) Lévinas kritisiert die Ontologie, die er gleichsam verantwortlich macht für die Gewalt und den potentiellen Mord am Anderen (vgl. Die Spur des Anderen, Kap. 3.5: „Die ethische

Bedeutung des Anderen“). Nun ging es ihm darum, das absolut Andere begrifflich zu beschreiben, und zwar durch jene sprachliche Wende, die sich keiner ontologischen Begrifflichkeiten mehr bedient, ja bedienen darf. In dem Grade jedoch, in dem Lévinas sich bemüht, das Andere zur Sprache zu bringen, in demselben Grade erzeugt er immer wieder von neuem dieses Problem der Vermeidung. Dabei schafft er es aus zwei Gründen nicht, die Ontologie, die er zuvor aufs Schärfste verworfen hatte, hinter sich zu lassen. Im Gegenteil, er bleibt an sie gebunden. So ist seine neue Philosophie selbst wieder eine Ontologie. Denn zum einen akzeptiert er sie insofern, als sich die Idee des Unendlichen auf ein Jenseits des Seins (des Seienden) bezieht. Damit setzt Lévinas voraus, daß das Sein anwesend ist; zum anderen, weil die Existenz des Anderen das absolut Andere ist, das sich als etwas Göttliches einem zu Gott erweckten Denken offenbart. Die Existenz des Anderen ist somit selbst etwas Ontologisches, seine Beziehung zu jedem begehrenden Selbst ist optisch.

3) Die dritte und damit zunächst letzte Bemerkung zu Lévinas führt wieder zu einem direkten Vergleich mit M'bedy. Sie betrifft eine der Konsequenzen aus Lévinas' Philosophie. Es geht dabei um die Konsequenz aus Lévinas' Philosophie. Es geht dabei um die Konsequenz des praktischen Umgangs mit dem Anderen als Folgerung aus den philosophischen Erörterungen über dessen Ort, Herkunft und Beziehung zur Welt der jeweilig anderen Selbst.

Plädierte M'bedy schließlich für einen aktiven, um das Fremde intellektuell bemühten Umgang, so spricht sich Lévinas für eine *Ethik der Demut* gegenüber dem Anderen aus. Er spricht von einer „Beziehung ohne Einwirken auf ein Seiendes, ohne Antizipation von Sein, vielmehr reine Geduld. In der *Passivität* Unterwerfung, über all das hinaus, was sich übernehmen läßt... Ohne eigene Absicht, einer *Hingabe* gleich.“ (Wenn Gott ins Denken einfällt, 17; Hervorh. v. Verf.) „Ich nähere mich dem Unendlichen in dem Maße, in dem ich mich für meinen Nächsten, der mich ansieht, vergesse; ich vergesse mich nur, indem ich die unverrückbare Gleichzeitigkeit der Vorstellung durchbreche, indem ich über meinen Tod hinaus existiere. Ich nähere mich dem Unendlichen, indem ich mich opfere. Das Opfer ist die Norm und das Maß der Näherung.“ (Die Spur des Anderen, 258)

Hier kommt das eigentlich zentrale Motiv der Philosophie von Lévinas zum Ausdruck. Es handelt sich um einen konsequenten Humanismus,

der in einer sich verpflichtenden Hinwendung zum Anderen die tiefsten Beweggründe für Lévinas vermuten läßt, sich überhaupt einer philosophischen Reflexion über das Fremde zu widmen. Die Hinwendung zum Anderen bedeutet für Lévinas Dienst am Nächsten und im ursprünglichen Sinne dieses Wortes ‚diakonia‘, wie ein Verweis auf Jesaja 53 deutlich macht. Neben seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie kommt hier die zweite Prägung seines Denkens mit ins Spiel: die Traditionen jüdischer Philosophie und Religion (dazu Die Spur des Anderen, Kap. 8.4: „Die Diakonie“).

Aus dem Motiv der Öffnung, welchem sowohl Lévinas als auch M'body einen zentralen Platz in ihrer Philosophie einräumen, folgen also zwei konträre Schlußfolgerungen – oder besser Lehren? – im Umgang mit dem Fremden: Eine *Ethik der passiven Offenheit und demütigen Hinwendung* steht gegen ein *aktives Bemühen um ein intellektuelles Begreifen auf der Basis einer universalistischen, ‚kosmologischen‘ Anthropologie*.

III) Eine weitere Variante philosophischen Denkens über das Fremde kommt auf teilweise anderen Wegen zu einem mit Lévinas vergleichbaren Ergebnis. Es handelt sich um das oben schon kurz erwähnte Buch von Bernhard Waldenfels: „Der Stachel des Fremden“. Doch nicht nur vom Ergebnis her, sondern auch wegen gelegentlicher Parallelitäten des Denkens und vor allem wegen der positiv orientierten Kenntnisaufnahme von Lévinas ist „Der Stachel des Fremden“ dem gleichen Diskurs zuzuordnen.³

Die Überlegungen von Waldenfels, vom Ergebnis her aufzureißen, bedeutet zwar, das Pferd gewissermaßen von hinten aufzuzäumen, doch bietet sich dieser Vorgang wegen des Vergleichs an. Denn auch Waldenfels – der im übrigen auf den Wegen seiner Überlegungen das Motiv der Kultur- und Zivilisationskritik teilt und ebenfalls für eine Öffnung des Subjekts gegenüber dem Fremden plädiert – resümiert in Richtung einer *Ethik*. Unter dem Topos ‚Tun und Erleiden‘ (Der Stachel des Fremden, Kap. III) begegnet er in zwei zentralen Aussagen Lévinas. Denn auch sie laufen auf eine Öffnung durch *Passivität* hinaus. Ihr wichtigstes Anliegen ist es, Gewalt und ihre institutionelle Verfestigung gegenüber dem Anderen zu vermeiden, indem man nicht „die Andersheit des Anderen mißachtet und (ihn) nicht in seiner Andersheit zur Sprache kommen“ ließe (ebd. 118). Waldenfels spricht demzufolge von einem notwendigen *Nichttun*, respektive von einem *Lassen* sowie von einem

ständigen Ent-sagen, wobei er sich bei letzterem ausdrücklich auf Lévinas beruft. Mit Lévinas könnte man zudem hinsichtlich der Waldenfelschen Begriffe ‚Nichttun‘ und ‚Lassen‘ von einem ‚Seinlassen des Anderen‘ sprechen. „So wie es ein Schweigen gibt, das mehr ist als ein Nichtreden, weil es den Hintergrund des Mitgesagten, aber auch des Ungesagten und Unsagbaren ausmacht und auf diese Weise das Reden in Atem hält, so müßte es auch ein Nichttun geben, das mehr ist als ein bloßes Nicht-tun, weil es das ist, was auf ähnliche Weise das Tun selber in Gang hält; ... so bedarf es einer Rede, die in ständigem Ent-sagen auf ein erstes und letztes Wort verzichtet. An dieser Stelle haben Entschuldigungen, Verzeihung und Versöhnung ihren alltäglichen und außeralltäglichen, privaten und öffentlichen Platz.“ (Ebd. 101f. und 118)⁴

Wie nun gelangt Waldenfels zu seinen dem Denken Lévinas' vom Ergebnis her ähnlichen Aussagen? Wie oben schon angedeutet, so setzt er an den Anfang seiner Überlegungen ebenfalls eine Kritik am westlichen Denken. Er spricht von einer ‚Krisis der europäischen Moderne‘, in deren Verlauf er die ‚Einverleibung der Andersheit‘ und die gewaltsame Integration des Fremden durch jegliche Art von Determinismus, Universalismus und Positivismus feststellt. Zur allgemeinen Bezeichnung dieses Denkens wählt er den Begriff der ‚Logozentrik‘ (dazu: Der Stachel des Fremden, Kap. II.4.II: ‚Aneignung als Bändigung der Fremdheit‘). Hierdurch, so Waldenfels, wird „die Andersheit... dem Ganzen einverleibt als relative Andersheit, als Einseitigkeit, die auf Dauer in die Allseitigkeit des Ganzen aufzuheben ist. Alles könnte auch anders

³ Es ist sehr merkwürdig, nahezu unverstänlich, daß Waldenfels hier im „Stachel des Fremden“ – noch dazu trotz der Nähe ihres universitären und akademischen Umfeldes – die Gedanken von M'body und seine „Xenologie“ gänzlich unberücksichtigt läßt. Beinahe so, als wolle er ihn mit Mißachtung strafen. Dabei spräche eine gegenseitige Kenntnisaufnahme, Auseinandersetzung und Ergänzung der Gedanken sehr für die Fruchtbarmachung und die Transparenz dieser Diskurse insgesamt.

⁴ Auffällig ist hier auch die Verwandtschaft der von Waldenfels und Lévinas verwendeten Sprache zur Fassung und Erklärung dessen, was, folgt man ihnen, prinzipiell unsagbar und undenkbar ist: eben des ‚Fremden‘.

sein – ausgenommen das Ganze, zu dem es keine Alternative gibt.“ (Ebd. 20)

Der Bewältigung des Fremden durch Gleichmachung, dieser Alternativlosigkeit zwischen entweder ‚Ent-‘ oder aber ‚Aneignung‘, setzt er entgegen, daß, ‚wer sich auf das Ganze beruft, vortauscht, was er nicht hat‘. Er läßt mit Robert Musil zu einem Gedankenspiel ein, welches er die „Ordnung im Potentialis“ nennt (ebd. Kap. I.1.).⁵

Aus dem Gedanken der potentiellen Andersartigkeit heraus verfiert Waldenfels die Notwendigkeit, das Gegeninanderspielen der Dichotomien wie ‚Ordnung‘ und ‚Unordnung‘, ‚Eigenes‘ und ‚Fremdes‘ usw. zu überwinden. Er schlägt dafür einen Ethos von Grenzachtung und Grenzverletzung vor. „Was sich anbietet, ist ein Grenzverhalten, das sich auf Fremdes einläßt, ohne es dem Eigenen gleichzumachen oder es einem Allgemeinen zu unterwerfen ... ist ein Agieren und Denken *auf der Grenze*.“ (Ebd. 39 und 64)

Waldenfels verwendet hier den Begriff der *responsiven Rationalität*, den er in „Ordnung im Zwielficht“ (1987) eingeführt hat. Dabei geht es ihm nicht um Grenzüberschreitungen von einer vertrauten in eine (noch) vollkommen unbekannte Welt, von einem Diesseits der Grenze in ein Jenseits derselben.

Was jedoch insbesondere diese Art der Fremderfahrung als einer Grenzüberschreitung, aber auch die fließenden Grenzregionen und dortigen Erscheinungsweisen von Fremdem und Eigenem insgesamt betrifft, so findet man diese, die Thematik phänomenologisch ergänzende Erörterungen in dem „Jahrbuch für Ästhetik“ (1985): „Das Fremde. Ästhetische Erfahrungen beim Graben, Reisen, Messen und Sterben“. In diesem Sammelband wird aus verschiedenen lebensnahen Situationen heraus das Fremde unter den Aspekten der Erfahrung, Planung, Gestaltung, der Ästhetik und der Vermittlung praxisorientiert beleuchtet. Eine Bearbeitung dieser Thematik in vergleichbarer Perspektive findet ferner statt durch *Walter Eder*, „Zu Hause in der Fremde? Der Verlust der Raumerfahrung als Verlust des Erfahrungsraumes beim Reisen“ (in: *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, 158–172; mit positivem Bezug auf das soeben erwähnte „Jahrbuch für Ästhetik“). Was meint nun aber der Begriff der ‚responsiven Rationalität‘ von Waldenfels?

Er spricht in bezug auf jenen *Ethos des Grenzverhaltens* – man könnte hier auch von *Grenzgängen* sprechen – von entstehenden

„Unschärferelationen“, durch welche hindurch sich eine *Verflechtung von Eigenem und Fremden* manifestiert. Im Unterschied zu Lévinas faßt Waldenfels hier die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen nicht als vollkommene Andersheit des jeweils Anderen, die sich erst durch Offenheit gegenüber der Idee und in der Idee des Unendlichen ‚offenbart‘. Er verlegt die Fremdheitsrelation demgegenüber zurück in die ‚Andersheit des Ich‘. „Die Schönheit des Anderen bliebe eine bloße Zutat meiner Erfahrung, wäre sie nicht schon angezeigt in der Andersheit meiner selbst. Der klassische Weg vom *ego* zum *alter ego* kehrt sich um, da das *ego* ... Züge eines *alter tu* annimmt. Was hier in den Zweifel rückt, ist die Vorstellung eines Cogito, das aus sich heraustritt, um nach den bestandenen Abenteuern der Andersheit zu sich selbst zurückzukehren.“ (Der Stachel des Fremden, 53)

Waldenfels untermauert diese Argumentation, wieder ähnlich wie Lévinas, mit der Zeitlichkeit und Ungleichzeitigkeit des „Ich“, respektive des Selbstbewusstseins. Die Erfahrung von Fremdem wird dadurch sich selbst fremd. Aus dieser Gegenseitigkeit folgert Waldenfels: Eigenes und Fremdes entstehen erst durch einen Prozeß der Differenzierung, sie existieren also weder als getrennte und monadische Einheiten, noch kommt es zwischen Eigenem und Fremdem zu einer Verschmelzung. Sie bewahren immer einen Grad an Eigenständigkeit und Unvermitteltheit, doch entstehen sie zugleich und verändern sich zugleich. Die Momente ihres Entstehens und ihre Genese ereignen sich in einem Prozeß der Auseinandersetzung und wechselseitigen Abhängigkeit.

Im Gegensatz zu M'body und auch Lévinas versucht Waldenfels damit die Existenzwerdung des Fremden zu begründen, wohingegen ansonsten dessen Dasein als etwas Gegebenes betrachtet wurde. Er reißt damit eine Dimension innerhalb der Fremdheitsdiskurse auf, die den Gedanken aufwirft, daß ein auf bestimmte Weise aktives Selbst den Grad der Fremdheitsbeziehung durch die Erfahrungen seiner Grenzgänge zu reflektieren und zu regulieren vermag. Die Frage nach dieser bestimmten Weise eines akti-

⁵ Waldenfels illustriert diesen Gedanken mit Musils Ulrich aus dem „Mann ohne Eigenschaften“: „Man kann nirgends einen zureichenden Grund dafür entdecken, daß alles gerade so kam, wie es gekommen ist; es hätte auch anders kommen können...“

ven Selbst führt nun zurück zu dem Begriff der ‚responsiven Rationalität‘. Waldenfels postuliert damit ein handlungstheoretisches Programm, das er nach einer Abgrenzung von den drei westlichen Paradigmen gängiger Handlungstheorien formuliert: Handeln als Inbegriff von Werten und Zielen, von Normen und Regeln und Handeln als Inbegriff von Kausalität. Er setzt dem einen Handlungsbegriff entgegen, der Handeln als *Innovation und Produktion* versteht. „Innovation ... bewegt sich zwischen entstehenden und bestehenden Ordnungen. Der Übergang selber gehört weder der alten noch der neuen Ordnung an, weil jene nicht mehr, diese noch nicht gilt und eine übergreifende Ordnung, die den Übergang regeln würde, ausgeschlossen ist, wenn Ordnungen alternativ auftreten.“ (Der Stachel des Fremden, 99f.)

Das hier entstehende ‚Niemandland‘ ist das Land der Grenzgänge. Es markiert die Grenzzone zwischen Eigenem und Fremden. Um hier bestehen und adäquat handeln zu können, bedarf es jenes produktiven Handelns. Dieses produktive Handeln, von Waldenfels auch als ‚Ethos des Grenzverhaltens‘ bezeichnet, darf sich nicht mehr nur auf das Althergebrachte und Gewohnte sowie ausschließlich auf die eigenen Erfahrungen und deren Maßstäbe verlassen. Es muß ein Handeln sein, das in der Lage ist, die Regionen der Grenzgänge zu erfassen und zu reflektieren, und das dabei „selber beteiligt ist an der Schaffung einer Ordnung, in der es sich bewegt, und an der Formulierung der Fragen, auf die es antwortet“ (ebd. 92). Es schafft eine Ordnung der Grenzregionen und einen ‚Ethos des Grenzverhaltens‘ zwischen Eigenem und Fremdem, indem es bestehende Ordnungen verändert. Insofern ist es innovativ. Und es bedarf hier immer wieder der Innovation, da es nicht nur um die Schaffung von reproduziertem Neuen, sondern von produziertem Neuartigen geht: Um einmal überhaupt zu bestehen, und um zweitens einen für das westliche Denken neuartigen, nicht gewaltsamen Ethos gegenüber dem Fremden kreieren zu können. Innovation und Produktion sind der Logos der praktischen Welt in der Begegnung und Auseinandersetzung von Eigenem und Fremden. Dieser Einsicht, so Waldenfels indirekt, müßte sich konkretes Handeln beugen und anpassen. Doch wie sähe dieses dann konsequenterweise aus?

Diese Frage verweist zurück auf die Stelle, wo die Ergebnisse der Überlegungen von Waldenfels den Anfang zur Betrachtung seiner Gedanken setzten (s. o.). Die von Waldenfels vorge-

schlagene *Innovation* läuft in der praktischen Welt auf eine *produktive* Passivität hinaus: Ein ‚Ent-sagen‘ soll verhindern, daß in dem sensiblen Bereich des Niemandlands, wo Grenzgänge auch immer Gratwanderungen sind, die ‚Andersheit des Anderen nicht mißachtet wird‘; ein ‚Nicht-tun‘ und ‚Lassen‘ soll das Handeln auf der Grenze selber in Gang halten. Die Möglichkeit zur Vermeidung einer Verletzung der Grenzen und des Grenzethos qualifiziert nun diese bestimmte Art von Passivität als eine *Ordnungsleistung gegenüber dem Fremden*. Insofern ist sie produktiv.

Durch die bei Waldenfels zentralen Gedanken der 1) wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Eigenem und Fremdem in ihrem Entstehen und Werden und 2) der Grenzregionen, Grenzgänge und eines Grenzethos nimmt er dem Fremdheitsverhältnis seinen konfrontativen Charakter zwischen dem ‚Mir‘ und einem ‚Anderen‘. Hier liegt ein fruchtbarer Weg, das Fremde zu denken und im Rahmen der fremdheitstheoretischen Diskurse weiterzuverfolgen – vielleicht fruchtbarer als eine *Ethik der Demut* gegenüber dem Fremden à la Lévinas und als ein *anthropologischer Universalismus*, wie ihn M’bady vorschlägt.

