

# B U C H B E S P R E C H U N G E N

*Erich Heintel: Die beiden Labyrinth der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens. Band 1: Einleitung, I. Teil: Neopositivismus und Diamat (Histomat) (Überlieferung und Aufgabe Band VI). Verlag R. Oldenbourg, Wien und München 1968, 892 Seiten.*

Haupttitel und Untertitel dieses umfangreichen Werkes charakterisieren genau die Thematik und die Denkart des Verf. Der Ausdruck „die beiden Labyrinth der Philosophie“ stammt von Leibniz und bezieht sich auf die Zusammensetzung des Kontinuums und auf das Wesen der Freiheit (vgl. Zitat 11). Diese beiden Labyrinth werden weiter gekennzeichnet durch die Wendungen: Substanz (Usia, Natur) – Freiheit (Geschichte), Formmetaphysik – Ichmetaphysik, Aristotelismus – Transzendentalismus. Für H. bedeutet die durch diese sachlichen Richtungen und geschichtlichen Überlieferungen umschriebene Thematik „die Explikation der europäischen philosophia perennis und in ihr der Philosophie überhaupt“ (3). In der Tat bewegen sich H.s Ausführungen im großen Raum der gesamten europäischen Denktradition, was sich vor allem in der Breite der Information und der denkgeschichtlichen Hinweise und in der Radikalität des Fragens und Begreifens zeigt. Eine weitere bemerkenswerte Charakteristik dieses Werkes ist das Bemühen, das Gespräch mit allen Richtungen des heutigen Denkens zu führen. Die diese Gesprächsbereitschaft tragende Überzeugung dürfte unschwer zu erkennen sein: die Philosophie ist keine Angelegenheit, die nur etwa für einige esoterische Kreise von Bedeutung und Interesse wäre; sie ist eine Angelegenheit des Menschen in der Vollgestalt seiner Wirklichkeit und im ganzen Umfang seiner Möglichkeiten und Aufgaben.

Das ganze Werk H.s wird drei Bände umfassen. Der erste, hier vorliegende Band enthält die Einleitung und den der Diskussion mit dem Neopositivismus und dem Diamat (Histomat) gewidmeten I. Teil. Im zweiten Band soll die Problematik der Usia bei Aristoteles und im Aristotelismus (II. Teil) und der Fundamentalphilosophie des Transzendentalismus von Descartes bis Kant (III. Teil) erörtert werden. Im dritten Band sollen die Gedankengänge der beiden ersten Bände, die von der Thematik „Ordnung und Zufall“ bis zu den Grundlagen der Ethik und der Geschichtsphilosophie reichen, entfaltet werden (IV. Teil). Der Schlußteil wird es mit dem Primat des Praktischen und anderen systematischen Fragen sowie mit der Bedeutung Nietzsches zu tun haben. Der Verf. plant noch „weitere Bücher im Rahmen der Gesamtthematik ‚Substanz und Freiheit‘“ (331). Er nennt eine hauptsächlich dem Gespräch mit den Naturwissenschaften dienende Leibniz-Monographie, „ferner“ (in dieser Monographie oder in einem weiteren Buch?) die Entwicklung der „Weisen der Seinsauslegung“, dazu noch eine eigene Hegel-Monographie. Und H. fügt hinzu: „Mit alledem hoffe ich dann die Voraussetzungen entwickelt zu haben, die es gestatten, abschließend der alle meine Bemühungen leitenden ‚Idee des Guten‘ gerecht zu werden, sie in den Reichtum ihrer Bezüge systematisch zu entfalten und als Synthese von Aristotelismus und Transzendentalismus darzustellen“ (331).

Dieser ausführliche Überblick über H.s Werk bzw. philosophisches Programm war notwendig, um die Gedankengänge dieses ersten Bandes richtig zu situieren und zu würdigen. H. versucht in diesem Band, die fundamentalphilosophische Problematik auf doppelte Weise freizulegen: einmal durch eine vorbereitende Erörterung der wichtigsten sachlichen Aspekte und durch eine klärende Festlegung einiger zentraler terminologischer Ausdrücke (Einleitung: 1–335); zum anderen durch eine detaillierte Kritik der beiden die „philosophia perennis“ negierenden oder von ihr abrückenden „Weltphilosophien“ (663, 891 u. ö.), nämlich des Neopositivismus und des Diamat (Histomat) (I. Teil: 336–892). Aus der Einsicht, daß diese beiden Richtungen als „typisch neuzeitliche Positionen“ (336) einen inneren Bezug zur neuzeitlichen Naturwissenschaft haben, resultiert für H. die Aufgabe, „in einer ersten und vorläufigen Stellungnahme auf den Unterschied der neuen Methode Galileis und der sich von ihr her interpretierenden kopernikanischen Wendung Kants einzugehen“ (337). So gliedert sich der I. Teil dieses Werkes in drei große Kapitel: 1. Der Neopositivismus als Fundamentalphilosophie neuzeitlicher Tradition (337–495); 2. Die kopernikanische Wendung der Transzendentalphilosophie Kants (496 bis 662); 3. Der dialektische und historische Materialismus (663–892).

Wie aus dieser Übersicht leicht ersehen werden kann, ist es in einer noch so ausführlichen Besprechung kaum möglich, auch nur die wichtigsten Gedankengänge, Kommentare, Hinweise usw. dieses Werkes in angemessener Form zu würdigen. Im Folgenden soll versucht werden, die Konzeption des Verf. über die fundamentalphilosophische Problematik in ihren wichtigsten Zügen zu referieren (I) und anschließend kritisch zu würdigen (II); zu den Ausführungen über den Neopositivismus und den Diamat sollen nur einige kurze abschließende Bemerkungen gemacht werden (III).

## I

H.s einleitende Ausführungen gehen von der Einsicht aus, daß die Einheit unserer ganzen Denktradition von ihren Ursprüngen bei den Griechen bis zu unseren Tagen eine „perennis quaedam philosophia“ beinhaltet und daß in ihr als wichtigste und wesentlichste Überlieferungen die schon erwähnten Richtungen des Aristotelismus und des Transzendentalismus festzustellen sind. Die Schlüsselstellung in dieser Tradition bzw. Thematik erblickt der Verf. in Leibnizens Auffassung des Seienden als Monade, d. h. als „eigentliche, wahre und innerliche Einheit“ (33). Das „Grundkonzept“ der „philosophia perennis“ besagt, „daß kein Seiendes ohne auf eigentliche Innerlichkeit fundierte Insichvermitteltheit (also ‚substanlos‘ bzw. ohne Einheit im Sinne der Monadizität bzw. ‚begrifflos‘) sein und gedacht werden kann“ (91; vgl. auch 65, 96). H. betont von Anfang an, daß bei Leibniz die Frage nach dem Seienden als substanzialer Einheit zwar primär von der „physischen“ Monade (aristotelischer *Usia*, substanzialer Form) her gestellt, daß aber auch das transzendente Ich der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie als geistige Monade (etwa zum Unterschied von einer bloß aggregathaft verstandenen „Identität der Persönlichkeit“) gesehen wird. Um diese beiden Monaden zu kennzeichnen, verwendet H. eine Reihe von Ausdrücken, die vor allem auf Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel zurückgehen: naturische (nur perzipierende) Monade-geistige (apperzipierende) Monade, *Usia* (Substanz, substanziale Form, Entelechie) – Ich, Eidos – Freiheit (Praxis), daseiender (unmittelbarer) Begriff – (aus Freiheit) existierender Begriff usw. Beide Arten von Monade fallen bei Leibniz unter den allgemeinen Begriff „Monadizität“ oder „Perzeption überhaupt“ (diese umfaßt dann sowohl Perzeption im engeren Sinn als auch Apperzeption), bei Hegel unter die allgemeine Bezeichnung „Begriff“, d. h. Insichvermitteltheit (Hegel sagt gewöhnlich: Insichreflektiertheit). Was dieser allgemeine Begriff für die fundamentalphilosophische Problematik bedeutet, wird sich noch im Rahmen der kritischen Bemerkungen herausstellen.

H. erläutert ausführlich die Definition der Monade: eigentliche, wahre und innerliche Einheit. Er ist vor allem bemüht, die Problematik des „Inneren der Natur“ herauszustellen und auf die Bedeutung der Leibnizschen Rehabilitierung der substanzialen Form und seiner Bestimmung der naturischen Monade vom Entelechiegedanken her hinzuweisen (vgl. 67). Nach H. wurde die Innerlichkeit des Seienden in der europäischen Denktradition einmal als „Entelechie“, einmal als „Ich“ verstanden, wobei die Aufgabe entstand, „die Entelechie mit dem ihr ‚äußerlichen‘ *Nous* zusammenzubringen und damit transzendental werden bzw. das Ich mit allem Erscheinenden überhaupt, dem es als transzendente Instanz äußerlich ist, zusammenzubringen und damit Welt und in ihr Leib (als Entelechie des existierenden Begriffs) gewinnen zu lassen“ (82).

Die Thematik des Buches wird in entscheidender Weise erweitert und vertieft durch die Ausführungen über das Universalienproblem, die zu den erhellendsten dieses Buches gehören. Um diese Gedankengänge zu verstehen, muß man auf einige terminologische Festlegungen des Verf. achten. H. gebraucht den Ausdruck „ontologisch relevantes Allgemeines“ in engerer Bedeutung als „vermittelte“ Bezeichnung für die Entelechie (im obigen Sinn), in weiterer Bedeutung auch als „existierender Begriff“. Diese Terminologie ist nur verständlich unter Voraussetzung dessen, was H. „ontologische“ bzw. „transzendente“ Differenz nennt. Die ontologische Differenz versteht er im Sinne des Aristotelismus als die Differenz von Eidos (substanzialer Form als dem Allgemeinen) und erscheinender *Physis* (als dem Einzelnen); von dieser „bestimmten“ ontologischen Differenz unterscheidet er die „radikale“ ontologische Differenz von Sein und Seiendem im Sinne des Heideggerschen Seinsdenkens. „Transzendente Differenz“ nennt der Verf. die Differenz zwischen dem (sich) wissenden und motivierenden Ich und der erscheinenden *Physis*

(der „Welt“ und seiner selbst als „empirischen Ichs“: 159–160). Auf weitere Differenzierungen wird später einzugehen sein.

Im Kontext des Universalienproblems wird der Ausdruck „ontologisch relevantes Allgemeines“ im erweiterten Wortgebrauch genommen, wonach es also sowohl die *Usia* als auch das Ich umfaßt. H. macht nun darauf aufmerksam, daß die so verstandene Frage nach dem ontologisch relevanten Allgemeinen sich nicht mit dem herkömmlichen Universalienproblem im Sinne der generellen Frage nach dem Seinswert des Allgemeinen überhaupt deckt. H. versucht, die Fragwürdigkeit der in dieser herkömmlichen Formulierung des Problems vorausgesetzten Gegenüberstellung des Allgemeinen als des Ideellen und des Einzelnen als des Reellen im Sinn einer vollständigen Disjunktion von Nominalismus und Realismus (Platonismus) aufzuzeigen. Die Aporie einer solchen Disjunktion kommt zum Vorschein, sobald gefragt wird, was denn dieses Einzelne, das angeblich das Allgemeine (als das Ideelle und Abstrakte) außer sich hat, überhaupt sein soll und wie es überhaupt ausgesagt werden kann: dieses „nur“ Einzelne wäre gewissermaßen sprachlich nackt, so daß sich nicht einsehen ließe, wie das als solches nicht aussagbare Einzelne und zu ihm (bei konsequenter Haltung) völlig beziehungslose allgemeine sprachliche Bestimmungen (Prädikate) zusammenkommen könnten. Der universalistische Charakter der Sprache beweist, daß die vollständige Disjunktion von Nominalismus und Realismus immer schon aufgehoben ist, und zwar dadurch, daß Allgemeines und Einzelnes immer schon zusammengekommen sind, wenn wir uns in der konkreten, d. h. hier: sprachlich vermittelten Welt bewegen. H. knüpft hier an den bekannten Anfang der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ an. In überzeugender Weise zeigt er, daß in der „modernen“ Erörterung des Universalienproblems seitens der logischen Analyse die fundamentalphilosophische Problematik des ontologisch relevanten Allgemeinen völlig untergegangen ist.

H. führt weiter aus, daß das Einzelne nicht logisch unter das Allgemeine subsumiert werden kann, da das Individuelle als die in wahrhafter Einheit daseiende oder existierende Monade die bestimmte Aufhebung von Allgemeinem und „nur“ Einzelem ist. Diese Aufhebung ist „gewissermaßen der Kurzschluß der Wirklichkeit, das Wunder des ‚Individuellen‘, sofern es ist . . .“ (87). Um dieses „Verhältnis“ zu denken, knüpft H. an Hegels bestimmte Negation als Aufhebung der Differenz an; gleichzeitig vertieft er Leibnizens Repräsentationsbegriff: das „Vorstellen“ besagt, „daß die Weise, in der jede bestimmte Art von Monade das All ‚spiegelt‘, zusammenfällt mit ihrem Wesensbegriff . . . Die Monade repräsentiert das, was sie im Sinne dieses Spiegelns vorstellt“ (87–88). Diese Universalität ist dem Wort „repräsentier“ eigen, das einerseits Vorstellen im Sinne von „sich etwas vorstellen“, anderseits im Sinne von „selbst etwas vorstellen (darstellen)“ meint.

So kann nun H. mit Hilfe der Leibnizschen Repräsentation und der Hegelschen Aufhebung das Seiende als Monade begreifen: „Alles erscheinende Seiende ist als solches immer schon die ‚Aufhebung‘ . . . einer Differenz, sofern es überhaupt ist. Alle perzipierenden Monaden sind als Aufhebung der ontologischen Differenz (als Repräsentanten des ihre Einheit fundierenden Eidos, ihrer substanzialen Form), alle apperzipierenden Monaden sind als Naturgeschöpfe ebenfalls die Aufhebung ihrer ontologischen Differenz (der Tierart Mensch), in ihr aber zugleich und darüber hinaus auch Repräsentation sich selbst bestimmender Freiheit“ (238). Dieses Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem wird von H. in ständiger Verwiesenheit auf Aristoteles, Leibniz, Kant und Hegel erörtert.

Die Monadizität im Bereich des Anorganischen versucht H. nachzuweisen aufgrund einer eingehenden Kritik am philosophischen Atomismus, die er in dem Satz zusammenfaßt: „Das Prinzip alles mechanischen Zusammensetzens aus Elementen ist jeweils nicht selbst ein bloß in dieser Weise Zusammengesetztes“ (95). Ansonsten aber klammert H. die Frage nach dem Anorganischen aus. Hinsichtlich der Monadizität im Bereich des Organischen befaßt er sich vor allem mit der Problematik des Zweckbegriffes bei Kant, Hegel und in der Naturwissenschaft. Bei diesen naturischen Monaden nun ist die In sichvermitteltheit als die Aufhebung der ontologischen Differenz immer schon Unmittelbarkeit des Weltverhältnisses, d. h. diese Monaden sind in dem Sinn immer zugleich *unmittelbar* über sich hinaus vermittelt in das Ganze der Physis, daß sie sich nicht als welthabendes Ich wissen. Der existierende Begriff (die geistige Monade) aber ist nur wirklich als Aufhebung sowohl der ontologischen als auch der transzendentalen Differenz, d. h. er kann nicht zur Selbstbestimmung aus Freiheit gelangen, ohne zunächst in theoretischer

Intention in Distanz zu jener unmittelbaren Übersichthinausvermitteltheit der naturischen Monade zu treten. Die Aufhebung der transzendentalen Differenz geschieht „einerseits als (welt-habende) Vermittlung, andererseits als Praxis, d. h. gerade in der Aufhebung dieser nur theoretischen Vermittlung in ihrem Unterschied zur Praxis“ (241). Im Gegensatz dazu ist die naturische Monade dadurch wesensbestimmt, daß sie ihre Wesensbestimmung jeweils immer schon eingeholt hat; sie ist das, was sie immer schon gewesen ist, ohne jede Möglichkeit, anders zu sein, d. h. sich motivierend zu verwandeln. Kurz: die naturische Monade ist immer schon totale, vollkommene Repräsentation ihres Eidos. Auf diesen wesentlichen Unterschied zwischen Eidos und Freiheit, d. h. auf den Unterschied zwischen den beiden Arten des Allgemeinen bzw. der Differenz macht H. immer wieder aufmerksam.

Erst nach dieser allgemeinen Orientierung über die wichtigsten Gedankengänge der „Einleitung“ ist es möglich, in mehr kritischer Weise die Position des Verf. zu würdigen. Seinem Anliegen entspricht es, wenn dabei auf die im strengen Sinn fundamentalphilosophische Problematik eingegangen wird. Allerdings ist diese Aufgabe durch den Umstand erschwert, daß der Verf. hier erst den ersten Band des ersten Werkes aus seinem umfangreichen Programm vorlegt.