Hartmut Behr (Köln)

Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (Wien):

Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I, hrsg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, übers. von Eliška und Ralph Melville, Einleitung von Ludwig Landgrebe, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 319 S., ISBN 3-608-91462-5.

Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II, hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Vorwort von Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 650 S., ISBN 3-608-91463-3.

Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte, hrsg. von Klaus Nellen, Petr Pířbart und Miloř Pojar, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, 371 S., ISBN 3-608-91491-9.

Man hört es gern und glaubt es kaum, daß eine auf fünf Bände angelegte wissenschaftliche Edition tatsächlich im versprochenen Zeitraum von nur fünf Jahren gelingt; den Ausgewählten Schriften des tschechischen Philosophen Jan Pa-

točka (1907–1970) wurde dies am Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen zuteil; mit den „Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte“ liegt die Text-Sammlung komplett vor. (Zur Rezension der Bände I und II vgl. man Phil. Jahrb. I/90.) Sie macht ein fast durchwegs in „dürftiger Zeit“ – von den dreißiger bis zu den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts – unter erheblicher politischer Drangsalierung entstandenes Lebens-Werk, das bisher nur zum Teil, verstreut und schwer zugänglich publiziert werden konnte, im deutschen Sprachraum endlich gebührend bekannt.

Der mancherlei Grenzen überschreitenden Lebens- und Arbeitsweise Patočkas entspricht die enge editorische Zusammenarbeit tschechischer und deutschsprachiger Wissenschaftler, ergänzt durch Geleitworte auch französischer Kollegen. Solch ‚interkulturelles‘ Gespräch war dem nach eigenem Selbstverständnis ausdrücklich europäischen Autor freilich geläufig: Neben seiner tschechischen Muttersprache schrieb er selbst auch deutsch und französisch, jeweils seinen Aufenthaltsort (von Prag über Berlin und Freiburg bis Paris) und sein Publikum berücksichtigend. Die Edition trägt außerdem von Patočka angestrebter interdisziplinärer Zusammenschau Rechnung im breiten Spektrum der vorgelegten Studien: Es finden sich mannigfaltige Betrachtungen zur Literatur, Literaturgeschichte und Kulturgeschichte vor allem in den Bänden I und V, wenn auch natürlich genuin philosophische und philosophiegeschichtliche bzw. geschichtsphilosophische Themen im Mittelpunkt der Ausgabe stehen, wie schon in Band II nun besonders in den Bänden III und IV, den „Phänomenologischen Schriften“ I und II, denen deshalb auch hier das vorrangige Interesse gilt.

„Die natürliche Welt als philosophisches Problem“ (Band III/Phänomenologische Schriften I) macht laut Nachwort der Herausgeber „dem Leser die 1936 erschienene Habilitationsschrift des tschechischen Denkers in deutscher Sprache zugänglich, ergänzt um eine Vorbemerkung und zwei Nachworte des Autors, die dieser anlässlich der tschechischen Neuauflage von 1970 und der französischen Ausgabe von 1976 verfaßt hat“ (285). Ludwig Landgrebe fügt in seiner Einleitung aufschlußreiche biographische und werkgeschichtliche Details hinzu, gewonnen aus seiner jahrzehntelangen Freundschaft und wissenschaftlichen Zusammenarbeit mit Patočka. Landgrebe weist vor allem darauf hin, daß die

Konzentration des philosophischen Blicks auf die Lebenswelt-Problematik Mitte der dreißiger Jahre noch durchaus ungeläufig war; zwar sei Patočka natürlich von Husserls entsprechenden Überlegungen vor allem in dessen Wiener und Prager Vorträgen des Jahres 1935 inspiriert worden, doch habe er sich nur auf eigene Notizen daraus berufen und noch nicht zitieren können, da „die beiden ersten Abschnitte von Husserls Krisis-Werk in der Belgrader Emigrantenzeitschrift *Philosophia*“ (14) erst erschienen seien, als Patočka seine Studie bereits abgeschlossen hatte. Weil dieser gleichwohl damit unmittelbar anknüpfte an das schon 1929 eröffnete philosophische Gespräch mit seinem wichtigsten Lehrer (Patočka hatte ja, wie früher berichtet, noch als Student Husserls sogenannte „Pariser Vorträge“ an der Sorbonne gehört und war dann, als Stipendiat der A. v. Humboldt-Stiftung 1932/1933, in Freiburg zu seinem südmährischen Landsmann Husserl in persönlichen Kontakt getreten!), gelang Patočka später, wie Landgrebe zu Recht meint, eine „Weiterbildung der Phänomenologie genau in der Richtung, in die Husserls späte und späteste selbstkritische und teilweise aporetischen Reflexionen verweisen“ (15). Dies allerdings habe erst nach Aufarbeitung des Husserlschen Nachlasses in der Öffentlichkeit deutlich werden können. Seinerzeit waren die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse weder krönendem Abschluß noch hoffnungsvollem Aufbruch philosophischen Bemühens günstig: Husserls weitgehend noch unveröffentlichtes Spätwerk konnte nicht einmal mehr, wie im 1934 unter Patočkas Mitwirkung begründeten *Cercle philosophique de Prague* geplant und begonnen (tatkräftig unterstützt übrigens vom Begründer und ersten Präsidenten der Tschechoslowakischen Republik, Tomáš Masaryk, dem Husserl aus seiner Leipziger Studentenzeit gut bekannt war), in Prag weiter ediert werden; aber immerhin ging von diesem Prager Kreis doch 1938 die Rettung von Husserls Nachlaß durch Leo von Breda aus. Patočkas eigenes erstes, tschechisch geschriebenes Buch blieb indessen, nicht zuletzt der sprachlichen Barriere wegen, der westlichen Fachwelt bislang weitgehend unbekannt.

So schmerzlich dies auch für Patočka damals gewesen sein muß, erwuchs daraus doch späterer Gewinn: eine Wieder-Holung seines Denkweges anlässlich o.a. Neuauflagen wurde nötig, was gleichzeitig ermöglichte, „Die natürliche Welt als philosophisches Problem in der Meditation ihres Autors nach dreiunddreißig Jahren“ (so der

Titel des Nachwortes von 1970) gründlich zu überholen im bekannten dreifachen Wortsinn. Das angebliche Postskriptum, das freilich einen Entwurf *sui generis* darstellt, weist noch einmal gut die Hälfte an Umfang der früheren Schrift auf; zuvor nur ungenau Getroffenes wurde nun präzisiert, inzwischen gewonnene Perspektiven wurden eingearbeitet, und so konnte erst die angestrebte Überwindung des Positivismus durch nichts Geringeres als eine „Revision der Metaphysik“ (183) angemessen vorangebracht werden. Patočka sah hierin die wesentliche Aufgabe und Chance der Phänomenologie überhaupt, die vor allem durch die Herausarbeitung der ontologischen Differenz die Notwendigkeit der Frage nach dem Sinn von Sein einzusehen lehrte. Die Wissenschaft dagegen, im besonderen die Naturwissenschaft, müsse als ontologisch naiv und metaphysisch bezeichnet werden, dort, „wo sie nicht nach der Seinsweise ihrer Gegenstände fragt, wo sie einfach deren Realität setzt, ohne den Sinn dieser Realität zu untersuchen“. Da aber natürlich die Gegenstände, die Dinge keinen Sinn an sich haben, wohl aber ihr Sein „einen Sinn für uns, (...) deshalb können wir ihnen in der Erfahrung begegnen“ (ebd.). Damit ist der Bogen zurückgeschlagen zur Eingangsthese der Habilitationsschrift von 1936, deren Argumentationsgang nun nachholend in aller Kürze zu skizzieren ist.

„Unsere Naturwissenschaft ist nicht einfach eine Entfaltung der Welt des *sensus communis*, dieser naiven und natürlichen Welt, sondern sie ist eine radikale *Rekonstruktion* der Welt.“ (32) Daraus folgte für Patočka aber nicht, wie wissenschaftlicher Objektivismus es behauptete, daß dann „das naive Leben in Konkurrenz mit den Prinzipien der wissenschaftlichen Rekonstruktion der Wirklichkeit *a priori* ohne erkenntnistheoretischen Wert ist“ (34). Vielmehr war Patočka der Meinung, diese Auffassung vergewaltige unser ursprüngliches, natürliches Lebensgefühl, das jedoch eine Erfahrung eigener Art sei, „die als solche vielleicht doch einen erkenntnistheoretischen Anspruch erheben kann, den es zu überdenken lohnte“ (ebd.). Daraus ergab sich für Patočka die Forderung: „Auf jeden Fall muß das Universum der Wissenschaft auf der Grundlage des Universums des *sensus communis*, und nicht umgekehrt, erklärt werden.“ (50) Diese lebensweltliche Primordialität sollte er trotz mannigfaltiger Selbstkorrektur nicht zu revidieren haben. Zur unendlichen Aufgabe, die sich aber damit vor ihm ausbreitete, wollte er aus der besonderen Perspektive beitragen, „unter den Ab-

lagerungen des modernen Objektivismus jenen Begriff wiederzuentdecken, der den wirklichen Schlüssel zur Einheit, die wir suchen, in sich birgt. Dieser Begriff ist (...) die Subjektivität.“ (48) Damit allerdings nach erster Entfaltung der „Problemstellung“ (25–51) und bevor „Die natürliche Welt“ (95–139) dezidiert in den Blick genommen werden könnte, „Die Frage nach dem Wesen der Subjektivität und ihr methodologischer Ertrag“ (52–94) angemessen zur Sprache käme, müßte auf eine „tiefere Subjektivität“ zurückgegriffen werden, „eine Subjektivität, die im üblichen Wortsinne schon nicht mehr existent, schon nicht mehr ein Seiendes unter anderen ist, sondern auf gesetzmäßige Weise in sich die Gesamtheit des Seienden schafft (...) Wir behaupten, daß ein solches methodisches Vorgehen möglich sei. Es erlaubt den Nachweis, daß die transzendente, d.h. jene präexistente Subjektivität, die Welt *ist*.“ (49) Bei dieser Behauptung ist es dann im Rahmen dieses ersten Zugriffs auch Problem geblieben. Der versprochene „Nachweis“, der ja wohl nur ein phänomenologischer Aufweis sein durfte, folgte erst Jahrzehnte später überzeugend in Patočkas Wendung zur „asubjektiven Phänomenologie“, die er allerdings in nur zwei Arbeiten 1970 und 1971 expressis verbis skizzierte. In diesen bestätigte sich auch die Berechtigung längst unabweislicher Skepsis gegenüber der früheren Terminologie: ob nämlich der Titel „Subjektivität“ überhaupt noch das von Patočka schon damals angezielte Phänomen treffe, wurde eindeutig dort durch dessen Umkehrung verneint.

Gelungen war solches Hinausdenken über Husserl indessen nur mit Hilfe von Heideggers Existentialontologie, wovon im Kontext des vierten Bandes der vorliegenden Ausgabe noch zu reden sein wird. Konsequenter distanzierte sich Patočka deswegen auch im o.e. Nachwort zur Habilitationsschrift von der „Methode der Enthüllung verdeckter Intentionalitäten anhand von gegenständlichen Leitfäden“ und entwickelte nunmehr das Konzept von der „Bewegung der menschlichen Existenz“, aus „drei Grundekstasen der Zeitlichkeit“, aus denen sie hervorgehe. In dem Begriff der Bewegung, der dabei verwendet werde, sei „eine ganze Ontologie verborgen“ (197). Diese hatte sich offenbar Patočka allmählich im Laufe der sechziger Jahre gezeigt, wie mehrere Studien dieser Zeit belegen, die später noch zu betrachten sind. Die überzeugendsten Kapitel der Schrift von 1936 deuteten darauf freilich schon voraus, zuerst in der sehr anschaulichen phänomenologisch stimmigen „Beschrei-

bung der Situation des Menschen in der Welt. Die Form dieses Seins in der Welt. Heimat und Fremde. Die Zeitdimension der Welt. Die subjektive und die Gestimmtheits-Dimension der Welt“ (95–104). Hier präsentierte Patočka lebensweltliches Heimischwerden des Menschen als die „erste Dimension der Welt“, danach die „Zeitdimension“ in ihrer dreifachen Ausfaltung als zweite und schließlich drittens noch „jene Dimension, die wir die subjektive nennen könnten“ (102 f). Darin angesprochene Befindlichkeit, natürlich in Heideggers Sinn, meint den Bezug des Menschen auf das „Ganze des Lebens und der Welt“ (104). Subjektivität gewinnt hier und in der „Skizze zur Konstitution und Genese der naiven Welt (...)“ (114–128) einerseits den Sinn konkreter Weltwahrnehmung und Welterfahrung aus dem leibhaften Ich und seinen Kinäthesen (womit, nebenbei gesagt, die entsprechenden, viel späteren Analysen Merleau-Pontys antizipiert wurden). Andererseits deutet die Erscheinung der Welt im ganzen in den Stimmungen auf die „asubjektive“ phänomenale Sphäre seiner eigenen o. e. späteren Konzeption voraus. In der Habilitationsschrift aber war dies so klar noch nicht. Vielmehr blieb eine Zielrichtung von Beginn der Studie an bestimmend, in die ihre Schlußabschnitte einschwingen mit dem Aufweis von „Grundtendenzen, welche die Artikulation der Erfahrung leiten“ und die Patočka benennt als „die Dispositionstendenz und die Kommunikationstendenz“ (129–139). Wohl gewinnt auch dabei konkret lebensweltliche statt transzendenter Intersubjektivität an Boden, und alle Erfahrung zeigt sich dem Autor als „Zusammenleben (...) Zusammenleben (...) Zusammenarbeit“ (133). Am Ende jedoch steht im „Entwurf zu einer Philosophie der Sprache und der Rede“ (140–175) nur ein sehr abstrakter, eher epiphänomenal zu nennender Funktionszusammenhang eines Zeichen- und Kommunikationssystems zur Diskussion, unverkennbar beeinflusst von Patočkas damaligen Kontakten zum *Cercle linguistique de Prague*. Die „tiefere Subjektivität“ eines schöpferischen Phänomens Sprache wurde nicht erreicht. In o. e. Aufarbeitung der Habilitationsschrift taucht der ganze Themenkomplex Sprache, auf den hin die frühe Studie ausdrücklich konzipiert worden war, gar nicht mehr auf; Patočkas von Anfang an vorrangig ontologische Fragestellungen sind ihm zunehmend in ethischer Hinsicht relevant; die erkenntnistheoretische Perspektive, die ihm nie Selbstzweck war, sondern vielmehr stets im Dienst der Ontologie eingenommen wurde, tritt noch mehr

zurück. Seine rhetorische Frage im Jahr 1970, ob denn Reflexion tatsächlich etwas nur Theoretisches, ob sie wirklich eine „völlig reine, uninteressierte Sicht“ (185) sei, wird mehr denn je verneint. Wie oben angedeutet, bleibt dagegen der Vorrang der natürlichen Lebenswelt in vollem Recht; das „ursprüngliche Tor zur natürlichen Welt“ kann aber gerade nicht die „kontemplative Reflexion“ sein, sondern nur „eine Reflexion als Bestandteil der Praxis, als Teil des inneren Verhaltens und Handelns“ (241).

In der nach-denklichen Meditation des Autors zu seinen vorläufigen früheren Betrachtungen hat sich deshalb das „Problem der natürlichen Welt“ letztendlich gezeigt als das „Problem vom Vorrang des praktischen Engagements“ (282 f.). Neben den bedrängenden tagespolitischen Ereignissen nach dem sogenannten Prager Frühling, die Patočka ganz direkt involvierten, war er philosophisch zu dieser Umwertung inspiriert worden vor allem durch Heideggers „Radikalisierung der Phänomenologie der Intentionalität in eine Phänomenologie des Lebens als Existenz“ sowie durch Finks Gedanken, „daß die ontologische Analyse des Lebens in jedem Moment eine Analyse der Welt mit ihren Grundmomenten Zeit, Raum und Bewegung sein muß“ (241).