## II

Um H.s Konzeption über die fundamentalphilosophische Problematik kritisch in den Blick zu bekommen, muß von seinen Erwägungen über das Sein der Dinge und das Denken bzw. Wissen als die zwei aufeinander nicht zurückführbaren Voraussetzungen und über ihre gegenseitige Aufhebung oder Verschränktheit ausgegangen werden. „Seinsphilosophie (Ontologie) und Vermittlungsphilosophie (Transzendentalphilosophie) sind jede für sich konsequent durchgeführt nur ein einseitiges Vorgehen, das notwendig an seine Grenze kommen muß“ (216–217). H. versteht unter Seinsphilosophie die Philosophie im Sinn des ontologisch relevanten Allgemeinen: durch diese Philosophie wird nach ihm der Aristotelismus fundiert (vgl. 217). „Seine Hauptschwierigkeit besteht . . . darin, daß in dem ontologisch relevanten Allgemeinen (‘Seele’ als *forma corporis*) die Vermittlung (‘Seele’ als ‚Geist‘, als *forma formarum*) nicht unterzubringen ist: der Mensch als daseiende Transzendentalität bleibt dem Modell grundsätzlich fremd, der *Nous* kommt ‚von außen‘“ (217). „Wie dem Aristotelismus der Geist außen bleibt, so bleibt dem Transzendentalismus der eigene Leib ein Stück Außenwelt“ (218). Systematischer Ausdruck dieser Problematik sind die drei Differenzen (ontische, ontologische und transzendente). Nach H. müssen die ontologische und die transzendente Differenz als aufgehoben, d. h. als bestimmt gedacht werden, um der oben genannten gegenseitigen Vorausgesetztheit zu entsprechen. Werden diese Differenzen „radikalisiert“, so werden sie unbestimmt und führen in unüberwindbare Aporien: die „radikalisierte“ ontologische Differenz, die H. mit dem Seinsdenken Heideggers identifiziert, besagt lediglich die Möglichkeit zu bestimmen, hat damit keinen Inhalt und ist nicht aussagbar; die „radikalisierte“ transzendente Differenz absolutisiert die Vermittlung und gerät damit in folgendes Dilemma: „Entweder sie [die Vermittlung] wird tatsächlich zum Absoluten (Gott als *absolutum*, im Denken schaffendem, nicht voraussetzendem Geist . . . Hegel), oder sie bewahrt und bewährt ihr Schicksal als endlicher (voraussetzend bestimmender, nicht schaffender) Geist; da aber alle Bestimmtheit in sie fällt, kann sie sich das Unmittelbare nur mehr ohne alle Bestimmtheit (als ‚Ding an sich‘) gegenüber setzen und gelangt so zur Netzung der radikalen ontologischen Differenz sich selbst gegenüber. So ist schon bei Kant der Weg Heideggers angelegt“ (221–222).

Zu den Ausführungen bzw. zur Position H.s sei hier vorweg gesagt, daß sie sehr gut wesentliche Züge und Gesichtspunkte der fundamentalphilosophischen Thematik der „*philosophia perennis*“ herausstellt, daß dies aber doch in einseitiger Weise geschieht. Damit ist folgendes gemeint: H. arbeitet zuerst die „Innerlichkeit“ der Natur und des Menschen (der naturischen und der geistigen Monade) heraus; die Frage, wie beide zusammenhängen, wird zwar nie aus dem Blick verloren, sie wird aber m. E. zu spät angegangen: die Gedankengänge führen zu dieser Frage hin, sie lassen sich sozusagen nur „teleo-logisch“, nicht aber „archäo-logisch“ von ihr bestimmen. Die Frage nach der ursprünglichen Einheit von Eidos und Freiheit, ontologischer und transzendentaler Differenz bildet nicht die methodisch-spekulative Mitte, von wo aus die Differenzen und die Differenten ihren Richtungs- oder Bestimmungssinn erhalten. Mir scheint, daß

H. die fundamentalphilosophische Thematik der „*philosophia perennis*“ insofern einseitig beleuchtet, als die „*philosophia perennis*“ in ihren großen Repräsentanten immer (auch) von der Identität der Differenz(en), oder genauer: immer im Zirkel der gegenseitigen Vorausgesetztheit von ursprünglicher Identität und „vermittelnden“ Differenzen gedacht hat. Es müßte also nicht nur die gegenseitige Vorausgesetztheit von bestimmter ontologischer und bestimmter transzendentaler Differenz, sondern auch die „fundamentalere“ gegenseitige Vorausgesetztheit von ontologischer und transzendentaler Differenz einerseits und beide bzw. deren gegenseitige Vorausgesetztheit (Aufhebung) fundierender „ursprünglicher“ Identität andererseits aufgezeigt werden. Diese nicht mehr hintergehbare und hinterfragbare letzte Vorausgesetztheit oder Identität könnte man den fundamentalphilosophisch-spekulativen Zirkel nennen. Dies würde eine andere Sicht der Methode, der Thematik und der Geschichte der „*philosophia perennis*“ bedingen: jede (große) Philosophie wäre immer der Ausdruck der Identität der Differenz(en), in jeder Philosophie wäre immer diese ursprüngliche Identität als das „Ganze“ gegenwärtig und gedacht. Unterschied und Gemeinsamkeit hinsichtlich der verschiedenen „Gestalten“ der „*philosophia perennis*“ wären so zu begreifen, daß das Ganze *als* das Ganze mehr oder weniger differenziert oder explizit zur Sprache gebracht wurde bzw. werden kann.

Von einer solchen kurz skizzierten Sicht her ist es möglich, die Ausführungen H.s in ihrem ganzen Gewicht voll zu würdigen und in ihrer im angegebenen Sinn einseitigen Blickrichtung zu kritisieren. Dies soll nun in aller Kürze und hinsichtlich einiger Aspekte versucht werden.

H.s Überlegungen stehen unter dem Zeichen der Monadizität, d. h. der Innerlichkeit oder der „eigentümlichen substanzialen Eigenständigkeit“ (638). Diese Innerlichkeit kommt sowohl der anorganisch-organischen Natur als auch dem Menschen zu. Von hier aus unterzieht H. die neuzeitliche Transzendentalphilosophie einer beachtenswerten Kritik. Nach ihm vermag diese Philosophie die (bestimmte) ontologische Differenz nicht zu denken, so daß in ihr das ontologisch relevante Allgemeine (die Ontologie der Natur) keinen Platz hat (vgl. 560, 595 u. ö.). Grundsätzlich läßt sich die in vielen Formulierungen und Zusammenhängen wiederkehrende Argumentation H.s auf folgendes zurückführen: dadurch, daß die neuzeitliche Transzendentalphilosophie die transzendente Differenz radikalisierte, war es ihr nicht mehr möglich, die bestimmte Innerlichkeit, das Eigene der Natur (und des Ichs) zu erfassen. Der Versuch, die Erfahrung zu fundieren, führte zum Gedanken, daß damit auch die Erfahrungsgegenstände „konstituiert“ werden. „Diese Konstitution ist zwar eine solche nur der ‚Form‘ nach, da ja die Vernunft die Gegenstände nicht hervorbringt, sondern nur bestimmt. Es fällt damit aber alle Bestimmtheit in diese ‚formale‘ Vernunft, die dadurch bei einigermaßen konsequentem Denken zur einzigen ‚substanzialen Form‘ wird. Die Vielfalt der geschöpflichen Ordnung im Sinne der Monaden (der ‚formalen‘ Atome) bei Leibniz wird entsubstanzialisiert und damit zu einem Bereich von Erscheinungen (einer Natur), die als solche nicht auf ihre wahrhaftige Einheit (eigentliche Innerlichkeit) hin zu befragen sind, da sie alle gegenständliche Bestimmtheit überhaupt erst in der transzendentalen („kategorialen“) Vermittlung erfahren. Ihre Substanzialität muß daher zuletzt grenzbegrifflich in das durch die Negation aller Bestimmtheit bestimmte Ding an sich verschwinden. Man kann ruhig sagen, daß Kant dieser Konsequenz gegenüber sich naiv verhalten hat; es fehlt ihm hier jenes Problembewußtsein, das Leibniz noch geleitet und zur Rehabilitierung der substanzialen Formen veranlaßt hat. Kant geht es mehr darum, kritisch die Grenzen der reinen Vernunft festzulegen, als darum, die Konsequenzen zu überlegen, die von dem transzendental begriffenen Verstand her für die Vernünftigkeit des Wirklichen folgen. Die ausgeschaltete Problematik tritt freilich in seiner ‚Kritik der Urteilskraft‘ deutlich hervor“ (543–544). Diese Kritik trifft sicher den springenden Punkt, aber man könnte sie noch grundsätzlicher und präziser formulieren.

Es geht um die Frage, wie die transzendente Differenz in der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie überhaupt interpretiert wird. H. spricht von einer *Radikalisierung* dieser Differenz. Doch was heißt das? Man kann die Frage so stellen: Von welchem Standpunkt aus wird hier gedacht? Welches ist das Woher der „Bestimmung“? In dieser Philosophie wird die Transzendentalität sozusagen herausgenommen aus jenem Ganzen, in dem sie ursprünglich beheimatet ist, sie wird isoliert, aus ihr wird „der höchste Punkt“<sup>1</sup> des Bestimmens gemacht. Die Transzen-

<sup>1</sup> Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft (B 134): „Und so ist die synthetische Einheit der

dentalität wird zur transzendentalen Subjektivität (vgl. 594), von der alle Bestimmung hergeleitet wird. Da diese transzendente Subjektivität nicht setzend-schaffend, sondern voraussetzend bestimmt, ist sie auf ein Anderes angewiesen, dem sie ihre Bestimmung aufträgt; damit aber verfehlt sie das Andere ihrer selbst in seiner *Eigenbestimmung* und verweist es in das dunkle Reich der unerkennbaren Dinge an sich, „welches Reich insofern es von den Kategorien verlassen ist, nichts Anderes als ein formloser Klumpen seyn kann“<sup>2</sup>. H. richtet sein Augenmerk ausschließlich auf die dadurch ontologisch entleerte *Natur*. Aber es ist zu sagen, daß nicht nur die Natur, sondern vor allem der (andere) Mensch als die (andere) geistige Monade, wie überhaupt Welt, Sein, Gott . . . nicht in ihrer jeweiligen *Eigenbestimmung*, sondern, wie Hegel einmal in bezug auf Kant sagt, „mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet“<sup>3</sup>, d. h. nur aufgrund einer *Fremdbestimmung*, begriffen werden. Von diesen Überlegungen her wären die neuscholastischen Versuche einer neuen Grundlegung der klassischen Metaphysik mit Hilfe der transzendentalen Methode Kants sehr kritisch zu beurteilen. Diese Kritik an der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie bedeutet keineswegs, daß die transzendente Differenz verkannt oder nicht berücksichtigt wird; sie richtet sich nur gegen die einseitige (nach H. „radikalisierte“) Interpretation dieser Differenz<sup>4</sup>.

Aber nun ist zu fragen, was die angestellten Überlegungen implizieren bzw. voraussetzen: Wie ist die Rede von der „Innerlichkeit“ des Seienden möglich? Wie ist es möglich, die *Eigenbestimmung* der Natur und des Menschen (und überhaupt der Welt, des Seins, Gottes . . .) zu erfassen? Das Stichwort dazu liefert H. selbst in einem kleinen Satz aus einer Anmerkung: „Repräsentieren heißt ‚Aufheben‘ der Differenz von eigentlicher Innerlichkeit und erscheinender Äußerlichkeit (Allgemeinem und Einzelnem) in der individuellen Substanz als Entelechie bzw. als Ich, d. h. im *Gesamtraum der Insiehvermitteltheit*“ (87; Hervorh. von mir). Es ist zu fragen: Wie ist das Verhältnis dieses „Gesamtraumes“ zur bestimmten Differenz, d. h. zur Entelechie und zum Ich, zu fassen? Darüber sagt H. (jedenfalls an dieser Stelle) nichts. Aber dieses Verhältnis ist keine nebensächliche Angelegenheit, denn erst von ihm her kann die Bestimmtheit der einzelnen Monaden gedacht werden. Die Bestimmtheit ist nämlich die Aufhebung der Differenz, d. h. die Konkretisierung des „Gesamtraumes“, so daß die Eigenbestimmung der einzelnen Monaden nur dann erreicht ist, wenn der Gesamtraum, d. h. die Monadizität oder die „Begrifflichkeit“ (im Hegelschen Sinn) angesprochen wird. Es muß also nach der Monade *als* Monade, nach dem Begriff *als* Begriff gefragt werden, soll die einzelne Monade in ihrer bestimmten Wirklichkeit erfaßt werden. Erst dieses „als“ läßt die radikalste Differenz ans Licht kommen, die aber in sich die Aufhebung oder Identität einschließt, wie noch zu zeigen ist.

H. selbst stellt diese Frage nicht in dieser Weise. Zwar spricht er mehrmals von einer Synthese von Aristotelismus und Transzendentalismus; er hat sogar vor, die Idee des Guten als diese Synthese darzustellen (vgl. 331). Es ist klar, daß diese hier nicht vorliegende Synthese nicht kritisiert werden kann. Wohl aber läßt sich einiges sagen über die Art, wie H. die Grundproblematik sieht und entwickelt bzw. vorbereitet. Sein Verfahren kommt in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit im folgenden Satz zum Ausdruck: „Ich bin . . . durchaus der Ansicht, daß sich diese Positionen [Aristotelismus und Transzendentalismus] gegenseitig nicht nur nicht ausschließen . . . sondern geradezu gegenseitig fordern, doch gilt es vorerst, die Unterschiede deutlich zu machen und festzuhalten, soll ihre notwendige Vermittlung und Versöhnung gelei-

---

Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“

<sup>2</sup> Hegel, Glauben und Wissen (ed. Glockner I, 305).

<sup>3</sup> Wissenschaft der Logik (ed. Lasson) II 480.

<sup>4</sup> Diese grundsätzliche Kritik habe ich in mehreren Arbeiten und hinsichtlich verschiedener Ausprägungen der Transzendentalphilosophie vorgelegt. Vgl. bes.: Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Zu einem Buch von H. Holz, in: Philosophisches Jahrbuch 75 (1967) 217–227; Philosophie der Offenbarung. Kritische Überlegungen zum gleichnamigen Buch von E. Simons, in: Philosophisches Jahrbuch 76 (1968) 203–211; Analogie und Geschichtlichkeit I (Freiburg–Basel–Wien 1969), bes. 303–364.

stet werden können“ (48). H. will also keine allzuschnelle Synthese präsentieren bzw. akzeptieren, da er fürchtet, dadurch würde der Unterschied von ontologischer und transzendentaler Differenz, von naturischer und geistiger Monade, von Eidos und Freiheit usw. *verdeckt* (z. B. 77 u. ö.). Diese Sorge ist zweifellos berechtigt; es fragt sich aber, ob man dabei nicht in eine andere Gefahr gerät: bemüht man sich nämlich vorwiegend oder gar ausschließlich um den Unterschied der beiden Monaden, so behauptet man *tatsächlich* eine Disjunktion, die jener von H. in überzeugender Weise am Nominalismus kritisierten „vollständigen Disjunktion“ nicht so unähnlich ist. In der Tat: Wird damit nicht, wie beim Nominalismus, „durch die Art der Formulierung des Problems eine (unreflektierte) Vorentscheidung getroffen“ (116)? Welche „Synthese“ kann noch daraus resultieren? Wenn H. sagt, „die wahrhafte Einheit alles Monadischen und (wie bei Hegel) des Begriffs“ stelle eine „dialektische Einheit“ dar und „Monadizität und Begrifflichkeit [seien] . . . keine Prädikate in der Art der abstrakten Identität von Verstandesbestimmungen“ (269), so wäre zu fragen, ob sein zuerst und in gewisser Hinsicht ausschließlich den Unterschied von naturischer und geistiger Monade herausarbeitendes Verfahren nicht dazu führt, daß die Monadizität oder Begrifflichkeit ein diesen „Subjekten“ äußerliches Prädikat bleibt bzw. bleiben muß.

Es sei nun gezeigt, wie bei H. selbst Ansätze zu einer Radikalisierung der fundamentalphilosophischen Problematik vorhanden sind. Er schreibt: „Es ist . . . eine Frage für sich, ob unter das, was hier als ontologisch relevantes Allgemeines ‚Begriff‘ heißt, der unmittelbare einerseits, der existierende Begriff andererseits ‚subsumierbar‘ sind, d. h. ob Natur und Freiheit überhaupt in einem Allgemeinen vermittelt werden können, obwohl oder gerade weil sie es im existierenden Begriff ohnehin *immer schon sind, sofern dieser ‚ist‘*. In diesem ‚ist‘ steckt freilich die Frage, ob es in einer bloß theoretischen Intention überhaupt faßbar ist, wobei diese Formulierung ohnehin nur die andere Seite der Frage nach einem Allgemeinen darstellt, unter das Natur und Freiheit subsumierbar wären“ (76–77; Hervorh. von mir). Was besagt dieses „ist“, in dem Natur und Freiheit, ontologische und transzendente Differenz zusammenkommen bzw. immer schon zusammengekommen sind? Es ist bezeichnend, daß H. sofort in einer Richtung weiter fragt, die zwar von fundamentaler Bedeutung ist, die aber doch die eigentliche Radikalität der Problematik außer acht läßt. Nach H. besagt das „ist“ die Aufhebung (die Identität) der Differenzen. Es ist nun hier die entscheidende Frage zu stellen: Was ist hier das Ursprünglichere: die sich im „ist“ zeigende Identität oder die (beiden) Differenzen? Anders gefragt: Ist mit der Behauptung, daß die Identität des „ist“ die Aufhebung der beiden Differenzen ist, schon alles gesagt, oder bricht erst jetzt die eigentlich fundamentalphilosophische Problematik auf? Dies letztere soll hier kurz gezeigt werden.

Im „ist“ zeigt sich nicht nur und nicht einmal primär die Identität (die „Aufhebung“ in der Sprache H.s) der bestimmten ontologischen und der transzendentalen Differenz, sondern, unter *Einschluß* dieser Differenzen bzw. deren Aufhebung oder Identität, die Identität einer noch ursprünglicheren Differenz, die mit dem Ausdruck „ontologische Differenz“ im eigentlichen Sinne des Wortes zu bezeichnen wäre, die ich aber hier, um terminologische Mißverständnisse zu vermeiden, „ursprüngliche ontologische Differenz“ nennen möchte. *Diese* Differenz würde jener Differenz, die H. die ontologische Differenz „als radikale Differenz von Sein und Seiendem überhaupt im Sinne der Philosophie der ‚Seinsvergessenheit‘“ (256), also im Sinne Heideggers nennt, entsprechen<sup>5</sup>. Somit wäre aber die ursprüngliche ontologische Differenz in der „Übersicht über die Differenzen“ (255–256) erst an letzter Stelle (nach der transzendentalen Differenz) anzuführen. H. freilich meint, durch die „radikale ontologische Differenz“ werde die Philosophie „aufgegeben“ (ebd.). Es kann aber meiner Ansicht nach gezeigt werden, daß die obigen Überlegungen nicht im Widerspruch zur grundsätzlichen Auffassung und noch weniger zum grundsätzlichen Anliegen H.s stehen. Dazu ist es nötig, auf seine in einer Hinsicht tief berechnete, in einer anderen Hinsicht verfehlt Heidegger-Kritik kurz einzugehen.

Nach H. ist die „ontologische Differenz von Sein und Seiendem überhaupt . . . zuletzt nur durch die Negation des Unterschieds von ontologischer und transzendentaler Differenz möglich, . . . um nicht überhaupt im Ontischen stecken zu bleiben“ (176). Dieser Kritik an der „Aus-

<sup>5</sup> Heintels bestimmte ontologische Differenz sollte man eher etwa „eidetische“ Differenz nennen.

schaltung“ (177 u. ö.) der beiden Differenzen durch das Heideggersche Seinsdenken stimme ich grundsätzlich zu<sup>6</sup>. In der Tat bleibt das Sein Heideggers wegen dieser Ausschaltung im Unbestimmten stecken. Andererseits aber muß gesagt werden, daß das Sein Heideggers die Problematik der in der Aufhebung der beiden genannten Differenzen (der bestimmten ontologischen und der transzendentalen) aufbrechenden letztlich-ursprünglichen Differenz anvisiert. H. selbst sagt dies in gewisser Weise, wenn er behauptet, die „radikalisierte ontologische Differenz“ sei „zuletzt nichts anderes als die radikalisierte und zugleich nivellierte transzendente Differenz, in der sich aller Unterschied von eigentlich ontologischer und eigentlich transzendentaler Differenz . . . aufgelöst hat in die nur über die Negation dieser Unterschiede vermittelte (indifferente und nicht differenzierbare) Differenz von Sein überhaupt und Seiendem überhaupt . . .“ (164). Interpretiert man Heideggers ontologische Differenz als radikalisierte transzendente Differenz (im Sinne H.s), so trifft das zunächst insofern zu, als beide die „Vermittlung“ außer sich lassen. Es muß aber gleich hinzugefügt werden, daß die Bewegung der Radikalisierung in beiden Philosophien in eine jeweils ganz andere Richtung weist: in der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie geschieht die Radikalisierung als Rückgang in die transzendente Subjektivität, im Heideggerschen Seinsdenken als „Rückgang in den Grund“, d. h. in das Sein („Seyn“ als „Ereignis“) als jene Identität, von wo aus überhaupt die transzendente und die (bestimmte) ontologische Differenz begriffen werden können. In diesem Zusammenhang hat O. Pöggeler neulich sogar von einer „spekulativen Mitte“ im Denken Heideggers gesprochen<sup>7</sup>. Daß es Heidegger tatsächlich nicht gelingt, von dieser ursprünglichen Identität oder von dieser spekulativen Mitte aus die transzendente und die bestimmte ontologische Differenz zu „vermitteln“, wurde schon vermerkt und insofern hat H. recht, wenn er von einer Ausschaltung und Nivellierung der Differenzen bei Heidegger spricht. Aber aus diesem Scheitern kann nicht gefolgert werden, daß hier keine Aufgabe für das Denken vorliegt.

Es kann jetzt gesagt werden, in welchem Sinne von einer Radikalisierung der transzendentalen Differenz gesprochen werden muß: es geht darum, jenes „ist“, von dem oben die Rede war, voll zu begreifen. Jenes „ist“ ist nämlich nicht einfach erklärt durch die „Aufhebung“ der transzendentalen Differenz (im Sinne H.s), d. h. dadurch, daß die Transzendentalität als da-seiend aufgefaßt wird. In dieser Richtung wird die geistige Monade (Mensch) als (transzendental vermitteltes) *Inderweltsein* verstanden: die Transzendentalität wird aufgehoben in Richtung auf den „Leib“ und allgemein auf die „Natur“. Aber dieses transzendental vermittelte Inderweltsein schließt eine ursprünglichere Differenz und deren Aufhebung (Identität) ein: die Differenz-Identität von „Da-sein“ und „Sein“. Diese Differenz kann nicht durch Ausschaltung der transzendentalen und der bestimmten ontologischen Differenz gedacht werden: darin sieht H. richtig gegen Heidegger; aber andererseits muß die transzendente Differenz in der Richtung *dieser* „ursprünglichen ontologischen Differenz“ (bzw. Identität) radikalisiert werden, soll der voll konkrete Sinn dessen, was Inderweltsein heißt, erfaßt werden. Von Hegel her gedacht würde es sich darum handeln, den Bezug von „daseiendem“ bzw. „existierendem“ Begriff und Begriff *als* Begriff zu denken. Hier wäre vor allem die sehr komplexe und besonders in methodischer Hinsicht hochbedeutsame Grundidee der „Phänomenologie des Geistes“ in Betracht zu ziehen. Aber freilich können diese Zusammenhänge hier nur kurz angedeutet werden.

### III

Es sei abschließend ein kurzer Überblick über einige zentrale Gedankengänge des der Kritik am Neopositivismus und am Diamat (Histomat) gewidmeten I. Teiles gegeben. Im *ersten* Kapitel befaßt sich H. mit dem Neopositivismus. Unter diesem Titel faßt er zusammen: 1. den von den „Principia mathematica“ beeinflussten, aus dem „Wiener Kreis“ hervorgegangenen „logischen Empirismus“, 2. die Sprachanalyse, 3. die diesen Richtungen nahestehende Wissenschaftstheorie der exakten Wissenschaften mit philosophischem Anspruch. H. versucht zu zeigen, daß der Neopositivismus von der Tradition des neuzeitlichen transzendentalen Denkens

<sup>6</sup> Ich darf auf meine Ausführungen in meinem in Anm. 5 angeführten Buch „Analogie und Geschichtlichkeit I“ verweisen (bes. 497–520).

<sup>7</sup> Vgl. Philosophisches Jahrbuch 76 (1968–1969) 383 f.

her zu begreifen ist. Er geht besonders auf zwei Aspekte ein: auf die allem Empirismus immanente Frage nach der Transzendentalität der Erfahrung (Frage nach dem Erfahrungssinn) und auf die Aporien der mit unreflektierten Voraussetzungen belasteten positivistischen Sprachkritik (Frage nach dem Sprachsinne). In langen, auf einem immensen Informations- und Diskussionsmaterial basierenden Ausführungen geht H. die einzelnen Phasen der „aporetischen Geschichte“ des Neopositivismus durch. Er richtet die „generelle Frage an die Vertreter des Neopositivismus, ob sie nicht nach wie vor im Banne der undifferenzierten Disjunktion von Empirismus und Metaphysik stehen (wie sie auch dem klassischen Positivismus zukam), sobald sie über ihre logischen und wissenschaftstheoretischen Analysen hinaus fundamentalphilosophische Probleme stellen“ (345). Er zeigt, wie aufgrund eines unkritischen und unreflektierten Begriffs der sinnlichen Gewißheit eine sinnlich-übersinnliche Differenz statuiert wird, die zur Aufstellung bzw. Bekämpfung einer „Gespenstermetaphysik“ führt.

Über die zwei genannten Aspekte des Erfahrungs- und Sprachsinnes hinaus deckt H. noch andere Bezüge auf, die den Neopositivismus als ein Denken neuzzeitlicher Provenienz ausweisen. Von der kopernikanischen Wendung Kants her interpretiert H. eine Reihe von Tendenzen, die für den Neopositivismus maßgebend sind: seinen Nominalismus, den seine Wissenschaftstheorie bestimmenden neuzzeitlichen Begriff des Naturgesetzes, seine Tendenz zu konstruierten und formalisierten Sprachen, schließlich die allgemeine Wendung von der „Tatsachengrundlage“ zur „Sätzegrundlage“. Beachtenswert sind H.s Ausführungen über Wittgenstein und in diesem Zusammenhang auch über die transzendental-hermeneutische Phänomenologie und ihre Art des Philosophierens „am Leitfaden der Sprache“.

Dem Zusammenhang von neuzzeitlicher Transzendentalphilosophie und neuzzeitlicher Naturwissenschaft geht H. im *zweiten* Kapitel nach. Er zeigt, wie sehr Kant vom methodischen Ansatz der Naturwissenschaft fasziniert war und wie dies ihn dazu führte, seine kopernikanische Wendung in der Fundamentalphilosophie von der „geistigen Revolution“ der neuzzeitlichen Physik her einzuführen und zu begreifen. „Die im menschlichen Geist angelegte Möglichkeit ‚apriorischer‘ Entwürfe, die vor allem Herumtappen in der Erfahrung bzw. vor Erfahrung überhaupt entwickelt werden können, ist dabei die gemeinsame Grundlage aller methodischen Haltungen, die Wissenschaftlichkeit in der erstrebten Qualität fundiert und garantiert. Das transzendentalphilosophische Apriori ist also deutlich vom Konstruktivismus der neuzzeitlichen Naturwissenschaft, oder mit anderen Worten: vom mathematischen Platonismus her verstanden“ (539–540). Dennoch war sich Kant über den grundsätzlichen Unterschied von Transzendentalphilosophie und „allem anderen Vernunftgebrauch“<sup>8</sup> im klaren. Diese Zweideutigkeit in Kants Stellung zum Konstruktivismus der neuzzeitlichen Wissenschaft wird von H. überzeugend herausgearbeitet. Für ihn selbst freilich besteht kein Zweifel, daß die Problematik der Transzendentalphilosophie sich nicht in diesem zweideutigen Ansatz erschöpft. So bemüht er sich, die Eigenständigkeit und die Bedeutung der Transzendentalphilosophie gegenüber der neuzzeitlichen Naturwissenschaft herauszustellen. Seine diesbezüglichen Überlegungen wurden schon oben referiert und kritisch gewürdigt.

Das *dritte* Kapitel behandelt verschiedene Aspekte einer im Sinne der „philosophia perennis“ geführten Diskussion mit dem dialektischen und historischen Materialismus. Besonders wichtig ist dabei die Erörterung der Problematik um den Nominalismus-Realismus und um die Praxis. H. zeigt, daß im Diamat Idee und Wirklichkeit im Sinne der vollständigen Disjunktion von Nominalismus und Realismus auseinandergerissen werden. Aufgrund dieser Stellung zum Universalienproblem lassen sich in der Gesamtsituation des Diamat drei Positionen herausheben: 1. Nominalismus in bezug auf die materielle Außenwelt, 2. Nominalismus in bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit der zu überwindenden Vergangenheit, 3. Realismus des schaffenden Gedankens im Sinne der revolutionären Praxis (vgl. 844).

Sehr aufschlußreich ist die Erörterung der philosophischen Problematik um die Praxis im Rahmen einer ausführlichen Diskussion mit der kritisch-revolutionären Geschichtsphilosophie J. Habermas' (§ 43). Der Kritik Habermas' an den neopositivistischen Positionen stimmt H. zu, sonst aber hat er an Habermas' Position, „die aus der Änderung des Reflexionsmilieus durch den Marxismus heraus eine dialektisch materialistische, geschichtsphilosophisch fundierte ‚Kritik‘

<sup>8</sup> Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 740.

mit der Absage an die *philosophia perennis* verbindet... manche Frage zu richten“ (699)<sup>9</sup>. Habermas meint nämlich, daß der Marxismus über sich als Theorie hinausweist, ja tatsächlich hinaus ist und insofern das Medium der Reflexion selber verändert (vgl. Zitate 819). Darin sieht H. einen „sozusagen geschichtlichen Totalitarismus, für den die Philosophie überhaupt eben nur eine ‚geschichtliche‘ sein darf“ (819). Diese Geschichtlichkeitsthese besagt nach H. eine „*petitio principii*“, insofern sie als eine selbst philosophisch nicht kritisierbare Voraussetzung angesetzt wird. Das von Marx bzw. Habermas geforderte Praktischwerden der Philosophie bezweckt, den Mängeln der Welt ein Ende zu machen. H. fragt ganz zu Recht, aufgrund welchen Kriteriums und welchen Maßes gesagt werden kann, was Mangel oder Widerspruch in der Welt ist. Weiter: Woher weiß die praktische Vernunft, was sein soll? „Die postulierte Geschichtsphilosophie Habermas' wäre dann möglich, wenn aus Widersprüchen der Gesellschaft das von ihnen her entwickelte Sollen philosophisch abgeleitet werden könnte“ (832). Zuletzt ist bei Habermas die praktische Vernunft tatsächlich entweder unmittelbar von den gesicherten Aussagen der empirischen Forschung oder aus der Bodenlosigkeit des Sollens vermittelt, was nur schwer nicht als blinder Dezisionismus aufgefaßt werden kann, für den Erfolg und Scheitern in der Geschichte zum letzten Kriterium der Wahrheit werden.

Nach H. verkennt eine solche Position die ganze Dimension der Praxisproblematik, indem sie im Bereich der Praxis ein „Teilexperiment“ zum „Totalexperiment“ erhebt. Im Gegensatz dazu ist er bemüht, im Rahmen einer Betrachtung der Vermittlungsstufen von Theorie und Praxis Teilexperiment und Totalexperiment zu unterscheiden: das erste ist „im Zusammenhang mit dem Daseinsinn und seiner Verwirklichung dadurch definiert, daß es in aller seiner Mannigfaltigkeit und jeweils verschiedenen Gewichtigkeit sich innerhalb des im eigentlichen Sinn Verfügbaren, d. h. als Einzelhandlung innerhalb des bestimmten Motivationshorizonts, vollzieht“; überall aber, wo „Handeln im Zeichen der Unverfügbarkeit sich aus bestimmtem Horizont und doch im Risiko über ihn hinaus bewährt, steht der existierende Begriff im Zeichen des Totalexperiments“ (736). Den Sinn dieses Totalexperiments erklärt H. am Beispiel dessen, was im Christentum „Glauben“ heißt (ohne damit den Anspruch zu erheben, an dieser Stelle bewiesen zu haben, daß das Totalexperiment im Zeichen des christlichen Glaubens stehen müsse). In diesem Glauben schließt sich nämlich die Vermittlung von Theorie und Praxis in einer Weise zusammen, die für alle Stufen dieser Vermittlung sinngebend ist. Indem die sich als blinder Dezisionismus entlarvende kritisch-revolutionäre Geschichtsphilosophie sich aus der Analogie mit der Religionskritik versteht, muß sie notwendig ein bestimmtes Teilexperiment als Totalexperiment des Menschen erscheinen lassen und sich daher einem sich gläubig motivierenden Denken mit totalem Anspruch entgegenstellen. Demgegenüber verlangt H. eine Philosophie des Totalexperiments, ohne die alle sonstige Vermittlung von Theorie und Praxis bodenlos wäre. Die denkende Aneignung des Unverfügbaren verlangt andere Voraussetzungen als alles Philosophieren im Zeichen der an der Verfügbarkeit orientierten Rationalität.