Der vierte Band der Ausgewählten Schriften Patočkas („Phänomenologische Schriften II“) präsentiert denn auch dazu die o. e. einschlägigen Arbeiten aus den sechziger Jahren unter dem Titel „Die Bewegung der menschlichen Existenz“. Ilja Šrubar, neben Klaus Nellen Herausgeber der Schriftenreihe von Anfang an, betont hier in seinem Vorwort, einem „Leitfaden“ für den „kundigen Leser“, der „synthetisierend“ sehr hilfreich die Entwicklung des Denkens von Patočka skizziert (7–29), wie sehr der Autor beim Problem der Bewegung, das er als lichten Aufbau der Lebenswelt verfolgt habe, von den entsprechenden Aristotelischen Analysen ausgegangen sei, freilich konnte er dabei sozusagen ‚aus dem vollen‘ schöpfen; denn neben seinen vor allem im zweiten Band vorliegender Ausgabe dokumentierten Studien zur Platonischen Philosophie hatte er sich ausführlich mit Aristoteles beschäftigt und ihm 1964 eigens eine Monographie gewidmet. „Der Raum und seine Problematik“ (63–131) aber greift sogar noch weiter zurück, um aus der Betrachtung der Geschichte des Raumverständnisses von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart die buchstäbliche Kon-Zentrierung der Raum-Erfahrung auf die

leibhaften Kinästhesen des Ich als dem konkreten Quellpunkt der Subjektivität zu gewinnen mit den daraus erwachsenden Konstitutions- und Erlebnisformen von Intersubjektivität: Ich-Du-Es-Beziehung und Wir. Freilich konnte sich Patočka zu diesem Zeitpunkt bereits auf Merleau-Ponty berufen; ausdrücklich verwies er auch wieder auf Eugen Fink, implizit aber spricht zusätzlich deutlich Hegels dialektische Konzeption vor allem der „Phänomenologie des Geistes“ mit, die auch sonst, wie längst deutlich wurde, auf Patočkas Denkweg allgegenwärtig ist. „Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung; Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens“ (132–143) wird sie erneut relevant; denn nun skizziert Patočka den darin zur Erscheinung kommenden „Objektivierungsprozeß“ (132) in gut dialektischem Zusammenhang der schon früh avisierten Dreidimensionalität der Lebensbewegung. Sie sei gar eine „Dreieinigkeit“ der Beziehung zur Welt, die wir aus der „*Einsicht in die Zeitlichkeit* des Lebens, also aus einem inneren Zug seiner Bewegung“ (138f.) erhielten. So entspreche der primären Beziehung der „Verabkehrung“ oder „Weltaneignung“ die „Vergangenheitsgestalt der Zeit“, die uns notwendig in „Vermittlung Anderer“ zuwachse; „Mitbewegung in der Gegenseitigkeit“ zeige sich hier am offensichtlichsten, doch seien davon auch die beiden anderen Lebensbewegungen geprägt, so die zweite, die „Gegenwartsphase“ des „Sich-Einschaltens“ beim gemeinsamen, instrumentellen und objektivierenden Hantieren mit den Gegenständen der Welt, „einer Serie besorgender Augenblicke“. Leben werde darin zu seinem eigenen Mittel in ständiger „Selbstwiederholung“, weshalb diese Bewegung auch „sich-aufhebende Selbst-Verlängerung“ genannt werden könne (139f.). Als „Mitbewegung“ besonderer Provenienz erweise sich schließlich die dritte Bewegung, in der sich das Leben eigentlich erst als Existenz gewinne; dazu müsse es an „andere Leben appellieren (...)“, um eines gegenseitigen Durchdrungen-Seins“ willen. Nur hier ist dann auch von einer „Bewegung des Geistes“ die Rede, die im „Sich-Überschreiten auf ein Höheres hin“ (141) nichts Geringeres bewirke als eine „Beziehung zur Welt im Ganzen“, deren besondere Eigenart aber nicht mehr objektivierendes Wissen wollen, sondern umfassende Erfahrung einer Welt sei, „die ihr den letzten Schleier des Geheimnisses nicht abreißt (...), des Geheimnisses von Geist, Erde und Himmel, des Geheimnisses ihrer Begegnung“ (142). Damit hat Patočka ganz ent-

schieden den Boden der Bewußtseinsphilosophie verlassen. Heideggers „Seinsereignis“ wird im Geheimnis dieser Weltenbegegnung deutlich vernehmbar; es klingen aber daneben auch unüberhörbare existentialistische Assonanzen mit, vor allem Jasperscher Prägung, obwohl sich Patočka expressis verbis in mehreren Arbeiten zu dem Themenkreis Existenz, Existentialismus und zu deren Vertretern Sartre und Jaspers von deren Denken distanzierte: es sei von Paradoxien durchzogen, die erst einer Klärung bedürften. In Heideggers „Seinsverständnis“ indessen sah Patočka eine „Phänomenalebene“ bedacht, die kein „Werk unserer Subjektivität“ sei; auf sie trafe dann wohl das früher mißverständliche Diktum von der „tieferen Subjektivität“ zu, das Patočka zum Schlüssel werden sollte bei der Überwindung des Husserlschen Subjektivismus durch die „Möglichkeit“, ja sogar die „Forderung einer asubjektiven Phänomenologie“. Unter diesen Titeln gewinnen die beiden oben avisierten Texte (267–309) in einer Art neuerlicher Cartesianischer Meditation die wesentliche Wendung zur Fundamentalontologie und womöglich darüber hinaus. Patočka nahm dabei die in zwei früheren Arbeiten auf „Mängel der Theorie des Ego“ sowie auf die „Konzeption der Intersubjektivität und der Konstituierung des fremden Ich“ (173f.) konzentrierte Husserl-Kritik wieder auf, um das „Feld des Sich-Zeigens“ (274), das doch Husserl schon in den „Logischen Untersuchungen“ entdeckt habe, wieder gebührend in den Blick zu rücken. Sogar Descartes schwebte, laut Patočka, bereits dieses „phänomenale Feld“ vor, aus dem dieser aber leider ein „Attribut des Dinges, das ich bin“ gemacht habe, „eine Struktur des Subjekts“, die man durchaus schon „mit der modernen Formel *ego-cogito-cogitatum*“ zu beschreiben versuchen könnte“ (271). So sei es dann über Brentano in die Phänomenologie Husserls eingegangen, aber dieser beachtete dabei anscheinend nicht, daß in dieser Struktur eine „Gesetzmäßigkeit eigener Art“ verborgen sei, „die sowohl auf diejenige des Gegenstandes in seinem Eigensein als auch auf die des mentalen Seins in seinem spezifisch ichlichen Charakter nicht zurückführbar ist“ (274). Patočka unterstellte allerdings, daß Husserl dies am Ende doch selbst durchschaut haben müsse, sich aber offenbar „nicht dazu aufraffe“, seine „idealistische Bewußtseinsmetaphysik zu opfern, welche ausschließlich der künstlichen Subjektivierung des Phänomenalen entspringt“ (282). Deshalb sah sich Patočka genötigt – genau wie Landgrebe früher angedeutet hatte –, als eine

Art „Vermächtnis“ seines Lehrers und des „Schöpfers der Phänomenologie“, selbst eine „Katharsis des Phänomenalen wirklich durchzuführen“ und damit der Phänomenologie den „Sinn einer Erforschung des Erscheinens als eines solchen zurückzugeben, wie er vielleicht die ursprüngliche Intention ihres Urhebers bildete“ (ebd.). Arbeitstitel für dieses Vorhaben wurde eben „asubjektive Phänomenologie“. In einem zweiten Ansatz dazu wies Patočka aus, daß die früher „Geheimnis“ genannte „Begegnung“ in der Bewegung der menschlichen Existenz, in der die „Dinge genauso das Ichliche zum Vorschein kommen“ lassen, „wie das Ichliche seinerseits Dinge erscheinen läßt“ (302), genau entspricht.

An dieser Stelle sei aber die kritische Frage erlaubt, ob Heideggers „Seinsgeschick“, das sich in solchen Formulierungen unabweisbar zu Wort meldet, Patočka nicht am Ende zur Ver-führung geworden ist, selbst wieder lebensweltlicher Immanenz ‚untreu‘ zu werden? Sein „Kommentar“ jedenfalls zum bekannten Spiegel-Interview mit Heidegger, der dem IV. Band als Anhang beigegeben ist, legt diesen Verdacht nahe besonders in den Äußerungen Patočkas zu Heideggers Diktum, nur ein Gott könne uns noch retten: „Mitt-dasein“ als die Weise, „mit einem anderen Wesen zu sein, dem ich und das mir ‚Du‘ sagen“ könne, deute auf eine „ontologische Struktur“, die sich nicht beschränken müsse „auf die Struktur dessen, was die Menschen gemeinsam beschäftigt. Unter gewissen Umständen kann sich etwas als ein höheres Ich zeigen, das sich nicht zunächst erwerben muß.“ (609) Es scheint, daß Patočka hier von seinem frühesten Versuch aus der Habilitationsschrift eingeholt wurde, der die „tiefere Subjektivität“ phänomenologisch irrtümlich gewinnen wollte aus Doppelung in „eine schöpferische und eine geschaffene Subjektivität“ (vgl. Band III, 49). Wäre wohl jene „schöpferische“ identisch mit dem „höheren Ich“, womöglich in der Tradition eines „unbewegten Bewegers“? Dann müßte doch wohl – mutatis mutandis als Patočkas Vermächtnis – solches unterderhand doch noch verbliebene dualistische Relikt des Cartesianismus im buchstäblichen Wortsinn liquidiert werden, um es in radikalere Bewegung nicht nur menschlicher Existenz zu befreien, sondern in die Konkretivität des strukturalen phänomenalen Geschehens selbst. Diese „ontologische Struktur“ hatte Patočka ja freilegen wollen in seiner o. e. „Katharsis“, damit in konkreter Strukturgenese das „Erscheinen als ein solches“ sich zeige, wie es etwa auch Heinrich Rombach, übrigens gleichfalls schon 1971,

in seiner „Strukturontologie“ vorstellte. Das eigentliche Phänomen „Phänomen“ entspräche freilich Patočkas „phänomenaler Sphäre“, die seine „asubjektive Phänomenologie“ intendierte. Und damit wäre erst der Weg frei zu jenem „Realismus, der eine lebendige Philosophie für das Leben sein wollte, eine Philosophie, die selber ein Stück Leben wäre“ (503) gemäß der von Patočka aufgezeigten tschechischen Denktradition.

Diese stellt der fünfte und letzte Band seiner Ausgewählten Schriften vor in Arbeiten beispielsweise zur Frage „Was sind die Tschechen?“ (29–106), vom Autor selbst auf deutsch um 1973 verfaßt. Es würde allerdings den Rahmen dieser Besprechung sprengen, alle „Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte“ en detail zu betrachten, die außerdem darin präsentiert werden. Nur wenig sei noch angedeutet: Besondere Beachtung findet natürlich Masaryk; dessen „Versuch einer tschechischen Nationalphilosophie und sein Scheitern“ (262–291) wird neben der „Bedeutung Masaryks als Staatsgründer“ (258–261) und drei weiteren kürzeren Beiträgen, die Masaryks Stellung innerhalb der tschechischen Philosophie umreißen, zu einem Schwerpunktthema dieser kulturgeschichtlichen Perspektive. In denselben Zusammenhang gehören zwei Studien zum bedeutendsten Historiker Böhmens, František Palacký (199–222) sowie die sozialpolitische Kontroverse zwischen Jungmann und Bolzano (223–238). Dessen Leistung wurde außerdem neben der freilich überragenden Husserls und Jan Amos Komenskýs, besser bekannt als Comenius, gewürdigt als wichtiger „Beitrag Böhmens zum neuzeitlichen Wissenschaftsideal“ (125–198). Den Abschluß solch reichhaltiger Textauswahl in fünf Bänden auf insgesamt fast zweieinhalbtausend Seiten bildet dann sehr konsequent das konkret lebensweltliche Zeugnis, das dieser hochrangige Gelehrte persönlich ablegte für das Ethos seines Lebens-Werkes, für den „Vorrang des praktischen Engagements“: als ein Sprecher der Charta 77 publizierte er an der Seite Václav Havels im Januar und März 1977 zwei Aufrufe – „ungeachtet des damit verbundenen Risikos“ (324). Von der Charta 77 könne man erwarten, verhielt er nur fünf Tage vor seinem Tod, der bekanntlich in direktem Zusammenhang stand mit den verschärften Polizeiverhören, in die er dadurch geraten war, „daß eine neue Orientierung in unser Leben kommt“ (ebd.). Wie recht er damit hatte, durfte er leider nicht mehr erleben. Daß aber

noch mehr als zehn Jahre nach seinem Tod sein Beispiel Kraft gab zum „Versuch, in der Wahrheit zu leben“, bestätigte der tschechische Staatspräsident Havel mehrfach. Der Platonische Wunschtraum, daß aus Philosophen Könige würden, hat sich demnach unter aktiver Mithilfe von Jan Patočka in unserem Jahrhundert in Böhmen schon zum zweiten Mal erfüllt.

Dr. Helga Blaschek-Hahn (Würzburg)

Jin-Woo Lee, Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 26), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1992, XI u. 441 S., ISBN 3-11-012908-6.

Der Autor will bei Nietzsche Philosophie und Politik nicht getrennt sehen. Nietzsches Philosophie sei die politische Philosophie des Nihilismus; die Trennung von Politik und Philosophie rühre her „aus einer mangelhaften Einsicht in das Wesen des Nihilismus“ (28). Damit wird dem Thema „Nihilismus“ eine Schlüsselrolle zuerkannt, und sofern Nietzsches Philosophie grundsätzlich als eine Metaphysik aufgefaßt wird, entsteht hier eine Aufgabe mit doppelter Ausrichtung: Nietzsche zu interpretieren „unter der Perspektive der ursprünglichen Einheit von Metaphysik und Politik“ sowie „eine politische Philosophie des Nihilismus nach Nietzsche im Sinne der Erkundung der Möglichkeit einer Sinnggebung in der sinnlosen Welt grundzulegen“ (44).

Somit wäre es also die Frage nach dem Wesen des Nihilismus, die Einsicht gewähren müßte in die Bestimmung des Politischen. Und ein Bezug zur Aktualität ergäbe sich insofern, als der nihilistische Zustand unserer modernen Wohlstandsgesellschaft nicht nur im Lichte von Nietzsches Philosophie diagnostiziert werden kann, sondern auch Wege aufzufindig gemacht werden zu dessen Selbstüberwindung.

Jin-Woo Lee meint, der Name Nietzsche stehe „für das gesamte Unternehmen einer Rehabilitierung einer politischen Philosophie, die als ein substantieller (...) Theorietyp darauf ausgerichtet“ sei, „das Menschliche bzw. das Politische in der strukturell völlig veränderten Industriegesellschaft neu zu durchdenken“ (31). Er beruft sich dabei auf die Schriften seines Lehrers Arno Baruzzi, dem er übrigens sein Werk zueig-

net. Besonders hervorzuheben ist auch, daß er weitgehend Literatur aus dem angelsächsischen Raum verwendet, denn er stellt fest, in ihr habe sich „die Tendenz, das Verhältnis von Politik und Philosophie unter der Perspektive des Nihilismus neu zu bestimmen, durchgesetzt“ (28). Diese Quellen tragen viel dazu bei, daß die Rezeption von Nietzsches politischer Philosophie mit der vorliegenden (leicht überarbeiteten) Doktorarbeit Lees – er hat dafür 1990 an der Universität Augsburg den „Universitätspreis“ empfangen – neue Horizonte gewinnt.

Die These einer wesentlichen Zusammengehörigkeit von Metaphysik und Politik wirft natürlich die Frage auf nach der genauen Bedeutung beider und steckt auch den Rahmen der Erörterungen ab. So gelangen nicht nur die Hauptaspekte von Nietzsches Metaphysikkritik zur Sprache, sondern es erfolgt vor allem eine Untersuchung der „Metaphysik nach Nietzsche“ (39), wobei der Präposition „nach“ ganz offenkundig eine doppelte Bedeutung beigemessen wird. Und die politische Philosophie, die von dieser „postmetaphysische(n) Metaphysik“ (68) involviert sein soll, wird nicht als ein Teilgebiet von Nietzsches Denken behandelt, das man leicht vom System abkoppeln kann – Lee geht zu Recht davon aus, daß es bei Nietzsche eine „unterschwellige Systematik“ (46) gibt –, sondern als eine dem Ganzen angehörende, wesentliche Dimension. Dabei rückt natürlich die Frage nach der genauen Bestimmung des Begriffs des Politischen in den Vordergrund.

Politische Philosophie darf nicht gleichgestellt werden mit Staatstheorie. „Ausgehend von der griechischen Bestimmung des Politischen, das als das konkrete Geschehen der Wahrheit erst das politische Handeln ermöglicht“, erblicke Nietzsche „gerade in der neuzeitlichen Identifikation von Politik und Staat die Verdrängung des Politischen“ (199). Das Politische also als das Miteinander in der Gesellschaft, als der Sammelbegriff für die Angelegenheiten des Lebens in der Polis! Der Machtapparat des Staates bloß als ein Produkt derjenigen Kräfte, die das Politische, also das Leben der Polis, gestalten. Lee betont die Entschlossenheit Nietzsches, „das Politische als das orthafte Geschehen des Willens zur Macht von der auf den Staat bezogenen Politik zu unterscheiden“ (ebd.).

Diese Bestimmung des Politischen im Anschluß an die Griechen – stellenweise mehr noch an Aristoteles als an Platon – erweitert nicht nur ganz erheblich die Tragweite der politischen Philosophie, sondern verleiht ihr eine durchaus

zentrale Stellung im Denken über den Menschen. In Nietzsches Ausführungen über Politik erblickt Lee die Thematisierung des menschlichen Zusammenlebens, das einer Moral bedarf, die in einer Metaphysik wurzelt. Nietzsche sehe „die Aufgabe des Philosophen in der orthaften Bestimmung des Politischen durch eine moralische Gesetzgebung, von der her sich der Staat erst rechtfertigt“ (187). Dadurch wird mit Recht auf den fundamental ethischen Ansatz – jenseits von Gut und Böse, natürlich – von Nietzsches politischer Philosophie hingewiesen.

Das Politische sei „dann der metaphysische Ort der Politik, in dem sich die praktische Wahrheit durch das politische Handeln der Individuen in ihrer Beziehung zueinander vollzieht“ (207). Das müßte eigentlich der Weg sein aus der Sackgasse, in die sich in der Vergangenheit die Rezeption von Nietzsches politischer Philosophie so oft selbst hineinmanövrierte. Diese Sichtweise erlaubt es dem Autor auch, die immer noch gravierende Frage nach der Mitverantwortung am Nationalsozialismus in ein neues Licht zu rücken, ohne sie endgültig zu Nietzsches Gunsten lösen zu wollen. Den „Vorwurf des Präfaschismus“ weist er zwar als „ein Werk der Herrschaft der Vorurteile“ (9) zurück, aber er gibt doch zu, „gerade die Tatsache, daß Nietzsche durch recht zweifelhafte Usurpationen seiner Ideen zu seiner stärksten Wirkung gelangte“, lasse „vermuten, daß zwischen Nietzsche und dem ideologischen Mißbrauch seiner Philosophie ein Zusammenhang besteht“ (7). Dazu führt er die Verwandtschaft mit Machiavelli an sowie die Vernunft der Macht, um die es beiden Denkern geht. Nietzsche vollende die Idee der modernen Diesseitigkeit, „indem er die machterzeugende Setzungsvernunft radikalisiert“ (8). Für Lee ist aber entscheidend, daß sowohl die Politisierung Nietzsches wie auch die Rehabilitierung seiner Philosophie durch deren Entpolitisierung (s. dazu Heidegger und W. Kaufmann) „die Herausforderung des Nihilismus nicht in den Blick bekommen können“ (3).

Die „große Politik“ Nietzsches deutet der Autor als Herrschaft der Tugend. Er spricht von einer „Politik der Tugend“, jenseits der moralischen Unterscheidung zwischen Gut und Böse“ (57). Es gehe Nietzsche darum, „die im Nihilismus aufgestaute Willenskraft in eine die erdhafte Verfassung des Menschen bejahende Herrschaft zu kanalisieren“ (66).