Daß H. so weit geht, die Frage zu stellen, als was und wie letztlich die Einheit von Theorie und Praxis zu denken ist, zeugt von der Radikalität seines Fragens und Denkens. Setzt man diese „moderne“ Frage nach der Einheit von Theorie und Praxis in Verbindung mit dem klassischen Axiom „*omne ens est unum, verum, bonum*“, so gewinnt man einen ausgezeichneten Einblick in die Radikalität und Kontinuität der unsere Denktradition durchziehenden Grundthematik und -problematik. Zugleich geht aus diesen Ausführungen hervor, welche unabdingbare Elemente zu berücksichtigen sind, wenn versucht werden soll, die oben angesprochene „ursprüngliche ontologische Differenz“ bzw. „ursprüngliche Identität“ als *bestimmt* zu denken.

Es dürfte klar geworden sein, daß in dieser ohnehin schon sehr langen Rezension nur ein kleiner Teil des immensen Reichtums dieses Werkes zur Sprache gebracht werden konnte. Aber schon daraus ist zu ersehen, daß es sich in vorzüglicher Weise dazu eignet, zur fundamentalphilosophischen Problematik der großen europäischen Denktradition hinzuführen, sie neu zu erschließen und den Nachweis ihrer perennen Bedeutung zu liefern. Es bleibt zu hoffen, daß es dem Verf. gelingen möge, sein Programm voll zu verwirklichen.

L. Bruno Puntel (München)

<sup>9</sup> Heintel bezieht sich besonders auf Habermas' Artikel „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“ (in: J. Habermas, *Theorie und Praxis*, *Politica* 11, 1963).

*Bernhard Welte: Determination und Freiheit, Frankfurt a. M., 1969.*

*Der Aufbau der Untersuchung.*

*Der philosophische Ansatz:* B. Welte stellt mit seiner Untersuchung einen Gedanken zur Diskussion, dessen Problematik und hermeneutische Chance in der inneren Doppelung seines Ansatzes liegen. Denn dieser Gedanke sucht eine alte Überzeugung abendländischen Denkens, derzufolge Freiheit ein „Grundphänomen des menschlichen Daseins“ (S. 9) ist, voll zu übernehmen und sie zugleich zu Ende und das heißt: über sich hinaus zu denken, indem er sie in ihren ontologischen Grund hinein überholt: Freiheit ist ein Grundphänomen des menschlichen Daseins, weil sie die Phänomenalität des Daseinsgrundes selbst ist, also nicht nur ein Geschehen innerhalb dieses Grundes, sondern zuerst und vor allem das Geschehen, die intelligible Gestalt des Grundes selbst, den Welte im freien Anschluß an die von Heidegger in „Sein und Zeit“ erarbeitete Begrifflichkeit das In-der-Welt-Sein, die Lichtung des Daseins nennt: „Die Lichtung des Daseins ist selbst Offenheit und Freiheit, das Ganze des Daseins und seiner Welt ins Offene seines Da freibend. Und sie ist zugleich der Spielraum aller jener Bewegungen und Wendungen unseres lebendigen Daseins, in denen wir uns mit dem Bewußtsein der Freiheit bald hierhin, bald dorthin wenden... Sie zeigt sich als der Spielraum möglicher Freiheit“ (S. 32). Dieser fundamental-ontologischen Grundannahme, die nicht mehr hinterfragt werden kann, entspricht eine „methodische Reduktion“ des Denkens auf die reine „Beobachtung“: Da nicht vorweg bestimmt werden kann, ob und was Freiheit sei, gilt es, „das sich Zeigende oder das Phänomen des Daseins in der Wahrung seines Sichzeigens oder seiner Phänomenalität wahrzunehmen“ (S. 23). Das heißt nicht, daß sich kein Begriff, keine Interpretation von Freiheit geben und keine kritische Scheidung ihrer wesentlichen und ranghohen Gestalten von den zugehörigen Deformations- und Degenerationserscheinungen durchführen ließe. Aber es heißt, daß das Phänomen von der Art ist, daß es in seinem Sichzeigen selbst über den Bereich, den Modus und das Wesensmaß seines Sichzeigens entscheidet. Phänomenologisches Denken kennt darum keine andere Aufgabe als diese, „das im geduldigen Hinblick Wahrgenommene so zu entfalten, daß es im Denken zu seinem vollen Sich-Zeigen kommen kann“ (S. 23).

Kann also nur die Sache selbst das Maß geben, nach dem hier gedacht wird, so bedeutet das doch nicht, daß dieser Gedanke geschichtsblind wäre. Mit der Entscheidung für den der Sache nach fundamental-ontologischen, der Methode nach phänomenologischen Ansatz übernimmt Welte auch das gerade in dieser geschichtlichen Phase der Philosophie entdeckte Bewußtsein der Geschichtlichkeit der Philosophie, das die Klärung der eigenen Position nicht nur im Hinblick auf das Ganze der Philosophie, sondern auch im Gespräch mit den konkreten geschichtlichen Philosophien fordert. Daß sich mit einer solchen Einordnung des eigenen Denkens ins lebendige Gefüge philosophischen Denkens das Gefüge selbst neu organisiert, liegt auf der Hand. Welte weiß sich mit seinem Gedanken in besonderer Nähe zur Kantischen Analyse des Verhältnisses von Freiheit, Natur und Idee. Er entdeckt diese Analyse für sich neu, indem er sie einerseits in der Optik des fundamentalontologisch-phänomenologischen Ansatzes Heideggers sieht, zum anderen in der Optik des aristotelisch-scholastischen Hylemorphismus und der neuplatonisch-scholastischen Definition des Menschenwesens als des „horizon et confinium corporeum et incorporeum“. Offenbar sind es vor allem zwei Aspekte, die Kants Konstruktion des Menschen für Weltes Konzeption interessant machen. Da ist einmal der transzendente Ansatz, der alle Erscheinungen und das Erscheinen auf einen gemeinsamen Grund reduziert („Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung“), der weder von der Art des wahrgenommenen Objektes, noch der des wahrnehmenden Subjektes ist, sondern Subjektivität und Objektivität ermöglicht und auseinanderhält, indem er sie aufeinander bezieht. Dieser transzendente Horizont steht offensichtlich in einer engen Beziehung zur Lichtung des Daseins, „in der das ‚ich bin da‘ sowohl für sich selber vorkommt, wie auch vieles und vielleicht alles andere ihm in diesem Raume der Lichtung vorkommt“ (S. 31). Dazu kommt die fundamentale Erkenntnis der Kantischen Ethik, daß Natur und Freiheit „als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen“, ohne daß sie einander beeinträchtigen dürften – eine Erkenntnis, die die

Entdeckung impliziert, daß Natur und Freiheit nicht Gegenstände der Interpretation, sondern Interpretationsweisen sind, die allerdings nicht einfach unbezogen nebeneinanderstehen. Vielmehr wird auf dem Hintergrund der genannten antiken und mittelalterlichen Denkmodelle – die allerdings von einem substanzialistischen Denktyp entwickelt wurden und also nur mit Vorsicht auf das funktionale Denken Kants angewandt werden dürfen – deutlich, daß das Verhältnis dieser Gesetzlichkeit das der (Über-)Formung ist, so daß Freiheit das Wie, die Formalität des Handelns meint, während Natur das Materiale, das Was bezeichnet, also die Realisations- und Artikulationsbasis, die das Handeln braucht, um sie überwinden und sich in ihr darstellen zu können. Der ontologische Grund dieses Vorgangs ist ein entsprechender Formungsprozeß innerhalb des Freiheitsgeschehens, das nur dann über seinen *Naturgrund* bestimmen kann, wenn es selbst sich von der *Idee* bestimmen läßt, so daß es im genauen Sinne das „Zwischen“ von Naturdetermination und transzendentaler Determination ist.

*Der Anlaß:* Kontur und geschichtliche Relevanz gewinnt Welte Gedanke aber nicht nur, indem er sich *seine* Geschichte zuordnet, sondern auch aus seinem Bezug zu aktuellen, vor- und außerphilosophischen Deutungen des Problems. Der Anstoß, der diesen philosophischen Gedanken zur Freiheit auf seinen Weg stellt, ist die Konfrontation mit der für das gegenwärtige Freiheitsverständnis typischen Kontroversituation zwischen der „naiven“ Selbstausslegung des Daseins, die Freiheit als eine natürliche Gegebenheit menschlicher Existenz nimmt, und der naturwissenschaftlichen Forschung, die dieselbe Existenz als ein System biophysischer und biochemischer oder auch psychologischer und soziologischer Determinationszusammenhänge begreift. Die Situation ist für beide Seiten ebenso unerträglich wie unlösbar. Denn da beide den Anspruch erheben, das Ganze des menschlichen Daseins zu erklären, können sie so wenig koexistieren, daß sie sich einander nicht einmal mehr verständlich machen können. Das naive Dasein, das sich als frei erfährt, macht eine Erfahrung, die ganz und gar personaler Art ist, und muß die wissenschaftliche Erkenntnis, die es auf Sachzwänge reduzieren will, als unangemessene Verkürzung einer ihm selbst völlig evidenten Dimension verstehen. Und das (natur-)wissenschaftliche Bewußtsein – jedenfalls sofern es sich der Totalität des menschlichen Daseins versichern will – wird die eigene Qualifikation jener Erfahrung als Selbsttäuschung verdächtigen, die möglicherweise nichts anderes ist als eine arttypische Verhaltensweise des Determinantenkomplexes „Mensch“.

Auf diese Situation bezieht sich Welte, indem er in seiner „sachlichen“ und „methodischen Reduktion“ die Verschiebung der Phänomene aus der Dimension des Grundes in periphere Bereiche menschlichen Daseins und ihre Fixierung in bestimmten Interpretationsweisen rückgängig macht. „Determinations“ und „Freiheit“ nehmen in dieser Öffnung für ihre absolute, ontologische Bedeutung einen völlig anderen Sinn an und gewinnen mit der je eigenen Tiefendimension zugleich ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit zurück. Der Begriff der Freiheit verliert seine für die alltägliche Daseinserfahrung unserer Tage charakteristische Unbestimmtheit und seine Beschränkung auf ein ungenaues Gefühl für das „spezifisch Menschliche am Menschen“ (S. 12), das zu den Phänomenen, in denen Freiheit sich konkretisieren könnte, also zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, zu Verantwortung und Gewissen, zu Glaube und Liebe, nur eine undeutliche und unsichere Beziehung hat. Der Begriff der Determination wird aus seiner Verklammerung mit der Vorstellung einer reinen Natur gelöst, die sich als festes System sachlicher Zusammenhänge, als „das reine Abstraktum des in sich Qualitätslosen“ (S. 39) etabliert und also zur eigentümlichen Qualität des Humanen keinerlei Entsprechung hat.

Der Ausweis dieses philosophischen Ansatzes liegt in ihm selbst. Er korrigiert die ihm von der Situation des gegenwärtigen Bewußtseins zugespielte Fragestellung, indem er sie unterläuft, und führt sie so einer Lösung zu – ohne den Ehrgeiz, damit das letzte Wort gefunden zu haben, das in dieser Sache zu sagen wäre, aber mit dem Anspruch, „so etwas wie einen phänomenologischen Grundriß der menschlichen Freiheit an den Tag gebracht“ (S. 132) zu haben.

*Die theologische Anmerkung:* Daß diese Lösung nicht die Lösung sein will, muß zunächst verwundern, da doch mit der Daseinslichtung ein äußerster Horizont, ja so etwas wie Horizonthaftigkeit überhaupt aufgegangen ist, ein Raum also, der nicht nur alles, was vorkommt, sondern auch alle Weisen des Vorkommens freigibt. So kann Welte zeigen, daß sich sowohl

die naive wie die wissenschaftliche Interpretation der Freiheit aus der ursprünglichen Selbstinterpretation der Freiheit herleiten, die ihrerseits in keiner der genannten noch in irgendeiner anderen Auslegung fundiert sein kann, da sie rein mit sich selbst anfängt: „... es gibt eine mögliche Kontinuität von diesem Dasein her im Lichte seiner Lichtung zur physikalisch determinierten Natur hin. – Aber die Richtung dieser Kontinuität ist nicht umkehrbar.“ (S. 37/38.)

Es gibt aber auf die Frage nach Determination und Freiheit auch eine Antwort, die in keiner Weise der philosophischen Grundlegung bedarf, obwohl beide in einer ursprünglichen und innerlichen Korrespondenz zusammengehören. Diese Antwort ist die in der „Theologischen Anmerkung“ skizzierte Botschaft des Evangeliums, die „die Rätsel“ der Freiheit löst, „indem sie die Freiheit losspricht und dies aus einer anderen Vollmacht als der des Denkens“ (S. 141). Die Andersheit dieser Antwort liegt nicht darin, daß sie der Antwort des Denkens widerstritte, was auf die unsinnige Leugnung des Prinzips hinausliefe, daß alles Vorkommende unter den allgemeinen Bedingungen des Vorkommens stehen müsse. Sie liegt darin, daß das Grundfaktum des Christentums, die Offenbarung des Gotteseils in Christus, gar nicht auf „Vorkommen“ bezogen ist. Denn dieses Faktum ist nicht etwas, das in der Daseinslichtung entborgen würde; es ist auch nicht das Entbergen selbst, das seinerseits nur im entborgenen Etwas erscheinen kann. Der Inhalt der Offenbarung ist ja überhaupt kein Etwas, kein Es, sondern eine Person, ist Christus als das Wort Gottes. Dieser Zuspruch hat seine eigene Durchsichtigkeit und Konsequenz, die nicht aus einem allgemeinen Vorverständnis von (Da-)Sein überhaupt entwickelt werden können. Zwischen dem allgemeinen Horizont des Verstehens, der mit der Daseinslichtung aufgeht, und dem Verständnisbereich, den das Wort Gottes ausbildet, gibt es keine Kontinuität. Die neuen Verständnismöglichkeiten, die das Ereignis des Gotteswortes mitbringt (nicht: voraussetzt!), zeichnen sich gegenüber der allgemeinen Kommunikabilität des Verstehens überhaupt durch strenge Exklusivität aus. Solche Exklusivität meint der alte Begriff des „Glaubens“ ebenso wie die im neueren philosophischen und theologischen Denken gefundenen Titel der „Begegnung“ und des „Gespräches“. Was in einem Gespräch zu Wort kommt, kann nur im Gespräch und nur für den, der im Gespräch ist, klar werden. So bildet der christliche Glaube ein Freiheitsverständnis aus, dessen Grundbegriffe – Sünde, Nachlassung der Sünden, Heil, Geist Gottes u.s.w. – mit der Begrifflichkeit der philosophischen Analyse nicht zu fassen sind und doch in genauer Entsprechung zu ihr stehen: zur immer drohenden Denaturierung der Freiheit zum Bösen; zur Angewiesenheit der Freiheit auf ein stabilisierendes Prinzip, das zugleich in ihr über ihr liegen muß, um sie in ihrem Wesen zu halten; zur Sehnsucht der Freiheit nach einer menschlichen Vollendung über menschliches Maß hinaus, nach einer heiligen Lebendigkeit, die zugleich reine Notwendigkeit sein sollte, u.s.w.

Der philosophische und der theologische Deutungstyp konstituieren sich also aus je eigenen Prinzipien und folgen je ihrer eigenen Logik. Aber in dieser Verschiedenheit sind sie in einer vollkommenen Konvenienz aufeinander verwiesen, die sie eint, ohne sie zu vermischen. So erfährt der philosophische Gedanke in der Aufmerksamkeit auf die ganz andere Erfahrung des Glaubens eine Bereicherung, die Korrektur und Bestätigung zugleich ist.

#### *Der Gang des Gedankens:*

*Naturdetermination und Freiheit:* Die Lichtung des Daseins, bei der Weltes philosophischer Gedanke der Freiheit beginnt, ist ein lebendiges Geschehen, ist der Vorgang des Daseins selbst. Dieser Vorgang hat eine eigentümliche Bewegungsform. Er ist nicht nur die Eröffnung alles dessen, was ist, sondern auch die Eröffnung aller Eröffnungsweisen des „ist“, d. h. seiner selbst. Dasein ist wesentlich Selbstdarlegung, Selbstbetroffenheit, „sich selber gelichtetes Selbstverhalten“ (S. 45), Reflexivität. Selbstverhalten ist jedoch nicht identisch mit schlichter Selbstgegebenheit. Das liegt daran, daß es sich in eine bipolare Struktur auseinanderlegt, in ein Spannungsfeld zwischen dem Ich-bin, dem Selbst (jetzt im prägnanten Sinne des in sich selbst zu sich selbst gekommenen Selbstverhaltens) und *seinem* Anderen.

Daß menschliches Dasein in sich selbst immer beides findet, sich und sein Anderes, ja genau genommen zuerst immer sein Anderes und (von ihm her auf sich zurückkommend)

dann auch sich selbst – das ist die Thematik, die Weltes Denken im ersten Teil seiner philosophischen Analyse beansprucht. Sie beansprucht es auf vielfältige Weise. Lassen sich die je eigenen Strukturen des Ich-bin und des Anderen noch direkt am Phänomen ablesen, so klärt sich das Zusammenspiel dieser beiden „konstituierenden Anfänge“ (S. 67) des Daseins erst darin, daß verschiedenartige Beobachtungen zur Deckung kommen. Führend ist dabei die Entdeckung, daß der schlichte Vorgang des Lernens ein ausgezeichnetes Modell für die Konstitutionsverhältnisse des Daseinsgrundes abgibt, da Lernen als eine Art Selbstschöpfung verstanden werden kann, in der menschliches Dasein sich gleichsam selbst nachkonstruiert. Sind diese Konstitutionsgesetze erst einmal in den Blick gekommen, dann fällt es nicht schwer, sie in der Selbsterfahrung menschlichen Verhaltens – bis hinunter in die elementarsten und bescheidensten Formen – wiederzufinden und die klassische Lehre des Hylemorphismus als eine diese Erfahrung bestätigende und erhellende Theorie zu lesen.

Der Grundgedanke aber geht so: Das Erstgegebene in der Selbsterfahrung des Daseins ist nicht das Selbst, sondern sein Anderes, seine „Welt“, die der „Inbegriff des Etwas“ (S. 46), das „Vorgegebene und Vorliegende“ (S. 45) ist, innerhalb dessen sich das Ich-bin je schon vorfindet und von dem es sich in allen erdenklichen Weisen der Anziehung und Abweisung bestimmt findet. Anziehung und Abweisung aber können das Ich-bin nur bestimmen, weil sie mit dem komplementären System der Neigungen und Abneigungen eben dieses Ich-bin gekoppelt sind. Im Ineinandergreifen der beiden Systeme konstituiert sich die ontologische Dimension des Anderen, des Außen, die dem Ich-bin als Bestimmungsgrund vor- und entgegengesetzt und insofern „eigenen Ursprungs“ (S. 49) ist, ohne indes aus dem lichten Sich-Verhalten des Daseins herauszufallen. Diese Dimension ist also nicht ein vor- und außermenschlicher Bereich, sondern der Bereich, in dem menschliches Sein sich selbst voraus und gegenüber ist. Welte bestimmt ihn in Anlehnung an den antiken Physis-Begriff und in scharfer Abhebung gegen den Natur-Begriff der modernen Naturwissenschaft als den „Naturgrund“ (S. 49) des Daseins. Von dieser Natur ist alles menschliche Verhalten von Grund auf und im ganzen determiniert: „Es gibt kein naturloses Verhalten beim Menschen“ (S. 55). Es gibt aber auch kein menschliches Verhalten, das bloßes Naturverhalten wäre. Denn es gehört zum menschlichen Verhalten, das Ganze seiner Natur in Frage stellen, sich als Ganzes akzeptieren oder verwerfen, sich zum Ganzen seines Verhaltens verhalten zu können. Dieses „Verhalten zum Verhalten“ (S. 53) ist die „andere und eigene Ordnung“ (S. 54), in der das Ich-bin die Ordnung seiner Natur überformt. Nicht so, als ob dieses Selbstverhalten ein geistiger Überbau wäre, der auf einem natürlichen Unterbau aufruhte, sondern so, daß die beiden entgegengesetzten und sich in dieser Entgegensetzung ergänzenden Ordnungen durch das Ganze des Sich-Verhaltens durchreichen. Darum sind seine natürlichsten und unscheinbarsten Gestalten ebenso Ausdruck einer sich selber leistenden Freiheit, wie seine sublimsten und freiesten Äußerungen die elementaren Energien seiner Natur austragen. Das Wechselverhältnis von Natur (Determination) und Freiheit aber wird als ein Prozeß wechselseitiger Befreiung und Verlebendigung erfahren. Nur wenn das Dasein sich auf seinen Naturgrund verlassen kann, ist es imstande, auf diesem Grunde die eigentlich humane Leistung zu erbringen, und nur wenn der Naturgrund als eigenständige Größe vergessen werden kann und in der Überformung durch das Ich-bin aufgeht, geht er in seine eigensten und höchsten, d. h. menschlichen, Möglichkeiten herauf. Das einfache Beispiel des menschlichen Ganges mag das bezeugen: „Wir brauchen beim Gehen weder an unsere verschiedenen Muskeln noch an das Spiel der Schwerkraft zu denken, es geht alles wie von selbst, das heißt, wie von Natur... Die Natur, indem sie dem Menschen die schwierige Auseinandersetzung mit den Spielkräften der verschiedenen Horizonte des menschlichen Verhaltens abnimmt, macht dieses Verhalten erst für sich selbst frei. Es entlastet es seiner Schwierigkeiten und Hemmungen. Verhält sich aber der Mensch als daseiendes *Selbstsein* im Grunde seiner Natur, so wird aus seinem Gang mehr als eine bloße Bewältigung der Schwerkraft oder der Entfernung. Es entsteht ein Humanum, voll der Eile oder der Ruhe, der Straffheit oder der Lässigkeit, der Leichtigkeit oder der Belastetheit des Menschen als eines solchen... Indem der Mensch sich selbst in seiner Natur verhält, läßt er zwar die Natur ins Unbemerkte verschwinden, aber darin gewährt er dieser erst ihre eigensten Möglichkeiten, nämlich als menschliches Leben zu erscheinen“ (S. 62 ff.).

*Transzendente Determination und Freiheit:* Ist die Freiheit des Selbstverhaltens das eigentlich formgebende Prinzip menschlicher Existenz, dann kann sie nicht allein aus dem Verhältnis zum Gegenprinzip der Naturdetermination bestimmt werden. Auch wenn sie in ihrer Realisierung auf die Vorgabe eines Naturgrundes angewiesen ist – Freiheit fängt wesentlich mit sich selbst an und kann ihre Wesensgesetze nur sich selbst entnehmen. Im Eingehen auf diese Selbstsetzung und Selbstgesetzlichkeit wendet sich der Gedanke einer Dimension der Freiheit zu, die durch reine Innenbezogenheit gekennzeichnet ist und von einer korrespondierenden Außen„welt“ nichts weiß.

Was zeigt sich in diesem Raum, in dem Freiheit recht eigentlich bei sich selbst ist? Zunächst dies, daß die Eigengesetzlichkeit der Freiheit einen einheitlichen strukturalen Zusammenhang bildet, der sich auf die Formel: ‚Ich-selbst verhalte mich um . . . willen‘ bringen läßt. In der Analyse dieser Formel geht das Grundparadox der Freiheit auf: Daß freies Sich-Verhalten mit der Übereinstimmung seiner Termini (des Ich-selbst und des Umwillen) jenen absoluten Horizont des Selbstseins hat, auf den hin es alles als das Seine verstehen kann, daß ihm aber der Horizont selber völlig unfaßlich ist. Es zeigt sich weiterhin, daß diese paradoxe Struktur der reichsten Ausgestaltung fähig ist. Zur Freiheit gehört die Ausfaltung in eine Vielfalt von Gestalten, die nicht nur Varianten einer Grundform, sondern je eigener Art und eigenen Ranges sind. Nimmt man diese These radikal genug, dann liegt darin, daß „Selbst“ und „Umwillen“ etwas anderes bedeuten, je nachdem freies Sich-Verhalten sich als freie Wahl oder freie Notwendigkeit versteht. Von hier aus erklärt sich auch jenes sonderbare Phänomen, das am Ende dieses Durchgangs durch den Innenraum der Freiheit in den Blick kommt: Freies Sich-Verhalten ist hinsichtlich seiner Wesentlichkeit und Reinheit offenbar in seinen höheren und entwickelteren, also freieren Formen ungleich empfindlicher und gefährdeter als in den unentwickelten und uneigentlichen Vorformen.

In der Entfaltung dieser drei Themenkreise geht Weltes philosophischer Gedanke zur Freiheit zu Ende. Suchen wir die wichtigsten Stationen dieses Weges festzuhalten! Das Dilemma des Denkens, das Freiheit nur als Selbstwiderspruch darzustellen vermag, zeigt sich in besonderer Schärfe im Bedenken des Ich-selbst als des Prinzips des Selbstverhaltens. Denn das Ich-selbst kann grundsätzlich alles zu seinem – bedachten oder behandelten – Objekt machen, nur nicht sich selbst. Es selbst entzieht sich nicht nur jeder praktischen Maßnahme, die es in den Griff bekommen, sondern auch jeder theoretischen, die es auf den Begriff bringen möchte: „Denn was immer ich über mich denken mag, der Denkende als Denkender bleibt hinter jedem möglichen Gedachten seiner über sich selbst zurück“ (S. 74). Selbstsein hat in seinem Ursprung keinen Namen. Die in der philosophischen Tradition entworfenen Definitionen „des Ich, des Du, des Selbst, der Person“ (S. 71), können nur als Hilfsbegriffe genommen werden, die Freiheit als einen Grenzwert bestimmen, der sich selbst ins Unbegreifliche entgleitet. Analoges gilt für den terminus ad quem, das Umwillen, jene unabdingbare Vorgabe von „Grund“ und „Sinn“, ohne die das Sich-Verhalten in sich selbst zerfiel. Wo immer Menschen sich verhalten, geht es ihnen um etwas, das für sie von Interesse ist. Was aber ist für Menschen interessant? Zunächst und zumeist wohl das jeweilig Erscheinende – eine Sache, ein Sachbereich, eine Möglichkeit –, dessen Wichtigkeit ihnen einleuchtet. Es zeigt sich aber sofort, daß das menschliche Interesse durch nichts derartiges ganz befriedigt werden kann, daß es, über das sich anbietende Seiende in den „je weiteren Raum“ (S. 87) hinausgreifend, im Grunde immer alles will und eben damit über alles hinauswill. Denn „alles“, das ist alles Wirkliche und Mögliche und Unmögliche. Gerade dies ist das Interessanteste. Sich als die permanente Verwandlung des Unmöglichen in Möglichkeiten zu verstehen, scheint eine der tiefsten Intentionen der Freiheit zu sein. Was aber über das Ganze des Seienden hinausliegt, kann keine bloß äußere Ergänzung zum Seienden sein, da es nicht selber von der Art des Seienden ist. Es kann darum auch nicht auf einen bestimmten Gehalt festgelegt werden, sondern ist eher so etwas wie die absolute Qualifikation aller Gehalte, das in allen realisierbaren Bedingtheiten gesuchte Maß des Unbedingten. Freiheit findet sich also gerade im innersten Bereich, in dem sie sich als positive Selbstbestimmung erfährt, noch einmal *determiniert* durch die doppelte Transzendenz des Ich-selbst und seines Worumwillen. Ja es ergibt sich das Paradox, daß die transzendente Determination der Ermöglichungsgrund der freien Selbstbestimmung ist. – Eine elementare Form dieser paradoxen Freiheitserfahrung ist die Erfahrung des „immer offen bleibenden

Raumes der Möglichkeiten“, das Bewußtsein, daß ich in der Wahl des Einen doch „nicht ins Eine gezwungen war, ohne die Möglichkeit des Anderen zu haben“ (S. 102), daß die wirkliche Wahl des Einen aber auch nicht blindlings geschah, sondern nur *meine* Wahl war, wenn *ich mich* von einem Motiv leiten, von einem Grund bestimmen ließ. „Ich kann im Ur-Sprunge nur bestimmend ich selbst sein, sofern ich in dieser Weise mich bestimmt finde . . . Ich bin nur insofern bestimmt, als ich auch von mir aus bestimmend bin“ (S. 106/107). Die Freiheit der Wahl ist indes nicht die einzige und nicht die eigentliche Gestalt der Freiheit. Die mögliche „Qual der Wahl“ weist darauf hin, daß das Spiel der Möglichkeiten die Freiheit auch behindern und hemmen kann. In den Hochformen des ästhetischen Spiels, der Liebe, der sittlichen Entscheidungen ist das Wählen als Wählen verschwunden, „aber nicht verschwunden ist die Kraft und Klarheit des Bestimmens. Sie hat sich eher gesteigert bis zu einem Grade, den man wagen darf, Notwendigkeit zu nennen“ (S. 114). Erst in dieser Identität von Freiheit und Notwendigkeit ist Freiheit ganz frei, ganz ihrer selbst gewiß: „Die mich bestimmende und erfüllende Idee ist gar nichts außer mir, ich selber bin nicht ihr gegenüber bloß in mir. Vielmehr ist mein eigenes Leben eben das der in mir lebendigen Idee geworden“ (S. 117). – Es zeigt sich aber auch, daß solch glückliche Übereinstimmung der Freiheit mit dem sie bewegenden Unbedingten nicht einfach zu haben und schon gar nicht zu halten ist. Sie läßt sich nicht erreichen, noch herbeiführen, sondern muß sich er-geben, ist also immer „Geschenk“ und „Gnade“ im ursprünglichsten und tiefsten Sinn. Das aber heißt offenbar, daß Freiheit nicht von Natur aus in ihrem Wesen ist, sondern sich in einem unendlichen Abstand zu ihrem Ursprung findet. Je nachdrücklicher sich also menschliche Freiheit von ihrem unbedingten Ursprung bestimmt weiß, um so schärfer wird sich auch diese Wesensspannung bemerkbar machen, welche die Freiheit gerade in ihren freiesten und höchsten Gestalten bis zur Erschöpfung beanspruchen kann. Daher die gesteigerte Verletzlichkeit dieser Gestalten, die zu jener Wesensermüdung führen kann, in der die Freiheit ihren unbedingten, aber unfaßlichen Ursprung zugunsten des „nächsten besten“ Bedingten, aber Faßlichen aufzugeben sucht. Dieser Versuch ist aussichtslos, denn die Freiheit, die sich von sich selbst lossagt, kann sich selbst darum doch nicht loswerden. Der unbedingte Anspruch, von dem sie sich abkehrte, wird sie nun wie von hinterrücks bestimmen und treiben, das jeweils ergriffene Bedingte zum Unbedingten hochzusteigern. Es entsteht jene „denaturierende Entzündung der menschlichen Freiheit, die wir das Böse nennen“ (S. 127). Das Böse ist die „unbedingte Position im unbedingten Widerspruch“ (S. 129). Der Gedanke des Bösen aber, mit dem philosophisches Denken eine äußerste negative Möglichkeit, die der heillosen Verstörung der Freiheit, zu fassen sucht, ist selbst ein äußerster Gedanke. Denkend läßt sich kein Heil entwerfen, das den unbedingten Widerspruch lösen könnte. Genau das aber ist die Situation, in die die Botschaft des Evangeliums hineinspricht, die die „böse und sündig gewordene Freiheit“ losspricht, indem sie ihr ein „neu sich ermöglichendes Heil“ (S. 140) zusagt, das über alle Erwartungen hinaus ist.

Margot Wiegels (Aachen)

„Über-Seiendes“ und „Sein“. Ein Vergleich zwischen Eugen Bisers und Martin Heideggers Nietzsche-Interpretationen.

Eugen Biser, „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962 (zit. nur mit Seitenzahl).

Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“. In: Holzwege. Frankfurt 1950, 193–247 (zit. Hw).

Martin Heidegger, Wer ist Nietzsches Zarathustra? In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 101–126 (zit. VuA).

Martin Heidegger, Nietzsche, Bd. 1 und 2, Pfullingen 1961 (zit. Ni I, Ni II).