Angelpunkt des Werkes bleibt somit stets der Nihilismus, den Lee denn auch in sämtlichen durch Nietzsche gezeichneten Schattierungen

vorführt. Dabei wird der Herkunft eine entscheidende Bedeutung beigemessen: Der Nihilismus enthülle sich „erst dann, wenn seine Herkunft genealogisch aufgerollt wird“ (87). Demnach wird ganz deutlich die Rolle des Willens zur Gleichheit betont, was natürlich auf den nihilistischen Charakter der Demokratie hinweist, sowie auf den in der Logik des Nihilismus vorprogrammierten Verfall des demokratischen Staates. Wille zur Gleichheit als Wille zum Nichts! Daher auch die Verwandtschaft zwischen der wissenschaftlichen Vernunft und der Demokratie infolge der innerhalb der abstrakten Begrifflichkeit vollzogenen Nihilierung aller individuellen Eigenheiten. Vor allem ist Lee überzeugt, Nietzsche gelange zur Einsicht, „daß der Nihilismus im Grunde der nihilistischen Verfassung des Menschen entspringt“ (65). Kategorisch erklärt er in seiner Einleitung: „Der Nihilismus ist das Wesen des Menschen, der ‚Mensch‘ ist das Wesen des Nihilismus.“ (2) Eine Position, die übrigens sehr stark an Jean-Paul Sartre erinnern dürfte! Die Wesensstruktur des Menschlichen, auf die der Nihilismus gegründet sein soll, wird als die „dämonische Zwischen-Struktur des Menschen“ (65) aufgefaßt: eine Zwiefältigkeit in der Ausrichtung, die den Menschen in ein Zwischen-Sein versetzt, das sich auch im Politischen äußert.

Daraus ergibt sich für den Autor ein ganzes Programm, dessen Reichhaltigkeit wir hier leider nicht einmal andeutungsweise wiedergeben können. Es werden viele bedeutende Themen der Nietzsche-Literatur aufgegriffen und auf eine Weise erörtert, die manche neue Einblicke gewährt.

Wie aber soll die nihilistische Krise bewältigt werden? Wie kann überhaupt der Mensch im Nihilismus bestehen? Diese Fragen richten wir an den Verfasser, der im Anschluß an Nietzsche immerhin etwas enigmatisch von der „Möglichkeit einer nihilistischen Lebensform“ spricht, „die gelingt, indem sie scheitert, die ermöglicht, indem sie eingrenzt“ (3). Für besonders konstruktiv dürfen wir hier allerdings die Ausführungen über die „politische Urteilskraft“ betrachten, die der Autor als Tugend behandelt. Nietzsche vollziehe damit eine Neubestimmung des Politischen, die eine eigene Radikalität aufweise. Die Radikalität seiner politischen Philosophie sei darin begründet, daß sie „die Ausgangsbedingungen des Nihilismus ... in ihre Reflexion auf die konkrete Bestimmung des Ortes des Politischen hineinnimmt und daher die Praxis im Sinne der Wert-Schätzung nicht mehr

für eine nachträgliche und sekundäre Anwendung a priori gegebener Vernunftprinzipien hält, sondern für die Sache selbst“ (401).

Nietzsches Politik der Tugend fordere auf, „den Bereich des menschlichen Mit-Handelns und Mit-Sprechens in *dieser* Welt im wechselseitigen Interpretationsprozeß der vielfältigen Meinungen und nur auf eigene Prinzipien gestützt vernünftig zu entwerfen und zu gestalten“ (418). Die Position Nietzsches wird hier, wohl zum ersten Mal in der Sekundärliteratur, als „dialektischer Dezisionismus“ (391 ff.) bezeichnet. Zur Herrschaft berechtigt sei schließlich, „wer umfängliche Erlebnisse zu allgemeinen Schlüssen zusammendrängt, wer viele Widersprüche in sich auszutragen und damit aus dem Widerstreit der jeweilig Seienden Vielheit den daseinsrechtfertigenden Sinn zu schaffen imstande ist“ (422).

Damit sind selbstverständlich nicht alle Fragen beantwortet, speziell was die heiklen Aspekte von Nietzsches politischer Philosophie betrifft, aber der Gewinn besteht darin, daß die Diskussion fortan unter neuen Vorzeichen weitergeführt werden darf. Mit diesem voluminösen und erstarrigen Werk gelangt die Nietzsche-Rezeption zweifellos einen gehörigen Schritt vorwärts. Bezeichnend ist, daß darin Themen, die bislang den Ausschlag gaben, eher in den Hintergrund treten, wie etwa Rasse, Wenigenherrschaft, Herrenmoral und Sklavenmoral, Herde, Krieg; vom Christentum ist nur spärlich die Rede, und selbst dem Übermenschen wird bloß geringe Aufmerksamkeit gezollt. Man kann sagen, daß Jin-Woo Lee vieles als bekannt voraussetzt, aber entscheidend dürfte vor allem sein, daß innerhalb dieses neugeschaffenen Rahmens den genannten Motiven, und natürlich auch noch anderen, nicht mehr derselbe Stellenwert beigemessen werden kann.

Georges Goedert (Luxemburg)

Stephan Otto, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, Zweiter Teil*, Fink Verlag, München 1992, 320 S., ISBN 3-7705-2739-9.

Mit dem nunmehr vorliegenden zweiten Band von Stephan Otros „Rekonstruktion der Geschichte“ konkretisiert sich ein ambitioniertes Vorhaben, das den nach Dilthey fallengelassenen Faden einer „Kritik der historischen Vernunft“ wiederaufnimmt und zugleich direkt ins Zentrum des philosophischen Diskurses der Moder-

ne zielt. Wir begegnen dem paradoxalen Schein, der dieses Unterfangen begleitet, in den drei grundlegenden Fragestellungen wieder, die Otto zum Problemkreis einer Kritik der historischen Vernunft verwebt. Zunächst im Anspruch einer transzendentalen Kritik von *historisch* begriffenen und dargestellten *Vernunftstrukturen*, dann in den weiterführenden Fragen nach der Vernunft darstellenden *Subjektivität*, die doch zugleich in die Erfahrung ihrer faktischen geschichtlichen Bedingtheit und Vorläufigkeit hineingestellt ist, sowie nach einer möglichen *Rekonstruktion von Geschichte überhaupt* auf dem Grund solcher ihrerseits geschichtlich und konkret aufgefaßten transzendentalen Subjektivität.

Diese weitgespannten, zugleich aber komplex ineinander verdichteten Fragestellungen, in denen sich brisante Problemstellungen wie Subjektivität, Geschichte und die Systematizität des Begreifens geschichtlicher Wirklichkeit miteinander verbinden, lassen sich jedoch nicht sogleich auf geläufige Konnotationen dieser Problembegriffe festlegen, die aus ihnen vielfach schon Reizwörter gemacht haben. Dies vor allem deshalb nicht, weil Ottos vernunftkritischen Überlegungen seine Arbeiten zum Sprachdenken der Renaissancephilosophie und damit ein erweitertes Verständnis „modernen“ Denkens und seiner grundlegenden Problembereiche Begriff und Gegenstand bzw. Gegenstandskonstitution zugrunde liegen, das der im cartesianischen Theorieverständnis vernachlässigten wirklichkeitskonstitutiven Kraft von Sprache und sprachlicher Darstellung eine fundamentale Bedeutung beimißt.

Der Zweifel an der Leistungsfähigkeit des kantischen Verständnisses transzendentaler Vernunftanalyse und -darstellung im Bereich historischer Erkenntnis eröffnet den Einstieg in den ersten Fragenbereich. Geschichtliche Erkenntnis, argumentiert Otto, hebt nämlich gerade nicht „mit Erfahrung an“, sondern entspringt *aus* ihr (vgl. KrV, B 1), da sie stets in das unabsehbare Erfahrungsfeld nie restlos objektivierbaren, hinzunehmenden und doch schon begrifflich sich darstellenden geschichtlichen Seins hineingehalten bleibt. Historische Objektivität verdankt sich demnach nicht einfach der „Anwendung“ eines kategorialen Entwurfsmusters auf anschaulich Gegebenes, sondern sie ist gleichsam das Resultat einer schlußlogisch darstellbaren Verbindung, in der sich objektiv vorgegebenes, vergangenes „Darstellungssein“ im *terminus medius* übersetzbarer und erneut dar-

stellbarer Darstellung mit jener Darstellbarkeit vermittelt, deren Raum sich als transzendente Leistung eines Geschichte denkenden Bewußtseins konstituiert (107ff.). Die damit in Angriff genommene Vermittlung von Vernunft und geschichtlich gebrochener Erfahrung impliziert zugleich eine Transformation der Zentralbegriffe transzendenter Vernunftbegründung, die in das unabsehbar weit reichende Feld historischer Erfahrung übersetzt werden. Dabei sind andere Einsätze im Spiel als lediglich Methodenprobleme des Nachdenkens „über“ Geschichte: Otto sieht in seinem Versuch, die Heterogenität von Vernunft und geschichtlicher Lebenserfahrung anzuerkennen und dennoch zu einer begründbaren Vermittlung zu bringen, „die alternativlose Aufgabe gegenwärtigen Philosophierens, eine Aufgabe, die der Erstellung eines völlig neuen Paradigmas philosophischer Theorie gleichkommt“ (30). Die Problemstellung einer Vermittlung der aus solcher Lebenserfahrung jeweils bestimmt dargestellten Vernunft mit ihrem Universalitätsanspruch einerseits und den von ihr hinzunehmenden geschichtlichen Bedingungen dieser Erfahrung andererseits deutet bereits darauf hin, daß das von Otto gesuchte „Theorieprofil“ einer kritisch verwandelten transzendentalen Vernunftbegründung dialektisch-spekulative Züge trägt (29), und sie gibt den Anstoß für die weitere Fragestellung.

Die Verwandlung der kantischen Transzendentalitätsidee in eine mit ihrem Entspringen aus historischer Erfahrung vermittelten „Logik der Transzendentalität“ (20ff.) bedarf, wie sich im ersten Fragenkomplex schon andeutete, sowohl einer kritischen Begründung der Geschichtsangemessenheit ihrer transzendentalen Grundbegriffe, d.h. einer Darlegung der Darstellbarkeit von Vernunft *aus* geschichtlicher Erfahrung, als auch in einem weiteren Schritt der umgekehrten Begründung von Vernunft *in* Geschichte, d.h. der Möglichkeit, Geschichte als sinnvollen Bedeutungszusammenhang zu rekonstruieren. Mit dieser erweiterten Idee transzendentaler Theorie geht es Otto also um nichts weniger als darum, die gegenläufigen Begründungsweisen *kritischer Geltungsreflexion* auf die Geschichtsangemessenheit der transzendentalen Methodensprache und *spekulativer Konstruktion* eines systematischen Bezugsrahmens für die Möglichkeit sinnvoll rekonstruierbarer Geschichte zu einem einheitlichen Theoriemuster zu verweben.

Der Einstieg in den zweiten der eingangs ange deuteten Fragenkomplexe beginnt mit dem Zweifel an der Möglichkeit, die Begründung hi-

storischen Wissens bruchlos den Begründungsstrukturen für „Wissen überhaupt“ einzupassen. Aus seiner Kritik an Kants unhistorischem bzw. Diltheys unkritischem Transzendentalismus erwächst Otto die leitende Aufgabe, die Genesis transzendenter konstruktiver Erkenntnis mit der dazu gegenläufigen Genesis historisch bedingten, hinnehmenden Wissens so in Einklang zu bringen, daß sich die reine Denkbarkeit der Vernunftidee mit ihrer Darstellung in geschichtlichen Lebensvollzügen verbindet. Nicht die bloße *Setzung* eines denkbaren Vernunftigen, sondern seine *Darstellbarkeit* im historischen Anschauen und Erfahren (19, 33ff.) ist daher das zentrale Thema seiner transzendentalen Geltungsreflexion. In der Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und den an sie anknüpfenden gegenwärtigen Subjektivitätstheorien entwirft Otto ein Konzept „konkreter Subjektivität“ als Geltungsgrund historischer Vernunft, in dem sich die Erfahrung des in Geschichte „inständigen“ leiblichen Ich mit der Konstitutionsleistung des Geschichte als solche denkenden und konstituierenden Cogito vermitteln soll: „Denn das ‚Ich denke‘ bleibt solange abstrakt, als es sich selber außerstand ‚setzt‘, im ‚ich bin‘ seine Darstellung zu entdecken und seine eigene Darstellbarkeit in diese Darstellung hineinzuvermitteln.“ (156) Hier eröffnen sich neue Wege für die gegenwärtige Subjektivitätsdebatte. Denn indem Otto das transzendente ‚Ich denke‘ nicht als ungeschichtliche Instanz auffaßt, sondern als ein je schon im historisch bedingten ‚ich bin‘ *Dargestelltes*, rekonstruiert er die in dieser Debatte weitgehend verwischten Spuren Hegels, dem es ja auch darum ging, „aus der Intellektualwelt herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeistern“ (Phänomenologie des Geistes [Hamburg 1952] 559). Eine dieser Aufgabe angemessene Konzeption geschichtlicher Subjektivität darf nun keiner vorab entworfenen Subjekttheorie entspringen, die der Zweideutigkeit des von ihr Erfassten – Subjekt *in* und *aus* Geschichte zu sein – äußerlich bleibt und ihr gleichsam übergestülpt wird. Konkrete, aus der Erfahrung ihrer Zweideutigkeit und Zerrissenheit sich erhebende Subjektivität ist für Otto, dem „dialektisch spekulativen Theorieprofil“ seiner Vernunftkritik entsprechend (75), eine „Subjektivität der Mitte“, in der sich ihre differenten Seinsmodi geschichtlichen Daseins und geschichtskonstitutiven Bewußtseins verbinden. Auch diese Mitte kann nur eine „gebrochene“, selbst geschichtliche sein: der denk- und konstruierbare Modus des allge-

meinen ‚Ich denke‘ und der unmittelbar hinzunehmende Modus des zeitlichen und leiblichen ‚ich bin‘ stellen sich in „konkreter Subjektivität“ so in ihrer stets nur bestimmt konkretisierbaren Verbindung dar, daß sie zugleich als jederzeit neu Denk- und Darstellbare offengehalten werden.

Damit steht nun drittens das transzendente Vermögen konkreter Subjektivität zur Erörterung an, die, wie Otto es im kritischen Rückgriff auf Fichte ausdrückt, Geschichte „in einer ursprünglich-konstruktiven Reflexionshandlung“ sich zum Gegenstand konstituiert (50). Es geht dabei um die Frage, wie je schon bestimmt sich darstellendes geschichtliches Sein in den Horizont vergegenwärtigender Darstellbarkeit und Verstehbarkeit vermittelt, bzw. wie Vernunft und ihr Allgemeinheitsanspruch in den konkreten Vollzügen geschichtlichen Wissens zur Darstellung gebracht werden kann. Die Konturierung dieser Problemstellung ist zugleich der Ort einer umfassenden Auseinandersetzung mit Hegels Geschichtsphilosophie. Im Einklang mit dem Rhythmus von Hegels spekulativem Satz, der ein jederzeit darstellbares Vernunftallgemeines mit seiner Darstellung im konkreten Einzelnen in der „Mitte“ besonderer historischer Bewußtseinsgestalten verbindet, weicht Otto indessen in der Melodieführung von Hegel ab, indem er Subjektivität in ihrer anthropologischen Konkretion zum Fluchtpunkt seiner Konzeption von Vernunftdarstellung macht: nicht in spekulativer Vernunft und ihrer Selbstbewegung, sondern in personaler, sich reflektierend verallgemeinernder vernünftiger Subjektivität konkretisiert und konzentriert sich die Intention historischer Vernunftkritik.

Hier bremsst Otto seine historische Verwandlung der Transzendentalphilosophie gleichsam ab und verbleibt – bei aller Kritik an dessen unhistorischer Abstraktheit – im Umkreis der von Fichte vorgezeichneten Darstellungsproblematik als Vermittlungsproblem zweier Welten (50): Darstellung als „Historiographie“ und Repräsentation des menschlichen Geistes, in der Darstellung und Dargestelltes zwar als miteinander vermittelt und vermittelbar *gesetzt* sind, in der sich diese Vermittlung ihrerseits aber als unvermittelter Anspruch in theoretischer Allgemeinheit *mitteilt*. Fichte illustriert den subsumtiven Sinn solcher unvermittelten „Mittheilung“ sehr anschaulich, wenn er schreibt: „Ich bringe vor Sie ein Produkt, dem ich einige Ideen eingehaucht zu haben glaube: aber ich gebe Ihnen nicht die Ideen selbst, . . . ich gebe Ihnen den

bloßen Körper; meine Worte, die Sie hören, sind dieser Körper . . . je ähnlicher die Ideen, die Sie auf Veranlassung derselben in sich entwickeln, denjenigen sind, die ich bei der Arbeit in mir entwickelt hatte, desto harmonischer ist unsre Stimmung.“ (Von den Pflichten der Gelehrten [Hamburg 1971] 62 f.)

Ottos Stocken vor den systematischen und als Mit-teilung auf andere Denkweisen bezogenen Implikationen von Hegels Spekulation ist auf den ersten Blick durchaus plausibel, dies um so mehr, als er beansprucht, die Reflexionen des transzendentalen Vernunftkritikers mit denen des Historikers zu vereinbaren. Und doch erheben sich gerade hier einige kritische Fragen an die historische Vernunftkritik, die sich in ihrem Verständnis von Vermittlung, dem Kern ihrer drei Fragenbereiche, konzentrieren.