Eugen Biser hat vor einigen Jahren ein Buch über Nietzsches Wort „Gott ist tot“ vorgelegt, das als eine der grundlegendsten und ausführlichsten Auseinandersetzungen mit dieser These angesehen werden kann. Sein Vorhaben ist, die Diskussion um den Gehalt dieses Wortes aus der theologischen in die philosophische Ebene zu übertragen, und er glaubt, damit einer in dieser Schärfe bisher nicht gesehenen Aufgabe nachzukommen, die die gesamte Nietzsche-Diskussion auf eine andere Ebene stellt. Leider hat seine Interpretation bisher nicht den ihr gebührenden Widerhall gefunden, wohl deswegen, weil immer noch auf die religiös-theologischen Implikationen des Wortes reflektiert wird, die allzu gut in die „Gott-ist-tot“-Diskussion der Gegenwart passen. Wenn auch die Unterscheidung von Theologie und Philosophie, die Biser unbefragt seiner Interpretation zugrunde legt, tiefer liegende Fragen enthält – nämlich die nach dem onto-theologischen Charakter der Metaphysik auf der einen und dem spezifisch Religiösen auf der anderen Seite –, so ist doch mit Biser daran festzuhalten, daß es Nietzsche nicht um die „Gotteswirklichkeit“, sondern um den „Gottesgedanken“ geht, das heißt um den Horizont, innerhalb dessen Gott gedacht wurde und der als absoluter Sinnzusammenhang die Philosophie bestimmt. Mit dieser primär philosophischen Interpretation trifft Biser in ausgezeichneter Weise die Versuche M. Heideggers, Nietzsche aus dem Wesen der Metaphysik zu begreifen, und es ist nur bedauerlich, daß er sich nicht ausführlicher mit dessen Thesen über Nietzsche auseinandergesetzt hat, so daß Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich werden. Biser stützt sich bei seiner Kritik an Heideggers Nietzsche-Deutung auf K. Löwith und bringt darüber hinaus nur Korrekturen zu einzelnen Textinterpretationen. Was fehlt, ist eine eingehende Konfrontierung beider Positionen, die sich vor allem an der philosophischen Problematik entzünden müßte. Diese würde zeigen, daß sich Biser der Intention nach gar nicht so weit von Heidegger entfernt, daß er aber in der Ausführung weit hinter ihm zurückbleibt. Der Vorwurf der „vorgedachten Systementscheidung“ (74) würde sich als Bisers eigener Mangel erweisen, wobei „Systementscheidung“ dann nichts anderes meint, als daß Heidegger den umfassenderen und weitertragenden Gesichtspunkt seiner Interpretation zugrunde legt, der auch noch die mühsamen und wenig einleuchtenden Versuche des dritten Kapitels<sup>1</sup> in Bisers Buch erhellen kann.

Es soll zunächst versucht werden, die These des Buches darzustellen. Hier und in den methodischen Anweisungen liegen unzweifelhaft die großen Vorzüge des Buches<sup>2</sup>. Bei der Darstellung der über Nietzsche hinausgehenden Bedeutungsaspekte wird eine Gegenüberstellung von Biser und Heidegger möglich; denn hier bieten sich Analogien und Unterschiede von selber an.

Gegenüber einer „rein zeitkritisch angelegte(n) Ausdeutung“ (13) des Wortes „Gott ist tot“, die darin „die Signatur der herrschenden Epoche“ (11) sieht, will sich Biser auf eine „deutende Freilegung und freilegende Ausleuchtung der Gründe“ (13) beschränken, die „dem

<sup>1</sup> Biser legt seiner Interpretation eine Dreiteilung zugrunde, die I. *Elemente des Verständnisses* zusammenstellt, II. den *Aufriß der Auslegung* liefert und III. *Aspekte der Bedeutung* zu erfassen sucht.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die ausführliche Besprechung des Buches in: Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. XVIII, H. 6, (1965) 331–337 v. G. Kahl-Furthmann und M. Theunissen, Zur Hermeneutik des existentiellen Religionsdenkens (E. Biser, G.-G. Grau) Ph. Rdsch. 13. Jg., H. 3/4 (1966) 264–287.

tatsächlichen Funktions- und Stellenwert der These im Denken Nietzsches gerecht wird“ (13). Die irreführenden Interpretationen, die darin – trotz aller Verschiedenheit – übereinkommen, daß sie sich „nicht auf den Umkreis von Nietzsches denkerischen Intentionen“ (11) beschränken, verfallen dem Fehler, daß sie den Sinn des Wortes „zum Inbegriff der geistig-religiösen Situation unserer Zeit“ (14) aufwerten. Das aber steht in Widerspruch zu Nietzsches „Indifferenz gegenüber der religiösen Wirklichkeit“ (107), die Biser festzustellen glaubt. Wie Nietzsche sich „nicht direkt gegen die Existenz des höchsten Wesens richtet“, so ist auch sein „Gott ist tot“ „nicht . . . der elementare Ausdruck der Gottesleugnung“ (105). Jede Auslegung muß sich auf die „philosophische Ebene“ (74) beschränken und kann allenfalls den „theologischen Beitrag“ (287) „in Form einer Ausgrenzung“ und nicht „nach Art einer positiven Auskunft“ (289) erwarten.

Deshalb sucht Biser nachzuweisen, daß Nietzsches Intention auf eine „Destruktion des christlichen Bewußtseins“ (siehe Untertitel, 79 u. a.) zielt, das heißt auf „die in der Gottesidee zentrierte und von ihr umschriebene Denkweise idealistischer Prägung“ (79). Es geht Nietzsche nicht um die Existenz oder Wirklichkeit Gottes, sondern um den von der Gottesidee des denkbar Größten ausgegrenzten Denkbereich, um jene „Sinnstruktur, die sich gleichzeitig vom Selbstbegriff des denkenden Subjekts und von seinem in ständiger Selbstüberschreitung erfahrenen Grenzwert her aufbaut“ (111). Damit sind die beiden Ansatzstellen genannt, die nach Biser die Destruktion leiten: „Das Skandalon der Gottesidee“ (97 ff.) und „Das Skandalon des hypostasierten Ich“ (100 ff.).

Zum ersten ist es die in der Gottesidee kulminierende Denkstruktur und Wirklichkeitsverlagerung, die den Aufschwung des Denkens und Lebens ins Jenseits ihrer selbst verhindert. Aber nicht nur die Idee des Göttlich-Größten, sondern auch das „vom denkbar Größten umgriffene Ich“ und der „mit ihm gesetzte . . . Selbstwert“ (100) fordert Nietzsches Angriff heraus. Denn Nietzsche findet „im Selbstbegriff eine zweite, der limitierenden Funktion der Gottesidee korrespondierende Grenze“ (102) vor, die erst zusammen mit jener den Bereich der Destruktion vorzeichnet. Erst innerhalb dieses Zusammenhanges erscheint der Angriff gegen Gott als Zerstörung der Bewußtseinsphäre. In diesem Sinne ist für Nietzsche das Christentum „ein ideologisches Schema“, dem infolge seines Systemcharakters „nihilistisches Unwesen“ (112) zukommt.

Wenn Biser auch in dieser gegenständlichen Skizzierung der Ansatzstelle den Sinn „einer einheitlichen Tendenz“ (117) der Kritik Nietzsches gefunden zu haben glaubt, so macht er doch auf die Diskrepanz aufmerksam, die einen solchen gegenständlichen Aufriß von der Struktur eines „Aktionsprogramm(es)“ (117) scheidet. Gerade weil Nietzsche nicht einen bestimmten ausgegrenzten Bereich, sondern das jeden einzelnen Bereich umschließende Sinngefüge meint, dem nicht rein theoretisch-auslegend und nur nachvollziehend, sondern allein durch „einen Umbruch des Bewußtseins“ (64) begegnet werden kann, muß jede gegenständliche Fixierung auch sogleich wieder in Frage gestellt werden. Trotzdem glaubt er für den „Weg der Destruktion“ (119 ff.) eine durchgehende Tendenz in Nietzsches gesamtem Werk festzustellen, die sich einmal gegen die theoretische Wahrheitsvorstellung, dann aber auch gegen die praktische Moral richtet.

Das erste Angriffsziel trifft Nietzsche mit dem Ausspruch: „jener Christenglaube, der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist“ (zit. 131, s. a. Anm. 2). Hier macht Biser auf einen Grundirrtum Nietzsches aufmerksam: jener Ausspruch trifft zwar die idealistische Position der Wahrheit in voller Schärfe, geht aber am christlichen Wahrheitsverständnis vorbei. Denn für dieses gilt der Satz Fr. Rosenzweigs: „Die Wahrheit ist nicht Gott. Gott ist die Wahrheit.“<sup>3</sup> Wenn darum Nietzsche die christliche Position zu treffen glaubte, erlag er dem folgenschweren Irrtum, die idealistische Wahrheitsauffassung mit der christlichen zu identifizieren. Seine Argumente zielen auf den Idealismus, nicht aber auf das Christentum. Denn für dieses bleibt die Bezogenheit aller Wahrheit auf Gott, also letztlich ihre Offenheit und Unendlichkeit bestimmend. Wenn darum Nietzsche die Bezogenheit der Wahrheit auf eine ihr selbst nicht mehr erklärbare Tatsächlichkeit fordert,

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg 1954, III, 161 f.

steht er damit in der Nachbarschaft Rosenzweigs, für den diese die Wahrheit „rechtfertigende Tatsache“ die „Wirklichkeit Gottes“ (132) ist. Auch für die Destruktion der Moral gilt, daß Nietzsches Angriff die theologisch-scholastische Begründung der Moral nicht trifft, insofern er bewußt an der Wesensfrage vorbeigt und nur nach dem „genealogisch gemeinten ‚Wohler‘“ (158) und „dem teleologisch verstandenen ‚Wozu‘“ (159) fragt. Schon die Auslegung des moralischen Gesetzes als Wert macht das deutlich; mehr aber noch das Außerachtlassen des umgreifenden Sinngefüges, wodurch Nietzsche den Wert nicht im Sein, sondern im „Wert des Wertes“ (159) gründen läßt, also auch hier wiederum nach dem perspektivisch verstandenen „wert wozu?“ fragt. So manövriert er mit „konstruierter Konsequenz“ (158) die Moral in einen Auflösungsprozeß hinein, der sie dem Nihilismus überantwortet.

Bei der „Zertrümmerung der Ideale“ (175 ff.) kommt die „*unaufhebbare Doppelsinnigkeit des Ziels* vor Augen, dem das destruktive Unternehmen entgegenstrebt.“ (185) Insofern sich in den Idealen die Vereinigung der beiden Angriffsziele „Wert“ und „Wahrheit“ verbirgt, stellen sie das „letzte Hindernis“ vor dem Überschritt in „die *Dimension jenseits der begrenzenden Bilderwand*“ (184) dar. Die Destruktion macht deutlich, daß im Ideal der wünschende Mensch das Maß seines Denkens und Handelns ins Jenseits, das heißt für Nietzsche ins Nichts, verlegt. Als „Sehend gewordenes und zugleich ins Bild erhobenes Nichts“ (182) schlägt die ideale Struktur in ihr Gegenteil um, insofern die Ideale zu „Fenstern“ werden, aus denen das Transzendente den Menschen anschaut und dessen Denken und Werten seinem absoluten Richterspruch unterwirft. Darin sieht Nietzsche den „*Inbegriff menschlicher Selbstentfremdung*“ (183), denn wo das Dasein „unter den Augen eines Zeugen lebt“ (183), verliert es seine „Unmittelbarkeit und Unschuld“ (183). Darum müssen „die Ideale als die letzten Grenzmarken des ‚christlichen Bewußtseins‘ fallen“ (183), um die „*totale Entschränkung des endlichen Daseins*“ (183) zu ermöglichen. Da aber hier nur in negativen Kategorien von dem Neuen, das Nietzsche zu erreichen hoffte, gesprochen werden kann, bleibt dieses immer noch dem verhaftet, dem es sich entwinden will. Es trägt die Züge seines Absprungsgebietes und kann nur in dem Maße dem „Jenseits von Gott“ sich öffnen, „wie sich der Fragende von dem aufgeworfenen Problem selbst befragen läßt“ (184), das heißt konkret: der Fragende muß sich dem Nichts überlassen in der Hoffnung, „in diesem Nichts ‚das All zu finden‘“ (185). In Analogie zu der von K. Löwith<sup>4</sup> entworfenen „Drei-Stadien-Lehre“ entwickelt Biser „drei mögliche Stellungnahmen“ zum Nihilismus, die das Problem der Moral in ihrer Entwicklung und Überwindung kennzeichnen: die „*beteronome*“, die „*immoralistisch-autonome*“ und die „*einzig adäquate*, die, statt das Nichts nur als Spielraum zu autonomer Selbstverwirklichung zu nutzen, gerade ihm das ‚Gesetz‘ des Handelns entnimmt“ (172). Hier flüchtet der Einzelne nicht mehr vor dem Nichts in die Heteronomie der Normen und Ideale; hier will er auch nicht sein eigenes Wertreich aufbauen, sondern läßt das Nichts als Maß seines Handelns zu und gelangt damit zum „*vollkommenen* Nihilismus“ (174), der allerdings bei Nietzsche nur in der Bilderwelt und Gestalt des Zarathustra aufscheint und nur „im Sinne von *Grenzerfahrungen*“ (174) zum Reden zu bringen ist. So sehr allerdings in Zarathustra die Möglichkeit eines „Jenseits von Gott und Nichts“ Gestalt gewinnt, bleibt wegen ihrer Unübersetzbarkeit in ontologische Kategorien und der Kommunikationslosigkeit ihrer Erfahrung immer noch zweifelhaft, ob Nietzsche „wirklich Einblick ins Herzgeheimnis der Dinge gewann oder aber einer blendenden Sinnestäuschung zum Opfer fiel“ (243).

Um im letzten die Frage zu beantworten, inwieweit Nietzsche den Nihilismus (den eigenen und den der Geschichte) wirklich überwunden hat, ist nach Biser ein neuer Anlauf notwendig. Es genügt nicht die erklärend-nachvollziehende Interpretation, die den Gang der Destruktion nur nachzeichnet. Vielmehr ist Nietzsches Selbstzeugnis als Ausgang für die Frage nach seinem Selbstverständnis zu nehmen, d. h. die Interpretation muß sich die Maße des Verstehens von Nietzsche vorgeben lassen und darf sich nicht einem außerhalb seiner Intentionen liegenden Maßstab verschreiben. Dieses Selbstzeugnis spricht aber eindeutig von der „Dimension der Höhe“ (249 ff.) und Ferne, in der sich Nietzsche zu bewegen glaubt und durch die er sich auf einem Standort weiß, der jenseits der Gegenwart liegt.

<sup>4</sup> K. Löwith, Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 2. Aufl. 1965, Stuttgart.

Biser glaubt, Nietzsche in die „Reihe der Weisheitsdenker“ einreihen zu können und damit seinem Selbstverständnis am ehesten gerecht zu werden; denn bei allem Unterschied – zu Basilius, Augustinus, Pseudo-Dionysos, Bonaventura etwa, für die Weisheit gleichbedeutend ist mit Seins- oder Gottesschau als Zusammenschau der Teilaspekte des Wißbaren – bleibt doch die Gemeinsamkeit des Weisheitsdenkens als „charismatischer“ Gabe, wie etwa im biblischen, altorientalischen, aber auch romantischen Denken.

Auch wenn Solowjew Nietzsche als „seine schwerste Herausforderung“ (265) versteht und ihn als „negatives Medium für seine eschatologischen Prognosen heranzieht“ (266, Anm. 81), zeigt eine solche integrierende Interpretation, daß es einen „Kommunikationsgrund“ gibt, von dem aus Nietzsche auf seine „letzten Intentionen“ (266) hin angesprochen werden kann. Diese gliedern sich in die beiden Teilaspekte des „*ontologischen und theologischen Fundamentalproblems*“ (266) auf<sup>5</sup>. Der ontologische Aspekt erscheint als Frage nach „Nietzsches Stellung zur Seinsfrage“ (267 ff.), und zwar einmal als „Beziehung der Seinsfrage auf die *Geschichte*“ (274) und dann als „*Rückwendung vom Sein zum Denken*“ (274). Hinter diesen beiden Möglichkeiten der „Seinsüberschreitung“ verbirgt sich nach Biser Nietzsches ontologische Position.

Nietzsche hat zwar die Geschichte nicht eigens zum Thema seines Philosophierens gemacht<sup>6</sup>, und doch denkt er geschichtlich. Er denkt nicht *über* die Geschichte, und doch denkt er in hohem Maße aus dem Wesen der Geschichte der Philosophie. Er weiß um seinen Ort in dieser Geschichte und um seine Bedeutung für sie. Biser glaubt, aus diesem Wissen Nietzsches heraus einen ersten Überblick über „Nietzsches Stellung zur Seinsfrage“ zu gewinnen. Nicht die objektive, in der Geschichte sich gleichbleibende und gleichdarbietende Wahrheit, sondern das sich geschichtlich aufbauende und zerstörende Leben kennzeichnet seine geschichtliche Konzeption. Geschichte muß zusammen mit dem Grundcharakter des Lebens, dem Willen zur Macht, gesehen werden und kann dann als „das zur objektiven Geschichtswirklichkeit gewordene ‚Streben nach Weisheit‘“ (268) verstanden werden. Nur unter dem Grundzug des Willens zur Macht klärt sich Nietzsches Wissen um seine philosophie-*geschichtliche* Bedeutung.

Damit stellt Biser eine Aufgabe, die M. Heidegger grundlegend durchdacht hat. Dessen immer wiederholte Forderung<sup>7</sup>, Nietzsche aus dem Wesen der Metaphysik zu erläutern, bekundet gerade den Willen, ihn philosophisch, d. h. aus dem Wesen der Geschichte der Philosophie zu interpretieren. Nietzsche gehört nach Heidegger in die Geschichte, die als Metaphysik die abendländische Philosophie bestimmt hat. Die Metaphysik versteht er als „Wahrheit über das Seiende im Ganzen“. Durch sie wird die Stellung des Menschen innerhalb des Seienden schon vor allem bewußten und gewollten Handeln entschieden. Die je verschiedene Wahrheit innerhalb der metaphysischen Grundstellung bekundet sich im Denken der großen Philosophen, die die Wahrheit des Seienden zur Sprache bringen. Zu diesen rechnet Heidegger auch Nietzsche und fordert deswegen: „die Philosophie des Willens zur Macht als Metaphysik erst zu nehmen und die Lehren vom Nihilismus, vom Übermenschen und vor allem die Lehre von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* als *notwendige* Wesensbestandstücke *metaphysisch* zu begreifen, d. h. aber aus der Geschichte und dem Wesen der abendländischen Metaphysik zu denken“ (Ni II, 126). Damit hat Heidegger das Vorhaben Bisers schon vor Jahren (1940) als notwendige Aufgabe jeder Nietzsche-Interpretation klar formuliert und durchgeführt. Biser bleibt mit seinen Aussagen über die philosophiegeschichtliche Position Nietzsches hinter den Ausführungen Heideggers zurück. Das, was er an Heidegger als „vorgefaßte Systementscheidung“ (74) kritisiert, ist nichts anderes als der Versuch, die Grundtite des Nietzscheschen Denkens aus dem Wesen der Metaphysik zu begreifen.

Von „Systementscheidung“ zu sprechen, ist deswegen unglücklich, weil erstens das, was

<sup>5</sup> Hier soll nur die ontologische Problematik berücksichtigt werden. Die theologischen Ausführungen Bisers gründen in dem „Ergebnis“ der philosophischen Analysen, müssen aber in ihrem Eigenwert einer theologischen Diskussion überlassen bleiben.

<sup>6</sup> Abgesehen von dem Frühwerk „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ aus dem Jahre 1874, auf das sich Heidegger bei der Entwicklung seiner eigenen Geschichtsdeutung in „Sein und Zeit“ ausdrücklich bezieht, sh. dt. 396 f., vgl. Ni II, 112.

<sup>7</sup> Ni II 126; VuA 122; Hw 215; Was heißt denken? Tübingen 1954, 30 ff. und 68 ff.

hier als „System“ bezeichnet wird, nur in der strengen Auseinandersetzung mit Nietzsche gewonnen ist, also aus dessen eigenem, „metaphysischen“ Denken entwickelt wurde; zweitens aber darum, weil hier „System“ niemals ein logisch aufgebautes, in sich abgeschlossenes und lückenloses Denkgefüge bedeuten kann – und nur so wäre der Vorwurf der Nachweis einer fehlerhaften Interpretation<sup>8</sup> –, da gerade Heideggers Geschichtsdenken stets auch das Gegenwärtige jeder Wahrheit des Seienden, d. h. dessen Unwahrheit, zu erreichen sucht und so im strengen Sinne „offen“ bleibt<sup>9</sup>.

Der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen sind nur aus den Grundentscheidungen der Metaphysik zu verstehen: „Der Name ‚Wille zur Macht‘ sagt, *was* das Seiende seinem ‚Wesen‘ (Verfassung) nach ist. Der Name ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ sagt, *wie* das Seiende solchen Wesens im Ganzen sein muß“ (Ni II, 38). Beides sind nicht willkürliche Einfälle eines verstiegenen Machtwillens, die psychologisch oder fatalistisch gedeutet werden, sondern Aussagen über das Seiende im Ganzen, die Nietzsche so denken mußte, weil die Wahrheit des Seienden sich als Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen entworfen hat. Nur weil Nietzsche aus dem so gedachten Wesen der Wahrheit des Seienden (der Metaphysik) denkt, ist sein Denken geschichtlich, und erst aus der Geschichte des Wesens der Wahrheit bestimmt sich seine eigene Position.

Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß Nietzsche das Ende der Metaphysik einleitet. „Ende der Metaphysik“ bedeutet „Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden ‚Ideale‘ . . . Es ist der *Beginn* eines Ernstmachens mit jenem ‚Ereignis‘: „Gott ist tot“ (Ni II, 34). Wie schon in den Holzwegen (199 ff.) versteht Heidegger dieses Wort auch hier als Verfall des Übersinnlichen, das seine bestimmende Macht über das Seiende eingebüßt hat. Diese *philosophische* Interpretation stimmt darin mit Biser überein, daß sie keineswegs die religiös-theologische Krisensituation der Gegenwart unmittelbar meint (wie Biser auch zugesteht), sondern eine philosophische Grundentscheidung anspricht, die das Verhältnis des Menschen zum Seienden betrifft. Sie unterscheidet sich aber durch die Art, in der dieses Verhältnis gesehen wird: Eugen Biser meint die Sphäre des christlichen Bewußtseins, die sich zwischen denkendem Subjekt und Gottesidee auf tut; den Sinnzusammenhang, innerhalb dessen der Mensch Gott denkt: „*das in der Gottesidee verankerte und von ihr im Sinn- und Seinszusammenhang gehaltene Reich wahrer Denkehalte und unumstößlicher Gewissensnormen*“ (112).

In der Sprache Heideggers wäre das das von der Idee Gottes geprägte Verhalten des Menschen zu Seiendem oder die Wahrheit über das Seiende im Ganzen, das vom Übersinnlichen

<sup>8</sup> Hierin schließt sich Biser der Kritik K. Löwiths an. Vgl. a. a. O. 222 ff.;

Die Kritik K. Löwiths an Heidegger setzt stets (auch in seinem neueren Buch: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen 1967, u. a. 18 Anm. und 50 ff.) beim Begriff des Daseins (Menschen) in *Sein und Zeit* an und sucht nachzuweisen, daß dieser Daseinsbegriff in der Philosophie der Neuzeit, die von Descartes über Kant, Fichte und Hegel bis zu Jaspers, Sartre und Heidegger reicht, den von Natur und Welt isolierten Menschen bezeichne. Ohne darauf zu achten, daß gerade in der Weise, wie Heidegger das Dasein als Anwesenheit des Seins versteht, der Mensch in diesem selber ruht, insistiert Löwith auf einer Interpretation, die von Heidegger schon mehrfach widerrufen ist und die auch in seinen späteren Schriften keinen Anhalt mehr hat, da dort das Sein alleine thematisch wird. Löwiths Natur- oder Weltbegriff ist bewußt geschichtslos konzipiert. Er glaubt an das „Urgesetz alles *lebendigen* Seins“ und will „Den exzentrisch gewordenen Menschen in den ewigen ‚Grundtext‘ der Natur ‚zurück . . . übersetzen“ (a. a. O. 223, a. 126, 192). Mit diesem Naturbegriff glaubt Löwith Nietzsche sachgerecht zu interpretieren. Es wäre aber zu zeigen, daß auch die Reduktion der klassischen Dreiheit von Gott-Welt-Mensch auf die Zweiheit von Welt/Natur-Mensch ein „System“ ist, das an Nietzsches Denken herangetragen wird. Vgl. die Kritik von H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1964. 472 ff.

<sup>9</sup> Vgl. v. Verf. *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Meisenheim/Glan 1965. v. a. Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-Wahrheit. 141 ff., dt. die Belegstellen bei Heidegger.

seine Normierung erfährt. Diese ist nach Heidegger aber nur eine bestimmte Wahrheitskonstellation, die nicht vom Menschen bestimmt und nicht von der Idee Gottes entworfen ist, sondern im Sein selber ruht. Auch das denkende Subjekt und der normierende Gottesgedanke sind Seiende, die ihre Wahrheit von der Offenbarkeit des Seins erfahren. Der Unterschied zwischen beiden Ansatzstellen ist also der, daß für Biser jene Bewußtseinsphäre etwas Letztes ist, das nicht ursprünglicher erfahren, sondern nur noch überstiegen werden kann, daß sie für Heidegger aber nur eine Weise darstellt, in der das Sein sich in seine Wahrheit entworfen hat und daher vom Sein her auch grundsätzlicher verstanden werden kann. Wenn beide darin übereinstimmen, daß jenes Verhältnis einen zu engen Spielraum für das Denken darstellt, dann sieht Biser nur im Überstieg über den „Seinsbegriff“, Heidegger jedoch in der Erfahrung der Vordergründigkeit des Seienden im Ganzen die Gewähr eines offenen oder freieren Denkens. Vom Sein her wird sich die Wahrheit des Seienden im Ganzen als eine bestimmte Verstellung des Seins zu verstehen geben, innerhalb derer die Metaphysik und mit ihr auch Nietzsche verbleiben mußten. Denn Nietzsche gehört als Vollender der Metaphysik in deren Geschichte.

Wenn man mit Heidegger das „Ende der Metaphysik“ als „den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind“ (Ni II, 201), versteht, dann gehört in diese Geschichte auch noch ihre Umkehrung als der Versuch, das bisher Geltende „auf den Kopf zu stellen“. Diese vollzieht Nietzsche willentlich und bewußt, indem er sein Denken als „Anti-Platonismus“ versteht; denn „Metaphysik, Idealismus, Platonismus bedeuten im Wesen dasselbe“ (Ni II, 220). Eugen Biser beschränkt sich nicht darauf, Nietzsches „Anti-Platonismus“ darzustellen, sondern differenziert diese Haltung als Hinwendung sowohl zum vorsokratischen als auch zum vorscholastischen und präkartesianischen (269 ff.) Denken. Damit gibt er wertvolle Hinweise für die weitverzweigte Abhängigkeit Nietzsches von der Geschichte. Zumal das Wort „Gott ist tot“ greift „bewußt oder unbewußt“ (270) in die seit Descartes nicht mehr verstummende Diskussion um den Anselmschen Gottesbeweis ein und sucht dieser Diskussion durch den Rückgriff auf einen voranselmischen Standpunkt den Boden zu entziehen. Ein Vergleich mit dem „überragenden Denker der Vorscholastik“ (271), Johannes Scotus Eriugena, zeigt, daß das Medium dieser Auseinandersetzung tatsächlich die Weisheit ist, innerhalb derer es beiden um das Nichts geht. Für Eriugena ist das Nichts „das ‚Überseiende‘ des alle kategorialen Bereiche und Namen transzendierenden Gottes“, für Nietzsche die „mit dem ‚Tod Gottes‘ freigegebene Bahn zu uneingeschränkter Weltinnigkeit“ (273 f.). Trotz dieser Unterschiede in der Intention bleibt die gemeinsame Suche nach Auskunft über die Welt und den Menschen „*nicht im Horizont der Seinsidee*“ (273), sondern in dem diese Idee negierenden Nichts. Insofern auch schon die Seinsidee die kategorialen Bestimmungen negiert, glaubt Biser, das Nichts „die Negation dieser Negation“ (273) nennen zu können, die „erst wirklich – und ohne dazu von außen her determiniert zu sein – zum ‚Sein des Seienden‘ führt“ (273). Biser kommt es darauf an, zu zeigen, daß Nietzsche durch diese die Seinsidee überschreitende Offenheit zum Nichts frei zu werden sucht für ein Denken, das als Weisheitsstreben sich der Problematik von Zeit und Geschichte öffnet. Wenn es auch zuviel gesagt ist, daß Nietzsche hierdurch zu den Geschichtsphilosophen gerechnet werden kann – Biser deutet es an, wenn er nur vom „Epiphänomen“, dem „Historismus“ (274) bei Nietzsche spricht –, so bleibt doch, daß Nietzsche den Rahmen der bisherigen Geschichte zu transzendieren sucht und ihm dadurch eine besondere Stellung im Ganzen der bisherigen Philosophiegeschichte zukommt. Indirekt bereitet er so über Hegel hinaus ein eigentliches Geschichtsdenken vor, das dann „die Fortführung seiner Ansätze im Seinsdenken Heideggers“ (273 und f.) erfährt.

Wenn Biser hier an ausgezeichneter Stelle auf Heidegger verweist, dann ist es verwunderlich, daß er es bei diesem bloßen Hinweis bewenden läßt und nicht ausführlicher auf dessen Geschichtskonzeption eingeht. Das verwundert um so mehr, als die leitende Frage, ob Nietzsche den Nihilismus wirklich überwunden hat, von niemandem so ausführlich gestellt und beantwortet ist wie von Heidegger. In seinem Vortrag „Gott ist tot“ (Hw. 193 ff., dt. bes. 206 ff.) unterscheidet Heidegger verschiedene Formen des Nihilismus: der *unvollständige* Nihilismus ist derjenige, der die bisherigen Werte zwar absetzt, aber an ihre Stelle neue setzt und so die Stelle selber unangetastet läßt. Der *vollständige* Nihilismus beseitigt demgegenüber auch noch die Stelle, indem er das ganze Bezugssystem auf den Kopf stellt. Diese Formen

unterscheidet Nietzsche selber, wobei er glaubt, durch den vollständigen Nihilismus diesen wirklich überwinden zu können, da das neue Prinzip der Wertsetzung, der Wille zur Macht, zu einer ausdrücklichen Bejahung des Seienden auffordert. Nach Nietzsche bedeutet Nihilismus dann, daß es überall und in jeder Hinsicht mit dem Seienden *nichts* ist: das Seiende im Ganzen ist nichts wert. Im Gegensatz dazu spricht die Überwindung dem Seienden diesen Wert ausdrücklich zu. Aber gleich, ob man dem Seienden Wert zu- oder abspricht, immer betrachtet man es unter einem Gesichtspunkt, durch den der Mensch sich anmaßt, das Seiende bemessen zu können. Darum findet Heidegger zuvor schon, in einem anderen, wesentlicheren Sinne dort den Nihilismus vor, wo das Seiende unter solchen Gesichtspunkten betrachtet und bemessen wird. Die Überwindung des Nihilismus ist, solange sie noch unter dem Prinzip des Wertdenkens vollzogen werden soll, allenfalls seine Vollendung, die ausdrücklich das Eigentliche des Nihilismus in sein Äußeres trägt und so seine Wesensmöglichkeiten erschöpft. Um aber diese vermeintliche Überwindung als bloße Vollendung erfahren zu können, bedarf es der Einsicht in das Denken, das sich vom Sein leiten läßt. Denn Heidegger erfährt den Nihilismus nicht als eine Haltung dem Seienden gegenüber – sei es bejahend oder verneinend –, sondern als das Verhältnis, in dem das Seiende im Sein ruht. Im Wertdenken ist dieses Verhältnis verdeckt. Es ist wohl da, aber erscheint nicht als ein solches. Es hat sich im Wertdenken seiner Erscheinungsmöglichkeiten beraubt, so daß der Eindruck entsteht, so etwas wie das Sein gebe es nicht. Nihilismus ist nach Heidegger die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist: „dann besteht das Wesen des Nihilismus darin, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Das Sein selbst ist das Sein in seiner *Wahrheit*, welche Wahrheit zum Sein gehört“ (Hw 245).

Der zweite Teil dieses Zitates deutet voraus auf die wenige Jahre später (1944/46) erarbeitete Abhandlung „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“ (Ni II 335 ff.), in der die Problematik um „Sein“ und „Nichts“, „Metaphysik“ und „Geschichte“ nach wesentlichen Gesichtspunkten weiterentwickelt wird<sup>10</sup>.