Die Pointe der schlußlogischen Vermittlung gegenüber einer subsumtiven Subordination besteht darin, daß die zu vermittelnden Extreme – Vernunft und Geschichte, denkende und leibliche Subjektivität – in einer solchen Einheit gedacht werden können, die zugleich ihre konstitutive Differenz mit einbezieht und so in sich selbst als geschichtlich gebrochen zu denken ist. „Der Schluß setzt eine Einheit der Extreme“, schreibt Otto, „aber er setzt sie so, daß ‚beim Aufeinander der Bestimmungen stehengeblieben‘ werden kann.“ (118) Nun kennzeichnet Hegel aber an der hier zustimmend zitierten Stelle mit einer „beim Aufeinander der Bestimmungen“ stehengebliebenen Denkweise eine „räumliche Vorstellung“ der schlußlogischen Mitte: „indem sie die Selbständigkeit der Extreme festhält, setzt (sie) ihnen diese Einheit als eine ebenso feste für sich seiende Bestimmtheit entgegen und faßt dieselbe auf diese Art vielmehr als *Nichtseinheit* denn als Einheit“ (Wissenschaft der Logik 2, Theorie-Werkausgabe, 353). Und in der Tat scheint mir mit diesen Worten auch ein in der historischen Vernunftkritik noch ungelöst bleibendes Problem bezeichnet: Die bloß „*gesetzte*“ Einheit, in der sich ihr die Vernunftstrukturen mit geschichtlicher Faktizität verbinden, steht ja ihrerseits zunächst in einem Gegensatz zur *vorausgesetzten* Differenz beider, der nun selbst einer Vermittlung bedürfte, deren Allgemeinheitsanspruch wiederum in Konflikt gerät mit der Bestimmtheit und Besonderheit, in der er sich stets nur darstellen und auf andere Ansprüche beziehen kann. Damit wird in weiteren Schlußschritten eine Denkbewegung in Gang gesetzt, die den Allgemeinheitsanspruch der vermittelnden Instanz in seiner Beziehung

zur Wirklichkeit seiner Voraussetzungen thematisiert: Wie verhält sich die als darstellbar dargestellte, d. h. für Otto die re-präsentierte, als Präsenz vorausgesetzte Vernunft zu ihrer Darstellung in einer historischen Vernunftkritik und wie verhält sich diese zu jederzeit anders möglichen Übersetzungen bzw. Vernunftdarstellungen? Wie teilt Ottos eigene Darstellung ihren Vernunftanspruch mit? Diese Fragen bezeichnen die innere Bewegung der Schlußlogik von der Vorstellung, „daß wir solche Schlüsse machen“ (Enzyklopädie, § 182 Anm.) bis hin zu ihrem Übergang in die „Objektivität“ und Konkretisierung des spekulativen Begriffs, wobei das Vermittlungs- und Mitteilungsproblem der Schlußlogik selbst thematisch wird. Indem Otto nun Hegels Darstellungslogik aus dem „Systemganzen“ herausbricht (290) und von vornherein in den Rahmen „konstruktiver Theorie“ zurückstellt (286 Anm.), blendet er gerade diese Problematik ab und setzt „Darstellung“ von vornherein und unmittelbar als „Repräsentation“ an. Wo und wie wäre aber die „Präsenz“ einer den Allgemeinheitsanspruch ihrer Darstellung begründenden Vernunft gegenüber und als Voraussetzung ihrer Darstellung anzusetzen? Wo und wie eine Präsenz von Vergangenem als bloß faktischem Sein? Der Bruch, in dem diese Voraussetzungen für Otto darstellbar werden, bricht sie als einen Zusammenhang zweier *gesetzter* Relationen, dessen dualistische *Voraussetzung* dabei aber stets mit präsent bleibt und mit ihrer Vermittlung nicht selbst wieder vermittelt werden kann. Diese wird somit, anders als bei Hegel, der *jedes* der Schlußmomente als Mitte einer Schlußfolge begreift und mit seinen jeweiligen Extremen zusammenschließt, zu einer „Vermittlungsinstanz“ (40), welche die Bedeutung von Vernunft und faktischer Geschichte, die wir ihnen – doch selbst wieder aufgrund bestimmter historischer Voraussetzungen – getrennt zuschreiben würden, nicht wirklich antastet und in einen neuen Blickwinkel aufzuheben vermag, der die Zentralperspektive eines gegenstandsbezogenen, auf Subjektivität ausgerichteten Gesichtsfeldes erweitern könnte. Der Blick auf die Vermittlung ist im Grunde derselbe, der auch die zu Vermittelnden in ihrem Getrenntsein wahrnimmt, er hebt seine Voraussetzungen nicht auf, sondern *setzt* sich aus ihnen zusammen. Die Vermittlungsinstanz „konkrete Subjektivität“ muß daher in dem Maße einsam werden und an geschichtlicher Konkretheit einbüßen, in dem sie sich zum „Gegenstand“ Geschichte in die „Erkenntnisdistanz“ konstruktiver Erkenntnis

begibt (I, 155), und sie muß in dem Maße ihrer konstruktiven und schöpferischen Fähigkeit verlustig gehen, in dem sie Geschichte hinnehmend erfährt. Überhaupt bindet Otto die Darstellung der Erfahrung solcher Subjektivität allzu eng an die des historischen Forschers (102). Nur vor diesem Hintergrund theoretisch konstruierenden und rekonstruierenden Denkens, in dessen operationaler Tüchtigkeit er das Paradigma für das „Machen“ von Erfahrung sieht, bietet sich die Passivität einer „unmittelbar“ hinnehmenden Geschichtserfahrung (236ff.) rein und eindeutig von der aktiven Gegenstandskonstitution verschieden ihrer Vermittlung dar. Was wäre aber „unmittelbare Geschichtserfahrung“, die nicht im Akt des Hinnehmens sogleich gäbe und einbrächte: ihre Sprache, ihr Vorverständnis, ihre Interessen, Ängste...? Ist ein unmittelbar und bloß hinnehmendes „ich bin“ nicht überhaupt nur vor dem Hintergrund eines bloß operational vorgestellten theoretisch-distanzierenden Gebens und in Absetzung von ihm denkbar?

Solche Fragen deuten darauf hin, daß in dem geschichtlichen Neuland, das Otto der gegenwärtigen Diskussion um Subjektivität zugänglich macht – ihrer leiblichen Erfahrung und ihrer Zerrissenheit ineins mit deren Darstellbarkeit –, sich das Kleid operational entwerfender und gegenstandsbezogener Theorie als Bewegungshemmend erweist, in dem sich der Theoretiker der historischen Vernunft selbst darstellt. Denn dessen Möglichkeit, sich von der „Unmittelbarkeit der geschichtlichen Erfahrung“ methodisch zu distanzieren, ruht ihrerseits in der keineswegs nur hinnehmenden *Vorentscheidung* und *Voraussetzung* eines Selbst- und Weltverhältnisses, in dem Denken vor allem als ein im Ich seinen Ausgang nehmender, auf Gegenstände gerichteter und diese repräsentierender Akt in den Blick kommt.

Aber gerade darin, daß die von Otto erschlossene spekulative Darstellungslogik mit ihrem Erfahrungsbegriff über die Grenzen operational entwerfender Theorie hinausdrängt, sehe ich ihre Bedeutung. Auf dieser Grundlage bewegt sich die historische Vernunftkritik in einen Bereich, der über die unvermittelten und füreinander sprachlosen Alternativen zwischen Fortführung oder Verabschiedung von Moderne, Geschichte, Metaphysik, Subjektivität etc. hinausweist. Dies vor allem deshalb, weil sie ein Verständnis geschichts- und wirklichkeitskonstituierender Darstellung als Erfahrung, Übersetzung und Realisierung von Vernunft eröffnet, dem die Gebrochenheit und Vorläufigkeit sol-

chen Tuns nicht nur eingefügt, sondern das von ihr durchdrungen ist: Einem solchen Verständnis könnte es gelingen, Geistesgeschichte nicht nur als Folge von Erfahrungen zu restituieren, sondern zugleich in Erfahrbarkeit zu übersetzen. Das hierbei erschlossene Reflexionsniveau wird man künftig nicht mehr unterbieten dürfen, wenn man den Begriff der Geschichte ernsthaft in den Mund nimmt, und sei dies verbunden mit der Geste des Abschieds.

Volker Rühle (Prag)

Subroto Roy, Philosophy of Economics. On the Scope of Reason in Economic Inquiry, Routledge, London/New York 1991, 236 S., ISBN 0-415-06028-1.

Das hier zur Rezension stehende Buch ist eine der wenigen Publikationen über die im Entstehen begriffene Disziplin, die es verdient, ernst genommen zu werden. Die im angelsächsischen Sprachraum verbreitete Philosophie der Wirtschaftswissenschaften setzt sich vor allem mit methodologisch-epistemologischen Problemen („the Mecca of economics is the method of Science itself“) auseinander, deren Lösung den Weg zu einer Theorie der Erkenntnis komplexer ökonomischer Vorgänge bahnen soll. Denn seit der Ablösung der klassischen Vergleichs- und Interpretationsmethode zugunsten abstrakt-mathematischer Analysen der Ökonomik wurde der Zugang zu der auf der Realität basierenden, objektiven Erkenntnisgewinnung erschwert, wenn nicht verunmöglicht. Deshalb hat sich das Buch, das aus 3 Teilen und insgesamt 11 Kapiteln besteht, zum Ziel gesetzt, einen Beitrag zur Entwicklung einer Theorie der ökonomischen Erkenntnis (a theory of economic knowledge) zu leisten. Auf dem Wege zur Aufstellung einer solchen Theorie müssen zuerst die fundamentalen Fragen, wie oder ob eine objektive Erkenntnis in der Ökonomie möglich sei, oder welche Art der in den Wirtschaftswissenschaften gemachten Propositionen gerechtfertigt sind, im Lichte der Auseinandersetzung zwischen Positivismus und Normativismus beantwortet werden. Der erste Schritt zu einer solchen Konfrontation bestünde, so der Verfasser, in der kritischen Ablehnung des den Blick für die ökonomische Untersuchung trübenden Skeptizismus und ihres Widerparts Dogmatismus als ‚falsche Thesen‘:

„Both the sceptic and his dogmatist opponent assume that the absoluteness of logical space is

necessary for the objectivity of enquiry ... sceptics become sceptical because they recognise that what they believe to be necessary is nevertheless not possible. Dogmatists become dogmatic because they rebel against the paradoxes of scepticism but still agree with the sceptic on what is necessary for the validity of our knowledge.“ (83) Stellvertretend für diese beiden Anschauungen werden Hume und Platon genannt, wobei Hume für die erste und Platon für die zweite kritisiert werden: Humes Skeptizismus ist an sich widersprüchlich und führt zur Verkennung der ständig in Zweifel gezogenen Realität. Eine solche Einsicht, die auf ‚doubt‘ und Fragwürdigkeit aller der die Realität reflektierenden Erkenntnis fußt, vindiziert der permanenten Willkür verletzender Grenzen zwischen der aus allgemeinem Konsens gewonnenen Wahrheit und der anerkannten Wirklichkeit. Die Zweifel an unserem Wissen, was wahr oder falsch ist oder ob ein Ding existiert oder nicht, müssen notwendigerweise dazu führen, daß unsere Erkenntnis sich höheren Prinzipien unterwirft, aus denen die Falschheit oder Wahrheit deduziert werden kann.

Die Kritik des Verfassers kulminiert sich dann in dem antiagnostischen Satz, daß wir nämlich keiner höheren Leitprinzipien bedürfen, um unterscheiden zu können, was falsch oder wahr ist. Denn was bewiesen ist, ist schon ein Beweis.

Gegen den Dogmatismus (Platonismus) richtet sich sein Vorwurf in ähnlicher Weise, um daraus die methodologische Konsequenz zu ziehen, daß nämlich weder platonisch angepreisene Induktion noch effektiv daraus entstandene normative Aussagen für die Erkennung der bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit tauglich sind. In dem Kapitel über die ‚mathematische Ökonomik und Realität‘, das eigentlich den Kern seiner Kritik an herkömmlicher Ökonomik herausstellt, geht der Autor etwas näher auf das platonische Problem ein: Der transzendente Universalismus, der sich über die reale Welt als Widerspiegelung defekter ideeller Geisteszustände abhebt, destrukturiert jede Lokation greifbar-objektiver Version unserer Erfahrungswelt. Die Neigung vieler Ökonomen, sich der hochabstrakten mathematischen Modelle zu bedienen, basiert darauf, daß unsere Erfahrung und Praxis der Vernunft unzulänglich seien und wir sie daher in einer zusammenhängend-axiomatischen Weise verobjektivieren müssen. Sie ignorieren dabei, daß die Mathematik keine Objektivität besitzt und ihre Anwendung als Zielobjekt in der Ökonomik mehr Schaden zufügt, als sie imstande

wäre, unsere realen Probleme zu lösen. Durch die zunehmende Mathematisierung der Ökonomik haben viele Mathematiker Zugang zu den amerikanischen wirtschaftswissenschaftlichen Fakultäten gefunden; andererseits praktiziert die Mehrheit der Ökonomen unbeholfen die mathematischen Modellierungen als formal-mechanischen Selbstzweck ihres Faches, so daß man nicht genau unterscheiden kann, wer Ökonom und wer Mathematiker ist.

Das Normative an „mathematical economics“ ist, daß die Ökonomen sich bestimmte Methoden zueigen machen müssen, um überhaupt akzeptiert werden zu können. Der Modellpluralismus wurde im Laufe des Etablierungsprozesses der Ökonomik als Wissenschaft zum Modellplatonismus degeneriert.

Der Verfasser argumentiert auch gegen den Positivismus (Kapitel Objectivity and Freedom) Humescher Provenienz, indem er sein „erstes Gesetz“ (in der Literatur als Hume's guillotine bekannt), daß von Ist-Aussagen keine Soll-Aussagen abgeleitet werden können, als tautologische Gedankenkonstruktion bezeichnet: Die Grenzen zwischen Wirklichkeit und Idee waren und sind fließend, was heute als Idee gilt, wird morgen zur Wirklichkeit. Sein und Sollen ergänzen sich. Die aus dem Humeschen Ansatz resultierende Trennlinie zwischen Wissenschaftler und ‚public meaning‘, d.h. wer Wissenschaft betreibt, ist ein Positivist, und wer sich außerhalb befindet, ist ein Normativist (sprich Bürger), ist deshalb nach Roy falsch. Hier schneidet er ein Problem an, das typischerweise die gesamten Sozialwissenschaften angeht: Wie überlebt eine Wissenschaft, deren Objekt menschliches Handeln ist, ohne Bezug auf Präferenzen und Verhaltenskodizes, die die Grundlage der Aktionsentscheidung der Bürger bilden? Besonders in der Ökonomik, wie in keiner anderen Wissenschaft, deren Ergebnis unmittelbar in Form der Wirtschaftspolitik (normativ) auf Öffentlichkeit angewandt wird, ist die Einführung ‚der dritten vernünftigen Methode der Analogie‘ mittels Verstehen und Widersprechen neben den herrschenden Induktions- und Deduktionsmethoden angebracht. Es gibt Fragen, die wir weder deduktiv noch induktiv beantworten können. Indem wir solche Fragen mit bereits analog-gegebenen falschen oder richtigen Antworten vergleichen, können wir die gewünschte Lösung herbeiführen. Es mag sein, daß das Analogieverfahren für das Paradigma der Wohlfahrtsökonomik fruchtbar ist. Sicher ist, daß die Wirtschaftstheorie in ihrer bodenlosen Forschung von

jedem von außen unternommenen Versuch, ihre epistemologischen Prämissen objektiv zu gestalten, auf absehbare Zeit unbeeinflusst bleibt.

Roy's Bestreben, mit seinem Buch andere Perspektiven zwischen Einsicht und Erkennen mittels abgelehnter Konvergenz der positiven und normativen Ökonomik zu öffnen, soll im philosophischen Sinn als ein Diskurs zwischen Ökonomen und Nichtökonomen verstanden werden.

Es bleibt weiterhin die Aufgabe bestehen, diesen noch unüberwindbaren Streit (im weitesten Sinne, ob die Ökonomik zu den Naturwissenschaften [positiv] gehört oder ob sie eine sozialwissenschaftliche [normativ] Disziplin ist) zu schlichten, wie Blaug (1980) formuliert hat:

„It is precisely for that reason that the attempt to separate positive from normative propositions in economics, and clearly to specify the conditions for submitting positive propositions to the text of experience, remain a task which is as important to the progress to economics today as it ever was.“

Davoud Gharagozlou (Göttingen)

W. Brandmüller und E. J. Greipl, Copernico Galilei e la Chiesa. Fine della Controversia (1820) gli Atti del Sant'Uffizio. – Pontificia Accademia Scientiarum; Leo S. Olschki Editore, Firenze 1992, 498 S., ISBN 88-222-3-9970.

Erstmals werden der wissenschaftlichen Fachwelt in einer vollständigen Edition jene Dokumente vorgelegt, die den vorläufigen Abschluß der Aufarbeitung des „Falls Galilei“ durch die katholische Kirche in den Jahren 1820–1823 bezeugen. Damit wird eine bisher bestehende Lücke, was die kritische Edition und Aufarbeitung der Quellen betrifft, geschlossen. Der Band gliedert sich in zwei Teile: Im ersten Teil „Commenti“ (13–130) erläutert Brandmüller das historische Umfeld und stellt den Handlungsgang bis zur Entscheidung 1820 beziehungsweise 1823 mit Kommentaren dar. Im zweiten Teil „Documenti“ (133–484) sind die Dokumente, von Greipl sehr gut editorisch aufgearbeitet und transskribiert, wiedergegeben. Es ist gut, daß der Text in der vorliegenden Form der Edition der Prozeßdokumente (Pagano 1983) nahekommt, die Transskriptionsregeln waren ähnlich.

Es wird der historische und, hier wohl der wichtigere, philosophische Weg dargelegt, wie es zu einer positiv beschiedenen Auseinandersetzung seitens der katholischen Kirche mit dem

heliocentrischen System und in Folge dessen zur Streichung Galileis „Dialogo“ vom „Index librorum prohibitorum“ kam. Das Verfahren fand mit dem päpstlichen Dekret vom 16. August 1820 seinen ersten Höhepunkt, in dem der Papst feststellte, „nihil obstare, quominus defendi possit Sententia Copernici del motu telluris, eo modo quo nunc ab auctoribus etiam Catholicis defendi solet“ (Dokument 21, 300f.). Des weiteren verfügte das Sant'Uffizio am 11. September 1822, daß Büchern, die die Erdbewegung und die Unbeweglichkeit der Sonne lehren, das *Impri-matur* nicht mehr zu verweigern sei (Dokument 60, 428).

Neben der fachlichen Klärung der Stellung der katholischen Kirche zum kopernikanischen System wäre nun die Streichung Galileis und der anderen prokopernikanischen Autoren vom „Index“ zu erwarten gewesen. Tatsächlich enthält der 1835 neu aufgelegte „Index“ keinen prokopernikanischen Autorennamen mehr. So weit der Gang der Ereignisse.

Damit wird zunächst der Eindruck als unrichtig dargestellt, die Kirche habe seit der Verurteilung Galileis keine Auseinandersetzung mehr mit ihm und seinem Werk geführt: Im Gegenteil, es hat eine behutsame Hinwendung zu ihm gegeben, die schließlich mit der Streichung vom „Index“ ihren Abschluß fand, zumindest, was die wissenschaftliche Rehabilitierung betraf.

Obwohl es primär das Ziel der Autoren war, das anfallende Material abschließend aufzuarbeiten und darzulegen, ist doch der Einführungsteil Brandmüllers derjenige, der besonders der kritischen Würdigung bedarf. Nicht zu bemängeln ist die Tatsache, daß Brandmüller aus der Position eines katholischen Kirchenhistorikers schreibt, denn die Sachdarstellung bleibt davon unbeeinflußt, was zu loben ist. Wertungen sind als solche erkennbar, verleihen dem Teil jedoch eine spezifische Richtung, die nicht so alternativlos einzuschlagen ist, wie es Brandmüller suggeriert. Dazu zwei Beispiele: Die Dekrete gegen den Heliozentrismus waren keine Glaubensausagen (26), aber dennoch für die Katholiken verbindlich! Oder wie ist es zu verstehen (40), daß die Dekrete den Heliozentrismus nicht als Häresie definieren, Galilei aber dennoch verurteilt wird, weil er eine schriftwidrige Meinung vertrat? Formal-administrativ sind solche Aussagen zwar korrekt, doch bedürften sie einer Erklärung, um sich konsistent auch dem zu vermitteln, der nicht mit katholischem oder kirchenhistorischem Auge liest.

Das Problem der Brandmüllerschen Argu-

mentation liegt nicht daran, was er sagt, sondern in dem, was er nicht sagt. Der Gedankengang, den er verfolgt, läßt sich folgendermaßen skizzieren: Das Urteil gegen Galilei war gerechtfertigt auf Grund des Beweisdefizits, in dem sich Galilei befand. Als dann neue Beweise für das kopernikanische System geliefert wurden, wird der Widerstand kirchlicherseits dagegen geringer, wie auch die verschiedenen späteren Ausgaben der Werke Galileis (1656) einschließlich des „Dialogo“ (ab 1710, 1744 und 1806) mit *Impri-matur* zeigen. Die Dekrete von 1616 und 1620 waren also durch die Publikation der Galilei-Ausgaben sukzessive obsolet geworden. 1820 wurde nur ein Schlußpunkt hinter eine Entwicklung gesetzt, die bereits viel früher begann.

Eine solche Darstellung wird aber, und das ist der entscheidende Punkt, dem Gesamtproblem des Urteils gegen Galilei nicht gerecht. Das Beweisdefizit herrschte, aber es war wohl nur ein, sicher aber nicht das entscheidende Moment zur Verurteilung Galileis. Sieht man einmal von der formalen Problematik des Urteils und seiner Begründung ab, so gibt es eine Vielzahl anderer Aspekte, die eine bedeutende Rolle für das Zustandekommen des Urteils gegen Galilei spielen. Es sind dies politische, theologische, philosophische, sprachliche und persönliche Aspekte, die hier nicht in ihrer Ganzheit diskutiert werden können. Erst in der Komplexität dieser Ursachen kann das Galilei-Urteil angemessen verstanden werden.

Des weiteren schwingt unterschwellig das Bestreben mit, das Verhalten der katholischen Kirche als zu jeder Zeit korrekt und den gegebenen Sachlagen angemessen darzustellen. Dies wird selbst offen eingestanden (81) und auch durch Dokumente (z. B. Dokument Nr. 15, 294–298) bestätigt. Auch lobt Brandmüller die kirchlicherseits geführte Argumentation, weil sie den Wandel des Hl. Stuhls von der Ablehnung des Heliozentrismus 1616 zur Annahme desselben 1820 konsistent erklären konnte, wörtlich: „... , senza attirarsi l'accusa di aver cambiato opinione“. Dabei argumentiert Brandmüller aus seiner Sicht nicht unkorrekt. Im Gegenteil: Weil er das Urteil als allein im Beweisdefizit begründet sieht, kann 1820 kirchlicherseits eine Unbedenklichkeitserklärung dem Heliozentrismus gegenüber erfolgen. Es ist zu fragen, ob eine solche, Tragweite und Wirkungsgeschichte beschränkende Sicht des Urteils nicht zu einfach ist. Dies wird auch Brandmüller selbst zugeben, denn das vorliegende Buch dokumentiert gerade, wie intensiv er über die reinen Verfahrensfragen hinaus

das Umfeld betrachtet, in dem sich die Verfahren von 1820 und 1823 abspielten.

Es bleibt außerdem uneinsichtig, warum ein Meinungswechsel, zumal nicht in Glaubensfragen – und die Auseinandersetzung mit dem Heliozentrismus und seine Verurteilung waren keine Glaubensaussagen – eines Vorwurfes wert wäre, wie auf S. 116 behauptet.

Die genannten Bedenken gegen Teile der Brandmüllerschen Argumentation sind nicht unerheblich und sollten beim Lesen beachtet werden, stellen aber den Wert des Buches insgesamt nicht in Frage. Zusammenfassend bleibt, daß man Brandmüllers u. Greipls Werk wohlthuend zur Kenntnis nimmt, denn es läßt seit langer Zeit die deutsche Galilei-Forschung wieder in ihrem ehemaligen Glanz erstrahlen.

Matthias Dorn (Hannover)

Kant-Konkordanz, hg. von Andreas Roser und Thomas Mohrs unter Mitarbeit von Frank R. Börnke, Olms, Hildesheim 1992/1993, ca. 7000 S., ISBN 3-487-09644-7.

Wir leben offenbar in einer Zeit der Großunternehmungen. Nach dem Gigantismus von Hinskens Kant-Index, der zunächst in 14 Bänden (à etwa 500,- DM!) nur die Logik katalogisiert,¹ inzwischen in der gleichen Verfahrensweise sich auch der Ethik bemächtigt hat, folgt nun von anderer Seite eine „Kant-Konkordanz“, die wenigstens die Bände 1–9 der Akademie-Ausgabe umfaßt, aber immerhin auch auf 10 Bände (à etwa 200,- DM!) geplant ist, also etwa ebenso teuer wie die Akademie-Ausgabe selbst wird (vorausgesetzt, daß die Preisplanung eingehalten wird und nicht, wie das mittlerweile beim „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ der Fall ist, die Bandpreise für die Subskribenten um mehr als 300% hochgeschraubt werden). Da solche Preise normalerweise von Wissenschaftlern nicht bezahlt werden können, darf man unterstellen, daß hier auf die Etats der öffentlichen Bibliotheken geschielt wird – ein Schielen, das sich angesichts der Finanzentwicklung der öffentlichen Hand leicht als ungesund erweisen könnte: und meiner Ansicht nach auch sollte. Es scheint, daß hier in einem Trend kalkuliert wird, der dahin geht, bei möglichst hohen Preisen mit den von öffentlichen Bibliotheken mehr oder weniger obligatorisch zu kaufenden Exemplaren die Unkosten zu decken und den Rest dann als Reingewinn zu lagern oder zu verramschen oder gar

nicht erst zu drucken. Man wird bisweilen den Verdacht nicht los, daß es manchen der heutigen Verleger nicht mehr um Bücher geht, die einen Sinn haben, sondern um einen möglichst großen Anteil am Steuerkuchen. Die Ausgabe ist von der VG Wort gefördert!

Die vorliegende Konkordanz ist ohne die Arbeiten des Bonner Kant-Index, den Gottfried Martin begründet und 12 Jahre lang geleitet hat, und ohne die Weiterführung dieser Arbeiten durch Martins Schüler im Bonner „Institut für Phonetik und Kommunikationsforschung“ nicht denkbar.² Die Bearbeiter haben das Bonner Material gekauft und verwertet, gehen aber über diesen Aspekt des Zustandekommens ihrer Konkordanz großzügig hinweg bzw. informieren darüber teils lückenhaft, teils falsch und geben Ansichten, die aus diesem Institut zur Frage der Weiterführung/Fortsetzung der Arbeiten geäußert wurden, schief oder entstellt wieder.³ Und sie haben für ihre Publikation offenbar nicht die Bedenken, die vor 20 Jahren dem Erscheinen einer solchen Konkordanz im Wege standen. – Aber das wäre alles nicht weiter schlimm, wenn das Werk selber wenigstens mit der nötigen Sorgfalt erstellt worden wäre. Doch statt dessen finden sich Abstrusitäten, Schlampereien, Unsinn, Inkonsistenzen in großer Zahl, so daß man den Verdacht nicht los wird, da sei unter Zeitdruck ein Ausstoß erfolgt, der weder seiner Struktur noch seiner Ausführung nach die Sorgfalt gefunden hat, die er – nicht allein seines Preises wegen – verlangen dürfte.

Man findet etwa, um nur einige zufällige Beispiele aus den vorliegenden beiden Bänden anzuführen, „Anthroponomie“ unter „anthropon“, nicht aber „Anthropophobie“, die ein eigenes Schlagwort erhalten hat. „Antinomisch“ ist zwar ein Schlagwort, kommt aber offenbar in Kants

¹ Ich habe mich dazu in der ZfphF 43 (1989) 380–383 geäußert.

² Um möglichen Unterstellungen vorzubeugen, scheint es zweckmäßig, darauf hinzuweisen, daß der Vf. dieser Kritik weder Schüler von Gottfried Martin war, noch am Bonner Kant-Index oder im Bonner Institut für Phonetik und Kommunikationsforschung arbeitet oder gearbeitet hat, daß er vielmehr seinerzeit zum Erscheinen der Bände 16, 17 und 20 des Allgemeinen Kant-Index im AGPh 51 und 52 durchaus kritisch Stellung genommen hat.

³ Vgl. hierzu Winfrid Lenders in den Kant-Studien 84 (1993) 103–108.

Werk nicht vor: sämtliche darunter verzeichneten Stellen weisen aus: „Antinomie“ oder „Antinomien“ (bzw. „Antinomien“). „Anschauen, anschaulich“ ist ein Titel, „Anschauung“ ein zweiter; „alt“ dagegen ist ein Titel, unter dem man nicht nur das Alterthum, sondern auch das Altwerden, sogar das lateinische *alter* (!) und schließlich auch die Ältern (im Sinne von Eltern) suchen muß. Das Adjektiv „arm“ findet sich nicht etwa vor oder nach „Arm“ (Körperteil), „Arm“ (figurativ, physikalisch) und „Arm“ (geographisch), sondern *nach* „Armadillo“, „Armee“, „Armenien“! Man kann es offenbar mit der Index/Konkordanz-Herstellung durch Computer bis in die pure Sinnlosigkeit und Lächerlichkeit treiben.

Es gibt auch – trotz aller Nötigung, Platz zu sparen – Doppelnennungen einer identischen Stelle, so z. B. zu „7+5“, aber auch zu „danken“ die Stellen 02,272.22 und 08,449.22!

Gar nicht benutzerfreundlich ist der Einfall, unter jedem Registerwort auch gegebenenfalls dessen Negation einzustellen: „Nichtachtung“ findet man also unter „Achtung“, „Unangemessen“ findet man unter „Angemessenheit“, aber wo soll man „Unart“ suchen? Unter „Art“ kommt das Wort jedenfalls nicht vor; „Abart“ ist ein eigenes Schlagwort. Ebenso verhält es sich mit „Unding“; unter „Ding“ ist es nicht verzeichnet; aber „Undank“ findet sich dann doch wieder unter „Dank“, „Unbillig“ jedoch keineswegs unter „billig“ (bzw. „Billigkeit“). Die Nachweise dieser unverständlichen Inkonsistenz ließen sich beliebig fortsetzen. – Überhaupt nicht einzusehen ist auch die Abfolge *innerhalb* der Stichwörter. So werden etwa in dem Titel Bernoulli am Ende die Lesarten Bernouilli und Bernoulli'sch angeführt, während im Titel „Berufung“ die Abfolge „Berufung“, „Beruf“, „Berufungen“ gewählt ist. – Ich will mit diesen Hinweisen nicht behaupten, die Hersteller hätten sich nichts gedacht; es scheint mir aber offenbar zu sein, daß sie hinsichtlich der angeführten Besonderlichkeiten nicht *richtig* gedacht haben.

Wenn man die Notwendigkeit, Platz zu sparen, wirklich ernst genommen hätte, so hätte man sich übrigens die Aufnahme von Personennamen im Ganzen völlig ersparen können, da der seit 1969 vorliegende Personenindex (Allgemeiner Kant-Index Bd. 20) diesbezüglich völlig und für alle Zwecke ausreicht. Ein merkwürdiges Licht auf die Seriosität des Unternehmens wirft auch der Umstand, daß der Personenindex für die Akademiebände 1–9 gelegentlich mehr

Stellen ausweist als die hier vorgelegte Konkordanz.

Jedenfalls kann man nicht, wie in den Kant-Studien 83 (1992) 510 zu lesen ist, sagen, es handle sich um ein „unentbehrliches Nachschlagewerk“. Dagegen spricht schon – neben den oben erwähnten Unsinnigkeiten – die Preisgestaltung, der unproportionale Aufwand von ca. 2000,- DM. Auch kann man angesichts der Auswahl der philosophisch relevanten Termini durch die Herausgeber durchaus im Zweifel sein, ob tatsächlich „alle“ (a. a. O.) solche Termini erfaßt sind.

Mit alledem ist natürlich nicht etwa der Sinn einer Konkordanz überhaupt in Frage gestellt. Vielmehr bleibt es sehr bequem und nützlich, durch eine Konkordanz Stellen zu finden – sei es, daß man sie nicht mehr ganz genau erinnert, sei es, daß an anderer Stelle auf sie ohne genaue Angabe verwiesen wird. Aber die ökonomischen Überlegungen der Herausgeber in der Einleitung (IV) sind und bleiben dennoch ganz absurd, zumal wenn man bedenkt, daß man heute den Index bzw. die Konkordanz in Diskettenform oder als CD-ROM nicht nur für denselben Preis bekommen könnte wie diese Konkordanz in Buchform, sondern auch noch die dazugehörige PC-Hardware – ganz oder teilweise – obendrein.

Man muß sich freilich fragen, ob es nicht womöglich von Anfang an ein Fehler war, die Indizierung *zugleich* linguistisch und philosophisch durchzuführen. Hätte man sich statt dessen entschlossen, zunächst einmal *nur* das Interesse des philosophischen Kant-Forschers und auch des Studierenden zu berücksichtigen, so wäre man schnell darauf gestoßen, *einen* Indexband herzustellen, der alle philosophisch beachtenswerten Wörter der Ausgabe verzeichnet und im Preis so gestaltet ist, daß jeder an Kant interessierte Student und Wissenschaftler ihn in seiner Arbeitsbibliothek verfügbar haben könnte. Ihm hätte dann irgendwann ein Indexband für den Nachlaß folgen können, und zwar ebenfalls zu einem Preis, der es jedem an Kant Interessierten erlauben würde, ihn zu kaufen.

Hariolf Oberer (Bonn)

Hans Eggert Schröder, Ludwig Klages. *Die Geschichte seines Lebens. Zweiter Teil: Das Werk. Zweiter Halbband (1920–1956), bearbeitet und hg. von Franz Tenigl, Bowwler, Bonn/Berlin 1992, insgesamt 1391 S. (dieser Band S. 921–1391), ISBN 3-416-00850-2.*

Ludwig Klages spielt im philosophischen Leben der Gegenwart so gut wie keine Rolle; lediglich als Objekt der Distanzierung erfreut er sich einer gewissen Beliebtheit. Dabei können sich die Urteile über Werk und Person nur in den seltensten Fällen auf gründliche Kenntnisse berufen, denn allgemein herrscht eine ganz konventionelle und gedankenlos nachgesprochene Ansicht. In dieser Situation ist es sehr begrüßenswert, wenn mit dem vorliegenden Band die wichtigste Phase in Klages' Leben nachgezeichnet wird und zugleich die gesamte Biographie zum Abschluß kommt. Seit längerem schon liegen nämlich die beiden ersten Bände vor: Die Jugend (Bonn 1966); Das Werk I (Bonn 1972). Warum der letzte Band erst jetzt erscheint, ist nicht einfach zu beantworten. Hans Eggert Schröder, der verdienstvolle Verwalter des Klages-Archivs in Marbach, starb im Jahre 1985 und hinterließ rund 1000 Schreibmaschinenseiten. Dieses Material reichte noch nicht bis zum Schluß der Biographie und war in der vorliegenden Form zur Veröffentlichung ungeeignet. In der Arbeit von Schröder hatte sich eine Tendenz durchgesetzt, die im ersten Band – der von allen mit Abstand am gelungensten ist – noch kaum erkennbar war, aber schon im zweiten zum Durchbruch kam: Der Autor schien eine Vollständigkeit der historischen Darstellung anzustreben, in der allgemeine Betrachtungen zur jeweiligen Zeitsituation, Anekdoten über Alltagsereignisse und detaillierteste Berichte aus dem Leben von Klages den Umfang des Projekts schlichtweg sprengten. Mit fortschreitender Zeit ließ Schröder eine problematische Neigung zur Vollständigkeit der Darstellung erkennen, so daß für die gesamte Biographie die Gefahr bestand, sich zu einem Werk von der Art „Ludwig Klages' Leben von Tag zu Tag“ zu entwickeln. Besonders auffällig ist in dieser Hinsicht die offenebare Unfähigkeit oder Unwilligkeit des Autors zu Bewertungen, etwa beim Blick auf die Bedeutung einzelner Personen. Die Lektüre wird für den Außenstehenden verwirrend und unübersichtlich, wenn immer wieder neue Menschen aus dem persönlichen Umgang von Klages vorgestellt werden, die für den Zweck des Werks gar keine Bedeutung haben können. Hier hätte unbedingt mehr Darstellungsdistanz walten müssen. Schröder wirkt derart mit dem Stoff verschmolzen, daß ihm jeder Verzicht auf objektive Unwichtiges unmöglich scheint.

Vor diesem Hintergrund stand der Bearbeiter der Notizen, dessen Einsatz wir die jetzige Ausgabe überhaupt nur zu verdanken haben, vor ei-

ner schwierigen Aufgabe, die er in der Vorrede mit vorsichtigen Worten andeutet. Franz Tenig hat in Schröders hinterlassenen Notizen starke Kürzungen vorgenommen und den bisher noch nicht vorbereiteten Teil der Lebensdarstellung auf der Grundlage eigener Forschungen nachgetragen. Als wichtigstes Hilfsmittel diente ihm, wie schon Schröder, der umfangreiche Nachlaß von Klages, der im Literaturarchiv in Marbach aufbewahrt wird. Da Klages testamentarisch verfügt hat, daß eine Sammlung oder Auswahl seiner ca. 20.000 Briefe nicht veröffentlicht werden darf, ist das Zitieren aus Briefen innerhalb der Biographie der einzige Weg, diese teilweise hochinteressanten Dokumente bekanntzumachen.

Der vorliegende Band setzt im Jahre 1920 ein. An der Vielzahl der Verlage, die sich in den zwanziger und dreißiger Jahren um Werke von Klages bemühten, demonstriert Schröder eindrucksvoll die Bedeutung des heute weitgehend vergessenen Denkers für die Zeitgenossen. Wo liegen die Gründe für die gegenwärtige Ignoranz? Möglicherweise ist eine Biographie nicht der rechte Ort, um sich einer Beantwortung dieser dringlichen Frage zu widmen, doch sind gerade auf diesem Gebiet gewisse Anhaltspunkte nicht zu übersehen. Es ist eine Art Selbstisolation des Denkers, die zu seinen Lebzeiten noch nicht so verhängnisvoll wirken konnte, die aber nach seinem Tode das Vergessen wesentlich beförderte. So wie er etwa in seinen Werken einen Geistesverwandten wie Bergson abzukanzeln pflegte, lassen sich auch in seinem Leben Gelegenheiten nachweisen, in denen er zu interessierten Zeitgenossen nicht Annäherung, sondern Distanz suchte (hier z.B. William Stern 933f.). Er gibt zu, die Literatur seiner Kollegen kaum zur Kenntnis zu nehmen. In diesen Zusammenhang gehören auch die wiederholten Selbstkennzeichnungen als „letzter Mohikaner“, die aus dem Hauptwerk bekannt sind, aber auch in Briefen auftauchen (z.B. 952, 980, 1105, 1207). Aus dieser zugegeben knappen und noch ergänzungsbedürftigen Diagnose läßt sich immerhin eine Folgerung ableiten für die Frage, wie eine Wiedereingliederung von Klages in die Philosophie anzugreifen ist. Es gilt, den Einzelgänger in den vorhandenen Bezügen zu anderen philosophischen Strömungen darzustellen, seine Leistungen im Vergleich zu würdigen (vgl. dazu: Michael Großheim, Ludwig Klages und die Phänomenologie [Berlin 1994]). Beachtenswert ist an Klages' Distanz zu seiner Umgebung allerdings die ganz originelle Traditionslinie, auf die

er sich beruft und zu der auch bedeutende Wiederentdeckungen gehören (z. B. Carus, Bachofen, vgl. 1102).

Viel Raum verwendet der Biograph für den Nachweis, daß die zahlreichen Projekte dieser Jahre ihren Urheber überfordern mußten. Wahrscheinlicher ist aber wohl, daß die Verzögerung des Hauptwerks im wesentlichen auf ein länger andauerndes Ringen mit der Gesamtkonzeption zurückzuführen ist. Klages selbst bemüht sich noch im Vorwort seines Hauptwerks, den teilweise gewundenen Gedankengang und die nicht immer übersichtliche Themenfolge als beabsichtigt darzustellen. Auch hier dürften der Stand der eigenen Besinnung und die Überforderung durch die Aufgabe, den ungeheuren Stoff zu jedem Zeitpunkt der Ausarbeitung im Blick zu behalten, die größere Rolle gespielt haben.

Aufschlußreich sind die eingestreuten Zitate zu politischen Ereignissen, die das gängige Klischee von Klages korrigieren. So fehlt ihm die Begeisterung für den Ersten Weltkrieg offensichtlich (diese Frage ist eingehender schon im ersten Halbband abgehandelt), und ebenso scheint er mit Schuler in der Ablehnung von Hitlers Auftreten einig gewesen zu sein (988, 1088–1090, 1203, 1205). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß gegen die geläufige und stets ohne Belege auftretende Behauptung, das Werk von Klages habe einen „präfaschistischen“ Charakter (Lukács), anhand vieler Zitate nachgewiesen wird: „Der Nationalsozialismus stand im völligen Widerspruch zur Philosophie und Lehre von Klages.“ (1195) Dem breiteren Publikum unbekannt dürfte die Klages-Kritik von offizieller Seite sein, die 1936 einsetzt und 1938 mit einer aufwendigen Kampagne des Amtes Rosenberg, unter wesentlicher Mitwirkung von Alfred Baeumler, ihren Höhepunkt erreicht (1299ff.). Diese Auseinandersetzung ist hier gut dokumentiert und muß endlich Folgen für das Klages-Bild unserer Zeit haben.

Im Jahr 1932 lag mit dem dritten Band das 1500 Seiten umfassende Hauptwerk „Der Geist als Widersacher der Seele“ vor. Der Erfolg dieses Werkes mußte also in die folgende, für die Rezeption ungünstige Zeit fallen. Wie groß das Ansehen dieser Philosophie trotzdem in den dreißiger Jahren war – gegen den Widerstand der Kulturorganisationen –, zeigt die Tagung, die die Deutsche Gesellschaft für Philosophie zum Thema „Seele und Geist“ 1937 in Berlin durchführte. Vortragende waren u. a. Spranger, Heimsoeth und Rothacker. Das Verhalten der Gesellschaft gegenüber Klages war, wie die Ausschnitte aus

dem Briefverkehr zeigen, ablehnend. Dies wird zu Recht, wenn auch mit etwas eifernden Worten von Schröder gerügt. Seine Anklage gipfelt in der Behauptung, keiner der Redner habe es für nötig gehalten, von Klages Notiz zu nehmen, doch ist dieser Vorwurf nachweislich falsch. Der Vortrag von Erich Rothacker ist unter dem Titel „Vom Wesen des Schöpferischen“ in seiner Aufsatzsammlung „Mensch und Geschichte“ (Bonn 1944) nachgedruckt und beschäftigt sich ausführlich mit Klages.

Hinzuweisen bleibt noch auf die differenziereten Erläuterungen zur berühmigten Einleitung des Nachlasses von Alfred Schuler, den Klages 1940 veröffentlichte (bes. 1341 ff.). Schröder kann hier als guter Kenner des biographischen Hintergrundes manche wichtige Einzelheit beisteuern, insbesondere was die fatale Wirkung von Friedrich Wolters' Buch über Stefan George auf Klages angeht. Noch mehr Aufmerksamkeit verdient allerdings ein Briefwechsel über diese Angelegenheit, in dem sich Klages selbst einem Freunde gegenüber zu seiner Einleitung äußert. Dieser Freund hatte um eine solche Erläuterung gebeten, um in einem Gespräch mit Martin Buber im September 1953 auch zur Frage nach dem Antijudaismus Stellung nehmen zu können (1347–1350). Er hat anschließend Bubers interessante Worte zum Werk von Klages überliefert.

Die letzte Passage des Werkes, die Franz Tenigl ergänzt hat, gefällt durch die erheblich klarere Form der Darstellung und die lobenswerte Beschränkung auf das Wesentliche. Dieser Stil hätte dem Ganzen gut angestanden. Leider kann dem gesamten Werk mit seinen 1391 Seiten der Vorwurf nicht erspart werden, daß es zwar für die Freunde und Kenner des Werkes von Klages eine sicherlich interessante Lektüre darstellt, dem nur neugierigen Laien indessen den Weg zu Klages kaum einfacher macht.

Michael Großheim (Kiel)

*Rüdiger Bubner, Ästhetische Erfahrung, Subr-
kamp, Frankfurt a. M. 1989, 156 S., ISBN
3-518-11564-2.*

Nur eine Analyse ästhetischer Erfahrung kann nach Bubners Auffassung den Phänomenen auch der modernen, sich fortwährend umgestaltenden Kunst gerecht werden. Vorauszusetzen ist dafür seines Erachtens außer einem durch Kenntniss tradierter Ästhetiken geschulten Problembe-
wußtsein vor allem die Unmittelbarkeit lebendi-

ger Begegnung mit Kunst. Demgegenüber vermögen die klassischen systematischen Ästhetiken, historisch orientierte Kunst-Typologien, Dekrete der Künstlerästhetik sowie spezifische Surrogatformen der Ästhetik nur Beiträge von begrenzter Reichweite zu leisten.

In seinem Sammelband „Ästhetische Erfahrung“, der fünf zwischen 1973 und 1989 bereits separat veröffentlichte Aufsätze und einen zuvor nicht publizierten Text enthält, löst Rüdiger Bubner diesen Anspruch selbst in überzeugender Weise ein. Kritische Auseinandersetzung mit Theoremen traditioneller Ästhetik-Konzepte (z. B. von Hegel, Heidegger, Adorno, Benjamin, Lukács) weiß der Autor mit differenzierter Gegenwartsanalyse produktiv und anregend zu verbinden.

Erkenntnisleitende Perspektiven dafür gewinnt Bubner aus Kants „Kritik der Urteilskraft“, die er ausdrücklich als den Modellfall „einer nicht heteronomen Ästhetik“ (31) exponiert. Denn Kants Ästhetik unterscheidet sich, wie Bubner im ersten seiner Aufsätze (9–51) darlegt, grundlegend von Ansätzen Hegelscher Provenienz, in denen die Kunst durch philosophische Begrifflichkeit majorisiert und zu einer inferioren „Vorgestalt der Philosophie im Modus nicht begrifflicher Unmittelbarkeit“ (16) depotenziert wird. Außerdem hebt sich Kants Ästhetik auch von Konzepten der Hermeneutik und Ideologiekritik ab, denen – trotz programmatischer Gegensätze – die Auffassung, Kunst sei primärer Ort einer für Philosophie paradigmatischen Wahrheit, gemeinsam ist. Aussicht auf Lösungen für gegenwärtige Probleme der Ästhetik bieten heteronome Ästhetiken jeder Couleur nach Bubner gerade nicht. Denn zugleich mit dem von ihnen vorausgesetzten Wahrheitsanspruch der Kunst ist ein (vermeintlich) intakter Werkbegriff etabliert, obwohl das Signum der Moderne doch in Krise und Auflösung der traditionellen Werkkategorie besteht. Die Aktualität von Kants Ästhetik erblickt der Autor demgegenüber in vorbildlicher Analyse ästhetischer Erfahrung, die auch das Befremdliche moderner Kunstphänomene einzubeziehen erlaubt. Als Charakteristikum ästhetischer Einstellung exponiert Bubner im Anschluß an Kant die Spannung zwischen sinnlichem Angerührtsein durch das Objekt und schöpferisch-aktiver Leistung einer perpetuierlichen Reflexionstätigkeit der Urteilskraft, bei der das ästhetische Phänomen unfasslich, die ästhetische Erfahrung unabschließbar bleibt.

Die wesenhafte, auf seiner sinnlichen Kompo-

nente beruhende Einzigkeit des Kunstwerks als „singulare tantum“ (59) stellt Bubner ins Zentrum seines zweiten Aufsatzes (52–69). Die Analyse ästhetischer Erfahrung muß seines Erachtens der Sinnengebundenheit des Kunstwerks ebenso gerecht werden wie dem Totalitätscharakter der Kunstanschauung. Durch das fortwährende, zwischen Ganzem und Details vermittelnde Spiel der Reflexion konstituiert sich im Prozeß ästhetischer Erfahrung die Einheit des eigentümlich autarken Kunstwerks in revisionsfähiger, instabiler Balance. Luzid arbeitet Bubner die gemeinsame Problematik von Kunst-, Literatur- und Musikwissenschaft heraus: Gerade das wissenschaftliche Ideal abstrahierender Klassifikation behindert einen adäquaten Zugang zum ästhetischen Phänomen in seiner sinnlich-lebendigen, technisch nicht reproduzierbaren Unmittelbarkeit und wesenhaften Singularität.

„Kann Theorie ästhetisch werden?“ – Unter diese Leitfrage stellt Bubner seinen dritten Aufsatz (70–98), in dem er ein Konvergieren von Kunst und Erkenntnis bei Adorno kritisch analysiert. Von der unentrinnbaren Universalität ideologischer Verblendung ist nach Adorno auch Theorie betroffen; nur autonome Kunst als Theorie-Surrogat kann der verblendeten Realität genügend Widerstand entgegenhalten. Die von Adorno proklamierte Autonomie der Kunst sieht Bubner aber dann in Frage gestellt, wenn Kunst sich in kritischem Reflex auf die Wirklichkeit erschöpft und, von kritischer Theorie in Dienst genommen, der Heteronomie verfällt. Bei Adorno ist nach Bubners Auffassung in problematischer Weise die ästhetische Erfahrung in ihrem Eigenrecht vernachlässigt und als notwendige Basis von Theorie ausgeschaltet; sein Votum lautet: „Die Ästhetisierung der Theorie belastet eine Theorie des Ästhetischen.“ (94)

In den letzten drei Aufsätzen seines Sammelbandes (99–120, 121–142, 143–156) entwickelt Bubner eine Diagnose der Gegenwart mit ihrer Tendenz zu doppelseitiger Aufhebung der tradierten Grenzziehung zwischen Kunst und Realität, die sich in „Entkunstung der Kunst“ und in „Verkunstung der Wirklichkeit“ (138) manifestiert. Die aktuelle „Ästhetisierung der Lebenswelt“ (131, 143) beschreibt der Autor überzeugend als Folge moderner Rationalisierung: Die funktionslose Selbstgenügsamkeit ästhetischer Phänomene bietet vorübergehende Entlastung von der mühevollen Auseinandersetzung mit hochkomplexen, vielfältig funktionalisierten Realitätsstrukturen. Konstitutive Voraussetzung für diese Möglichkeit, die dem Subjekt die

Chance einer Selbstbegegnung eröffnet, ist laut Bubner allerdings das Fortbestehen alltäglich-profanan Lebenswelt, auf deren Folie ästhetische Erfahrung als Sonderfall ihre entlastende Wirkung zuallererst entfalten kann. Von diesem Standpunkt aus problematisiert er Ästhetisierungsversuche, die den lebensweltlichen Rahmen mit vereinnahmen, und exemplifiziert diese Konstellation anhand der veränderten Rolle des Festes, das im Prozeß umfassender Ästhetisierung seine Sonderstellung im Alltag zusehends einbüßt und in akzentloses Feiern aus permanenter Freizeitgesinnung übergeht.

Bubners Reflexionsniveau und die Weite des von ihm aufgespannten historischen Horizonts, den er auch für aktuelle Fragestellungen fruchtbar macht, vermitteln dem Leser reichhaltige Stimulationen zu eigenem Nachdenken. Bubners gehaltvolle Aufsatzsammlung sei daher nachdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Barbara Neymeyr (Freiburg i. Br.)

Ästhetischer Rationalismus des Irrationalen

Paul Valéry, *Cahiers/Hefte 1*, Fischer, Frankfurt a. M. 1987, 644 S., ISBN 3-10-087011-5.

Ders., *Cahiers/Hefte 2*, Fischer, Frankfurt a. M. 1988, 712 S., ISBN 3-10-087012-3.

Ders., *Cahiers 3*, Fischer, Frankfurt a. M. 1989, 503 S., ISBN 3-10-087013-1.

Ders., *Cahiers 4*, Fischer, Frankfurt a. M. 1990, 643 S., ISBN 3-10-087014-X.

Ders., *Cahiers 5*, Fischer, Frankfurt a. M. 1992, 696 S., ISBN 3-10-087015-8.

Ders., *Cahiers 6*, Fischer, Frankfurt a. M. 1993, 709 S., ISBN 3-10-087016-6.

Genua, Oktober 1892, während einer stürmischen Gewitternacht. Unter dem Schmerz einer vereitelten Liebesbeziehung fühlt sich der erst 20jährige Paul Valéry nach einem emotionalen Teufelskampf dazu gedrängt, seinem bisherigen Idol, der Literatur, Lebewohl zu sagen und seinem Leben eine neue intellektuelle Ausrichtung zu geben. Bereits zwei Jahre später beginnt er mit der Arbeit an den „Cahiers“¹, die ihn ein halbes Jahrhundert hindurch bis zu seinem Tod 1945, jeweils morgens zwischen 5 und 8 Uhr, nicht mehr loslassen sollten.

1. Denken und Philosophieren

Das Ergebnis dieser themenuniversalen Dau-

erreflexionsleistung kann getrost als Summe des Valéryschen Philosophierens gelesen werden, zumal sich viele der Eintragungen in den „Heften“ unverändert auch in anderen Theoriewerken des Autors nachweisen lassen. (Die minutiös kommentierte deutsche Ausgabe zeigt dies an.) Zur Vermeidung von Mißverständnissen muß jedoch gleich hinzugefügt werden, daß sich nach Valéry „die Vollkommenheit oder die Macht eines Geistes“ nie an „einem Ergebnis“, vielmehr an „den Verfahrensweisen“ und „sukzessive(n) Operationen“ bemißt (I, 401). Die praktische (Re-)Konstruierbarkeit ist das entscheidende Kriterium für den intellektuellen Wert einer Sache, der nur über die Techniken ihrer Herstellung ermittelbar ist.

Der Primat von Handlung und Methode vor Theorie und Spekulation strukturiert auch Valéry's Philosophiebegriff, für den sich kaum Anknüpfungspunkte in der Tradition namhaft machen lassen: „Ich möchte die Philosophie auf die Suche nach der *Form* (oder den Formen) reduzieren, die dem *einheitlichen* Ausdruck oder der geschlossenen Darstellung sämtlicher Dinge für ein bestimmtes Individuum entspräche.“ (II, 123; vgl. II, 112) Philosophieren heißt also eine unabschließbare Denkbewegung ausführen, die ihre überprüfbare Präzision über die Hinorientierung auf „Formen“ erhält. Diese wiederum werden erläutert durch linguistische Elemente und Praktiken, z. B. „Wörter der Sprache, Definitionen von Dingen, simulierte Operationen, Figuren, Erzeugung nichtdefinierter Abstraktionen“ (ebd.).

Nimmt man diese beliebig vermehrbaren, jedoch zu keinem einheitlichen Philosophiekonzept verknüpfbaren Bemerkungen zusammen mit ihrer aphoristischen, teilweise poetischen Artikulationsform, so kristallisieren sich Strukturkonvergenzen zur Spätphilosophie Wittgensteins heraus, etwa das (im traditionellen Verständnis) anti-philosophische, anti-historische, sprachkritische und rationale Moment.² Das ein-

¹ Paul Valéry, *Cahiers/Hefte*, 6 Bände. Auf der Grundlage der von Judith Robinson besorgten französischen Ausgabe hg. von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt (Frankfurt a. M. 1987–1993). Die Zitierung innerhalb des Textes erfolgt durch die Angabe der römischen Band- und der arabischen Seitenzahl.

² So könnte ein Theorievergleich zwischen Valéry und Wittgenstein z. B. von folgenden Sätzen ausgehen: „Die Philosophie hat sich im Gefolge

zige, nie in Frage gestellte Konstitutionsmerkmal, das die „Cahiers“ mit den großen Werken der neuzeitlichen Philosophietradition von Descartes bis Sartre teilen, ist die beharrliche Selbstreflexion des Denkens. Dieses für Valéry unhintergehbare Motiv setzt er einerseits metaphysikkritisch ein („Wie hat man nur denken können, daß das Denken durch Denken auf etwas anderes stoßen würde als auf sich selbst?“, II, 355), indem er seine präzisierende Funktion betont und gegen alles Vage richtet („Wozu Definitionen? – Um nachzudenken, was heißt, klar und einheitlich vorzugehen...“, II, 393). Andererseits soll Reflexivität das Denken „perfektionieren“ im Sinne von öffnen, und zwar in doppelter Hinsicht: „Das eine ist die Ausrichtung des Denkens auf seinen Gegenstand, das andere seine Ausrichtung auf den Verstand, der sich daran bereichern soll.“ (II, 266)

Bestimmt Valéry seine Arbeit insgesamt als Suche nach den „Bedingungen des Denkens“ (II, 390), so meint diese transzendentalphilosophische Formulierung doch keinen bloß propädeutischen, metaphilosophischen oder wissenschaftstheoretischen Diskurs im Sinne der „Kritik der reinen Vernunft“. Denn Bedingungen heißen hier beobachtete Gegenstandsrelationen, sind also nicht unabhängig von den Themen des Denkens formulierbar (vgl. II, 92). M. a. W.: Es geht um die Erkenntnis der *Strukturen* jenes seienden Ganzen, das Valéry durch die Konfiguration der Begriffe *Corps*, *Esprit* und *Monde* zum Ausdruck bringt. Deren Verhältnis, vom Autor sehr mißverständlich „System“ genannt, ändert sich mit jedem neuen Erkenntnisakt (siehe dazu III, 305–341).³

Nach dieser philosophischen *Global*charakterisierung der „Cahiers“ möchte ich nun dazu übergehen, eines ihrer philosophischen *Spezial-* und *Zentral*themen systematisch-kritisch zu beleuchten: ihren Kunstbegriff.

II. Kunst und Erkenntnis

Wie für seinen Protagonisten Leonardo da Vinci und die Renaissance überhaupt gilt auch für Valéry das unauflösbare Junktim von Kunst und Wissenschaft. Beide leben im Modus der *Beherrschung* von (artifiziellen oder natürlichen) Formen und Materialien mittels Techniken. Sie bilden eine Form des Wissens, die sich von bloß kontemplativem, abstraktem und konsequenzlosem Verstehen dadurch unterscheidet, daß sie auf Herstellen und *Machenkönnen* gegründet ist. Kurz: Valéry liefert uns eine Gebrauchswert-

theorie von Wissenschaft und Kunst (II, 256, 257).

Die Kompetenz, das Gewußte auch zu realisieren (Kunst, vgl. VI, 25, 46, 48, 51) bzw. zu verifizieren (Wissenschaft, vgl. V, 368, 377, 391, 393), verbindet beide Bereiche jedoch nur auf der *Handlungsebene*; auf der *Produktebene* bringt das „abstrakte Tun“ der Wissenschaft das „Nachahmbare“ hervor, während „der Wert des Kunstwerks“ gerade im Unwiederholbaren liegt. Dennoch ist ein Fortschritt auch in der individuellen künstlerischen Arbeit nur möglich, wenn diese wenigstens einen Anteil reproduzierbarer Handlungsweisen enthält (V, 459).

Valérys Versuche, die festgeschriebenen Grenzen zwischen Kunst und Wissenschaft mittels phänomenologisch aufgedeckter Strukturkonvergenzen in Bewegung zu bringen, sind philosophisch anregend, aber im Detail schlecht begründet. Daß in beiden Bereichen Zustandsveränderungen qua Machtausübung intendiert sind – eine Beschreibung, die auf nahezu alle Formen menschlichen Handelns zutrifft –, läßt deren Trennung noch nicht auf ein bequemes Vorurteil zusammenschrumpfen. Spezifisch künstlerische Ziele wie Faszinations- oder Heiterkeitserzeugung, Spannungsaufbau, Besänftigung, Äquilibrium etc. passen so wenig in die Wissenschaft wie die Methoden der Suggestion, der Variation, der Verfremdung etc. zu denen von Zitat, Argument und Beweis. Selbst das naturwissenschaftliche Experiment ist wesentlich strengeren Anwendungsbedingungen unterworfen als ein ästhetischer Versuch. Hier bedürfte es noch vieler gedanklicher Zwischenschritte, die Valéry großzügig übergeht.

eines Irrtums über das wahre Ausmaß des geistigen Könnens – Irrtum, der von der Unkenntnis der Mechanik der Zeichen und der Sprache herührt – in sinnlose Probleme verirrt – und geglaubt, der Zweifel lasse sich ebenso ad libitum anwenden wie der Glaube. Keine Existenz läßt sich bezweifeln – wenn das Wort Existenz einen Sinn hat“, Valéry, a. a. O. II, 26. Vgl. dazu Ludwig Wittgensteins Erläuterungen von Philosophie als „Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache“, ders., Philosophische Untersuchungen (Frankfurt a. M. 1980) § 109.

³ Siehe dazu die detaillierte Interpretation von Karl Löwith, Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens (Göttingen 1971) 57–88 (Kap. III).

III. Der Künstler als Gladiator

Für den neben Leonardo zweiten Valéryschen Denkprotagonisten, den Gladiator, werden gleich mehrere Vorbilder namhaft gemacht, u. a. Cäsar, Poe, Napoleon und Nietzsche (I, 401, 402, 441, 404). Dieser Namensvielfalt korrespondiert eine Fülle von z. T. heterogenen Beschreibungen der Gladiatorentätigkeit. Sie reicht von der Konstruktion der musikalischen Bauteile des Denkens (I, 414), über das „Exerzitium des Intellekt-Tieres“ (I, 421) bis zum „Können an sich“ (I, 429). Häufiger auftretende Motive des „Gladiator“-Kapitels sind der sportliche Charakter und die Reinheit des Handelns (beides z. B. in I, 426) sowie dessen Virtuosität (z. B. I, 440).

Für die Problematik des Künstlers bedeutet all dies eine Verlagerung des konventionellen ästhetischen Interesses vom Kunstprodukt auf die anthropologischen, technischen und pädagogischen Implikationen seiner Anfertigung: „Mein Ziel ist nicht das Werk selbst, sondern das Erlangen dieses Werks mit Hilfe der Mittel und wie dabei diese Mittel den Geboten der Deutlichkeit, der Klarheit, der Eleganz unterworfen werden, die man gemeinhin vom fertigen Werk fordert, nicht jedoch von seiner Herstellung.“ (I, 429)

Welche Intention verbindet Valéry mit einer solchen Rückbindung der künstlerischen Tätigkeit an die des Handwerkers? Die vermögenspsychologische Verwendung seines Kunstbegriffs in Kontaminationen wie „Kunst des Haushaltens“ (I, 442), „Kunst des Denkens“ (I, 447, 451) oder „Reitkunst“ (I, 457) mutet geradezu frühauflärerisch an. Zunächst wird so der irrationalen Verklärung des Geniegedankens, befördert durch den Deutschen Idealismus von Kant bis Schopenhauer, Einhalt geboten. Daß auch heute vorzugsweise Kunstnerfahrene oder sogenannte Liebhaber unentwegt von Begabung, Inspiration und Beseeltheit reden, ohne über mögliche Methoden der Erzeugung solchen Talents nachzudenken, zeigt, wie aktuell diese Aufklärung im Ingenieursgewand ist. So hat unser romantisches Erbe auch dazu beigetragen, daß die Kunstpädagogik noch immer ein Schattendasein an den allgemeinbildenden Schulen fristet: Was auf natürlicher Veranlagung beruht, braucht nicht unterrichtet zu werden.

IV. Kunst als transformative Energie

Als Konsequenz seiner Einsicht „Kunst ist Training, nichts sonst“ (I, 427) setzt Valéry den Vorurteilen der Inspirationsästhetik das Ideal

der Analyse entgegen, verstanden als „bewußte und distinktive Disziplin der psychischen Reaktionen“ (I, 435). Damit ist aber keine herkömmliche Werkanalyse gemeint, sondern die Rekonstruktion des schöpferischen Prozesses hinsichtlich seiner einzelnen Akte, Elemente und Phrasen (I, 462), was einer Hermeneutik kreativen Handelns nahekommen dürfte. Der Vorteil dieses handlungsanalytischen Verfahrens besteht zweifelsfrei darin, daß es zwanglos erlaubt, auch nicht werkgebundene Kunstereignisse wie Rauminstallationen oder musikalische Improvisationen angemessen beschreiben zu können. Valérys Methode des Kunsterkennens (-verstehens) ist in direkter Weise zugeschnitten auf die Struktur seines Kunstbegriffs selber: Kunst ist, offen oder latent, ausführende Geste (VI, 83), und Musik als Prototyp prozessualer Kunstformen besteht wesentlich aus „Transformationen“ (VI, 80), d. h. Modulationen oder Substitutionen von Wahrnehmungszuständen; sie ist im Grunde nichts als stetiger Übergang, „nur Konstruktion, Umriß, Modellierung, keinerlei Körperfigur, so, als würden von der Arbeit an einer Skulptur nur die Akte des Bildhauers als Pantomime übrigbleiben und die Tonmasse verschwinden...“ (VI, 77).

Die Auflösung der Künste in Produktionsakte und die Reduzierung der Werke auf Arbeit mündet in einen ästhetischen Aktivismus, als dessen Modell Valéry die Musik Richard Wagners begreift. Einerseits findet er in ihr, was die Musikwissenschaft ‚Kunst des Übergangs‘ nennt (z. B. VI, 89). Aber das eigentlich Interessante ist für ihn die Wirkmächtigkeit dieser Musik hinsichtlich ihrer Kraft der psychischen und physischen Zustandsveränderung, kurz: ihre emotionale Qualität (z. B. VI, 78, 87, 90). Diese „signifikative Kraft“ (VI, 86) beschreibt Valéry nahezu ausschließlich dispositional und nur selten oder andeutungsweise formstruktural (VI, 89). So entgeht dem musikologisch offenbar wenig Gebildeten, daß Wagner seine faszinierenden Wirkungen oft mit billigen Tricks erzielt, zu denen ich auch die von ihm erfundene und bis zum Überdruß eingesetzte „Leitmotivik“ rechne. Besonders bedauerlich ist der Verzicht auf die werkanalytische Dimension deshalb, weil sich Valéry auf abstrakt-philosophischer Ebene mittels der Erläuterung kunstphilosophisch zentraler Begriffe wie Form, Konstruktion, Komposition, Figur, Operation und Symmetrie die besten Voraussetzungen für eine gelingende Überwindung der Grenzen zwischen Kunstanalyse und Philosophie geschaffen hat.

Das Ungenutzclassen dieser Chance hängt wesentlich damit zusammen, daß die linguistisch wegweisenden Eintragungen in der Rubrik ‚Sprache‘ (I, 471–586) keine konsequente Anwendung auf Valéry's Art der Kunstbetrachtung gefunden haben, die vorwiegend im mentalistischen Paradigma vollzogen wird. Überhaupt, eigenartigerweise widmet sich der überzeugte Rationalist mit Vorliebe irrationalen Themen: den Opem Wagners, dem Göttlichen (II, 471–655), dem Traum (IV, 153–385), der Affektivität (IV, 543–606) und dem Eros (V, 19–228). Zutiefst davon überzeugt, daß sich auch das Irrationale rational durchdringen läßt, ist er ständig auf der Suche nach geistigen Herausforderungen. Er setzt sich bewußtmaßen Widerstände.⁴ Denn das Schöne ohne ein unverständliches Moment ist langweilig, also nicht mehr schön; und das Erregende bleibt auf ein Minimum an Inkohärenz angewiesen (vgl. IV, 280, 282), ohne deswegen bereits als Ganzes unverständlich zu sein.⁵

V. Die Konstruktion der Poesie aus dem Geist der Musik

Valéry's energetischer Musikbegriff hat auch sein Dichtungsideal geprägt. Von der französischen Dichtung spricht er als einer „Wortmusik“ (VI, 258), und an anderer Stelle fordert er die Konstruktion von „Musikwörtern“ (II, 58), die dazu taugen sollen, das Unbestimmte und Unendliche auf bestimmte Weise auszudrücken. Ich fühle mich dabei erinnert an Kants Definition der ästhetischen Idee als „derjenige(n) Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“⁶.

Der „Begriff“ im Sinne Kants wird laut Valéry u. a. in der Literatur verwendet, für die er außer Spott und einem gewissen Respekt für Proust nichts erübrigt. Romane sind ein Sammelbecken für Willkür und Belanglosigkeiten (VI, 290), bestehen aus ungenauen Lebensimitationen (VI, 291, 321) und neigen zur Anbietung ans Publikum (VI, 355 f.).

Was Valéry in dieser Gattung, soweit er sie wahrgenommen hat, vermißt, läßt sich nirgendwo besser ablesen als an seinen „Kleinen abstrakten Gedichten“ (VI, 411–486). Wenngleich in Prosaform verfaßt, stellen sie lyrische Momentaufnahmen dar, die durch ihre melodische Syntaxgestaltung zu musikalisch-poetischen Stimmungsbildern werden. Die überwiegend aus

den Bereichen Natur und Landschaft stammenden Themen sind völlig unspektakulär. Allein die dichte atmosphärische Gestaltung der traditionellen Motive, erzielt durch eine quasi gesungene Verbindung von Wortbedeutung und Satzgestus, machen diese Miniaturen einfach „schön“, so wie Schuberts „Impromptus“ schön sind. Das muß Valéry gemeint haben, als er niederschrieb: „Die Rolle der *Stimme* und diejenige des Details im Ausdruck machen die Poesie aus.“ (VI, 284)

VI. Kreativität und Rationalität

Valéry's Philosophie durchweht ein anti-traditioneller Geist. Festgeschriebene Gegensätze wie Intellekt und Emotion, Transformation und Bewahrung, Logik und Lyrik, Individualbeschreibung und allgemeine Bedingungsanalyse u. a. werden reflexiv unterwandert. Wichtige Funktionen dieses Verfahrens sind die perspektivische Erweiterung des Denkapparats, die undogmatische Öffnung wohlbekannter Kategorien für bislang Ungedachtes sowie die Sensibilisierung des Wahrnehmungsvermögens. Was philosophisch eine Erweiterung des Rationalen durch konstruktive Phantasie bedeutet, kommt ästhetisch einem Handeln gegen alle Gewohnheit gleich: „Künstlerischer Sinn entdeckt das Fremde im Banalen, das Neue im Alten, das Reine im

⁴ Im Arbeiten unter erschwerten Bedingungen mit dem Ziel, dadurch ein größeres Maß an Präzision und Kürze zu erzielen, trifft sich Valéry mit einem bedeutenden Zeitgenossen, dem Komponisten Arnold Schönberg, vgl. ders., Komposition mit zwölf Tönen, in: ders., Stil und Gedanke (= Gesammelte Schriften Frankfurt a. M. 1976) 73.

⁵ Dieser ästhetisch notwendige Rest an Irrationalität (besser: Nichtrationalem) veranlaßte seinerzeit Adorno, von Valéry's „Abweichungen“ zu sprechen: „Wie nach ihm die Spannung zwischen dem konstruktiven Gesetz und der Kontingenz in der Kunst bis zum Bersten sich steigerte, so wird schon seiner eigenen anachronistischen Insistenz auf Begriffen wie Ordnung, Regelmäßigkeit und Dauer die Abweichung konstitutiv beigelegt. Sie ist ihm Bürgschaft der Wahrheit“, Theodor W. Adorno, Valéry's Abweichungen, in: ders., Noten zur Literatur (Frankfurt a. M. 1981) 165.

⁶ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, B 192 f.

Unreinen usw., verleiht den abgenutzten Wörtern wieder Kraft usw.“ (VI, 171)

Allerdings vermisse ich bei solchen satzenartig vorgetragenen Überlegungen die von Valéry selber theoretisch verfochtene Realisierung und Verifizierung des Gedachten anhand von konkreten Beispielen, materialen Erläuterungen, detaillierten Philosophiekritiken und ausführlichen Werkanalysen. Daß daraus weder eine positivistische Verkürzung des Gedankens noch eine Suspendierung von Spontaneität und Originalität folgen muß, beweisen m. E. die soeben publizierten Skizzen und Vorarbeiten zu Adornos geplante Beethoven-Buch.⁷

Valérys Ästhetik krankt an ihrer übergroßen Abstraktheit. Andererseits stellt dieser Mangel eine kreative Herausforderung für alle künftigen Interpreten dar. Das größte Verdienst der „Cahiers“ dürfte wohl darin bestehen, daß sie uns eine Fülle gangbarer Wege weisen, die Ästhetik der Moderne auch unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts fortzuschreiben. Dies ver-

deutlichen vor allem die Ausführungen des 3. Bandes zu Themen der genetischen Erkenntnistheorie, der Kybernetik, der Semiotik sowie der Maschinistik. Eine „postmoderne“ Verabschiedung von rationaler Überlegung, etwa zugunsten einer neo-mythischen Erzählphilosophie (Lyotard), ist ihre Sache jedenfalls nicht. Dagegen spricht bereits die Skizzierung einer lernzielbestimmten sowie an den Interessen und Bedürfnissen des Individuums orientierten Bildungstheorie (V, 605–645). Allerdings muß ein wirklich rationales Lehren und Lernen auch die Grenzen des rational Verfügbaren anerkennen. „Der Kopf ist klar“, sagt Valéry, „der nicht zu verstehen wähnt, was er nicht versteht.“ (VI, 569)

Ulrich Müller (Berlin)

⁷ Theodor W. Adorno, Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte, hg. von Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M. 1993).