Die leitende Frage dieser Abhandlung ist die gleiche, die sich Eugen Biser gestellt hat: „Ist in der Metaphysik Nietzsches, die zum ersten Mal den Nihilismus als solchen erfährt und denkt, der Nihilismus überwunden oder nicht?“ (Ni II, 336, v. Heid. gesp.). Die Antwort lautet: „Nein“, denn Nietzsche kommt nicht dazu, den Nihilismus in seinem Wesen zu erkennen. Das aber ist notwendig, um den Nihilismus zu überwinden. Zugleich zeigt aber Heidegger, daß das „Überwinden-Wollen“ überhaupt schon eine unzulässige Art ist, dem Nihilismus zu begegnen. Durch den Willen, den Nihilismus zu überwinden, hat sich Nietzsche nur um so mehr in dessen Wesen verstrickt. Möglich ist allein eine wesensgerechte Erfahrung des Nihilismus, und zwar durch die Erkenntnis, daß dieser die *Geschichte* ist, die sich als Wahrheit des *Seins* vollzieht. Sofern also hier die Geschichte ins Spiel kommt, kann es nur die Geschichte des Seins sein, d. h. die „seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“ ist allein in der Lage, seinem Wesen zu entsprechen. Nun glaubt zwar auch Biser, daß durch die Offenheit Nietzsches für die Problematik von Zeit und Geschichte eine gewandelte Haltung dem Nihilismus gegenüber möglich werde und bei Nietzsche selbst zu erkennen sei. Aber diese Offenheit erwartet er vom Transzendieren der bisherigen Geschichte und ihrer Seinsidee, d. h. vom Überschritt über alles bisherige Denken und Geschehen auf ein „Über-Seiendes“ oder „Jenseits“, wobei noch unklar ist, was dieses „Über“ oder „Jenseits“ erschließt. Einen solchen

<sup>10</sup> Die dort vorgetragenen Gedanken können wohl als die bisher gültigsten und nach Sachlichkeit und sprachlicher Formulierung prägnantesten des ganzen Heideggerschen Denkens angesehen werden. Kritik und Interpretation haben bislang nicht in entsprechendem Maße auf die Weiterentwicklung seiner Thesen in diesem Aufsatz geachtet. Dabei ist diese die konsequente und bewußte Einkehr in das, was schon in „Sein und Zeit“ sein Denken leitete, was auch bei der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie (zumal mit Aristoteles und Nietzsche) die geheime Triebfeder der „Destruktion“ gewesen ist und was sich nach der „Kehre“ (im Sinne von Einkehr, nicht Umkehr) als das eigentlich zu Denkende kundtut. Es kann hier nicht auf die mühsamen Gedanken im einzelnen eingegangen werden. Dazu sei auf mein Buch (a. a. O. 164 ff. u. 186 ff.) verwiesen, wo das „Wesen der Wahrheit des Seins“ im Zusammenhang mit Zeit und Geschichte dargestellt worden ist.

Überschritt aber kennt Heidegger nicht. Er will nicht einen Bereich oder ein „Etwas“ jenseits des Seienden, sondern die Wahrheit des Seienden als die Unwahrheit des Seins erfahren, und das ist grundsätzlich verschieden von jenem Transzendieren. Hiermit engt sich der Vergleich zwischen beiden Interpretationen zu der Frage nach dem Unterschied zwischen „Sein“, „Wahrheit des Seienden“ und „Geschichte der Unwahrheit des Seins“ bei Heidegger und „Seinsidee“, „Über-Seiendem“ und „Seinsüberschreitung“ bei Biser ein. Diese Frage läßt sich bei der zweiten Möglichkeit der Seinsüberschreitung, wie sie Biser darlegt, beantworten.

Biser findet diese in der „*Rückwendung vom Sein zum Denken*“, die sich „auf die *Weisheit* als den vereinbarenden Inbegriff von beidem bezieht“ (274). Damit ist Nietzsche ganz der seit Descartes leitenden Frage nach der Seinsicherung durch das denkende Subjekt verpflichtet. Nicht mehr das, was ist, der Seinsbegriff, sondern die Denkform, in der das Seiende erscheint, steht im Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Gegenüber der idealistischen Wesensschau sucht Nietzsche den Prozeß des Werdens und der Entfaltung zu deuten, und zwar so, daß das Deuten die Geschichte in Form eines „*antizipierenden Sinnentwurf(s)*“ (278) mitumgreift. Demgegenüber muß jeder Seinsbegriff, zumal wenn er zusammen mit der theologischen Komponente des *summum esse* erscheint, eine „Erstarrung“ und „Verengung“ des Denkens darstellen, die nur im Willen zur Seinsüberschreitung aufzuheben ist.

Im Bild vom Menschen der Zukunft (§ 995 Nachlaß u. Zar.), das nicht die Steigerung der bisherigen Möglichkeiten des Menschen, sondern das *über* den bisherigen Menschen hinausliegende und von der Zukunft zu erwartende „Unverrechenbar-Andere“ umschreibt, wird diese Möglichkeit ins anthropologische Bild verwandelt. Wie der Übermensch nicht um seiner selbst willen als Exemplar einer höheren Gattung Mensch entworfen ist, sondern nur die Dimension des Zwischen vom letzten Menschen und Übermenschen ausmißt, so ist auch die „zwischen Sein und Über-Seienden statuierte Differenz als das eigentliche Erträgnis von Nietzsches Seinskritik“ (282) zu verstehen. Sie ist am besten durch den Titel des „*Möglichen*“ zu umschreiben, der inhaltlich das hinter allem „Wesen“ und hinter dem „idealen Entwurf“ Unzugängliche zu erreichen sucht. Hier sieht Biser Parallelen zu Kierkegaard, Heidegger, Bloch und zur modernen Literatur. Wie sich aber bei diesen – nach Biser – der ursprüngliche Ansatz in seiner Offenheit nicht durchhält, sondern durch spätere „utopische Paradoxien“, durch die „Kehre“ oder durch allgemeines Stillschweigen negiert wird, so zeigt sich auch bei Nietzsche eine gewisse „Ratlosigkeit“ im vergeblichen Versuch, dieses Mögliche positiv zu benennen (284). Nietzsche weiß zwar um die Dimension jenseits des Seinsbegriffs und sucht sie in einem kühnen Wagnis zu erreichen, aber es ist ihm verwehrt, sie auch nur annähernd zur Sprache zu bringen oder sie denkend zu bewältigen. Darum erscheint letztlich dieses „Jenseits“ im Bilde der Mittagsstunde, in der den vom Schlaf überwundenen Zarathustra das „Ja und Amen“ der vollkommenen Welt nur im „verlöschenden Denken“ überfällt (285).

Wenn aber gefragt wird, was das „Über-Seiende“ letztlich sei, dann lassen sich von Nietzsche her nur die aus diesem Bilde geschöpften Paradoxien nennen: „das im Augenblick des Vergessens eben noch Erinnernte; im Zerbrechen des Herzens erst voll Gewonnene; im Entteilen der Zeit für immer Eingeholte“ (286). Was dem wachen Bewußtsein Nietzsches unzugänglich bleibt, schließt sich im Jenseits von Selbst und Zeit zum Bilde der Vollkommenheit. Das aber ist dem begründenwollenden Denken unerreichbar und der „Sonne des Seins“ für immer verschlossen. Es kann nur aus sich selber leuchten und schenkt sich aus eigener Kraft dem Denken. Darum bleibt das „Über-Seiende“ stets „eine Frage der Glaubwürdigkeit“ und im letzten Sinne „un- gewiß“ (279).

Um diese knappen Andeutungen im Hinblick auf das, was das „Über-Seiende“ ist, zu verstehen, bleiben, wie mir scheint, nur zwei Möglichkeiten: die nicht mehr denkend zu bewältigende Erfahrung eines mystisch Letzten, das dem je einzelnen in individueller Selbsterfahrung allein zugänglich ist und „darum aber ein seinem Wesen nach unmitteilbares, einsames und vereinsamendes Glück“ (232) darstellt; oder die Berufung auf einen in der Offenbarung zugesprochenen „neuen Gott“ (292), der die „Morgendämmerung eines neuen Gottestages“ (293) einleitet. Die zweite Möglichkeit ist wohl die von Biser gemeinte, die zwar so bei Nietzsche nicht als „Konsequenz“ erscheint, die aber „nach dem Durchgang durch die destruktive Phase seines Denkens nicht mehr grundsätzlich“ (293) ausgeschlossen wird. Es ist nicht zu leugnen,

daß es bei Nietzsches Nachlaßnotizen gibt, die eine solche Möglichkeit zumindest offenlassen<sup>11</sup>, aber ebenso deutlich ist, daß in dieser Frage nun Biser seinerseits – trotz aller vorsichtigen und zurückhaltenden Aussagen – weit über Nietzsche hinausgeht und dadurch Fragen formuliert, die die Theologie angehen und nur von der Theologie diskutiert werden können. Aber auch im Hinblick auf die ontologische Problematik ist Heideggers Versuch, das Sein zu denken, gegenüber Bisers Seinsüberschreitung und Begriff des „Über-Seienden“ das weitaus Vorläufigere und Näherliegende. Wenn Biser meint, daß die „Sonne des Seins . . . aus dem Gesichtskreis des Denkens verschwinden“ muß, um „den unvergleichlich ferneren und darum auch schwächeren Glanz des Über-Seienden“ (286) zu gewahren, dann zeigt das doch, daß es ihm um ein Letztes und weit über alles Seiende Hinausliegendes geht, das nur in großer Ferne ersichtlich wird. So sehr aber bezweifelt werden kann, ob es dem Denken jemals gelingt, den Seinsbegriff so zu eliminieren, daß der Blick in ein Jenseits – das doch auch *ist* – frei wird, so sehr muß daran festgehalten werden, daß der Begriff des „Über-Seienden“ sich nur am Seienden und dessen Sein orientieren kann, d. h., daß er eng mit diesem zusammenhängt und zumindest im Sinne einer formalen Denkbarkeit im Sein wurzelt. Alles Transzendieren und „Über-etwas-hinaus-sein-Wollen“ bleibt im Grunde auf das verwiesen, das es übersteigen will, und das auch inhaltlich so lange, als nicht das Denken den Zuspruch der Offenbarung vernimmt und dadurch frei wird für den Glauben.

Hier liegt nun der entscheidende Unterschied zu Heidegger: „Sein“ versteht dieser nie als „etwas in weiter Ferne“, auch nicht als das vom Seinsbegriff isolierte Jenseits; es wird nicht im seligen Verlöschen des Bewußtseins als Vollendung der Welt erfahren oder durch Überschreiten jedes Seinshorizontes als Grenzwert erreicht. Vor allen Versuchen, das „Sein“ im Sinne eines „Etwas“ oder „(Über-)Seienden“ hypostasieren zu wollen, hat sich Heidegger durch die Anweisung, das „Sein“ sei das Naheliegendste und Nächste unseres alltäglichen Umgangs<sup>12</sup>, von vornherein gesichert. Darin liegt mitbeschlossen, daß das Sein das Seiende betrifft und sich in ihm und seiner Wahrheit kundtut. Um darum von der Wahrheit des Seienden für die Wahrheit des Seins freizuwerden, darf das Seiende nicht überschritten oder verlassen werden, sondern muß *anders* erfahren werden. Das Freiwerden zeigt sich bei Heidegger dadurch, daß er den metaphysischen Bereich des Seienden im Ganzen als Unverborgenheit erfährt.

In diesem gewandelten Wahrheitsverständnis liegt der entscheidende Unterschied zu allen letztlich doch noch metaphysischen Übersteigerungen und Negationen des Seienden. Denkt man das Seiende im Ganzen als Unverborgenheit, dann beläßt man es in dem, was es ist. Die Unverborgenheit wahrt das Seiende und läßt es so sein, wie es ist – auch in seinen zerstörerischen und gegenstrebigem Elementen, die gerade Nietzsche unter dem Namen des Dionysischen erfahren hat. Mit diesem Titel will Heidegger nichts anderes, als den Grund, auf dem alles Verhalten des täglichen Lebens – auch das des technischen, sozialen, ökonomischen und politischen – ruht, zur Sprache bringen. Wenn Heidegger diesen gemeinsamen Grund zu denken versucht, dann will er damit nicht die ideologischen und weltanschaulichen Unterschiede leugnen. Er weiß aber, daß es trotz der Unterschiede eine Dimension gibt, die eine verständige Sprache und ein offenes Denken ermöglicht. Das ist die Unverborgenheit, die als ursprünglich menschliches Geschehen Sprache, Denken und Geschichte ereignet oder die Sprache, Denken und Geschichte ist. Dem sicheren und umsichtigen Umgang innerhalb des Seienden bleibt die Unverborgenheit verborgen; sie muß verborgen bleiben, soll nicht alles Denken und Handeln unmöglich werden. Auch die Metaphysik konnte die Unverborgenheit nicht sehen, da sie innerhalb des Seienden nach dessen Wesen und Wahrheit suchte. Erst ein gewandeltes Denken kann sich auf die Unverborgenheit einlassen, insofern es erfahren hat, daß jeder Versuch, mit einer äußersten Anstrengung (Nietzsches Wille zur Macht) den Bereich des Seienden zu übersteigen und damit letztlich seine Endlichkeit zu leugnen, scheitern muß. Die Wandlung ist keine Leistung des Denkens, sondern die vom Sein ereignete Ein- und Umkehr

<sup>11</sup> Vgl. die zahlreich zitierten Aphorismen aus dem Nachlaß 292, v. a. das auch als Motto des ganzen Buches gewählte Zitat: „Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse.“ Nachlaß (Die Unschuld des Werdens II) § 949.

<sup>12</sup> Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1954<sup>2</sup>, 77.

in den Bereich, der als Unverborgenheit das Denken trägt. So vollzieht sich in Heideggers Denken von der Zirkelstruktur des Verstehens in ‚Sein und Zeit‘ bis zur Kehre ins Ereignis und Geheimnis der ‚Schritt zurück‘<sup>13</sup> vom metaphysischen Vorstellen ins Andenken des Seins, d. h. dessen, was als geschichtlich-zeitigendes und sprachlich-zudenkendes Ereignis das Sein selber ist: „Nur vom Zirkel aus, dem Ausdruck des metaphysischen Begründenwollens von Sein und Zeit, kann sich das Ereignis des Seins (wie es später heißt) in den Zirkel hineinereignen. Weil der Zirkel jedoch von seinem metaphysischen Selbstverständnis her dies sein ‚Vorurteil‘, eben schon getragen zu sein von seinem geheimnisvollen Grund, nicht sehen kann, solange es sich nicht kehrt, deshalb bleibt er – absolut genommen – ‚vordergründig‘. Hintergründig und d. h. ‚ursprünglicher‘ erfahren ist der Zirkel des Verstehens durch die Zurücknahme in das Ereignis.“<sup>14</sup>

Damit ist der Weg umschrieben, den Heideggers Denken zurückgelegt hat. Auf diesem Weg kennzeichnet die Beschäftigung mit Nietzsche eine wichtige Wegmarke, durch die sich die Aussichtslosigkeit allen metaphysischen Begründenwollens durch das Scheitern seiner letzten Möglichkeiten, der Umkehrung, erwies. Zugleich wuchs die Einsicht, daß die Metaphysik und ihre Umkehrung nicht die letzte Aussagemöglichkeit über das Seiende ist, daß sie nicht einmal die ursprünglichste ist, sondern selber nur eine Weise darstellt, wie der Mensch sich zu Seiendem verhalten kann. Wenn in Nietzsche die letzten Wesensmöglichkeiten der Metaphysik erschöpft sind, dann ist damit auch jeder Versuch, das Seiende zu transzendieren und den Seinsbegriff zu übersteigen, aussichtslos geworden. Statt dessen zeigt sich die Möglichkeit, das vom Seinsbegriff Umschlossene anders zu verstehen, d. h. grundsätzlicher und ursprünglicher in den Blick zu bekommen. Das ist gegenüber jenem Überstieg das weitaus Vorläufigere und auch Mühsamere, weil es die Wandlung des Denkens fordert. Dieses gewandelte Denken ist allein das, was bei Heideggers Nietzsche-Interpretation als „Systementscheidung“ bezeichnet werden kann. Es ist das, was Heidegger in Nietzsches Denken „hineinträgt“ und dessen Notwendigkeit und Möglichkeit sich durch den Umgang mit Nietzsches Denken bekräftigen. In diesem Sinne trägt auch Biser mit den Begriffen „Über-Seiendes“ und „Seinsüberschreitung“ Eigenes in seine Interpretation. Die Frage, welcher Maßstab sich als der tragendere und zukünftigere erweist, entscheidet sich an der Wahrheit der Sache, der sowohl Nietzsche als auch seine Interpreten verpflichtet sind. „Jede Erläuterung muß freilich die Sache nicht nur dem Text entnehmen, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er für den Inhalt des Textes hält, stets als ein Hineindeuten empfindet und mit dem Recht, das er für sich beansprucht, als Willkür bemängelt. Eine rechte Erläuterung versteht jedoch den Text nie besser als dessen Verfasser ihn verstand, wohl aber anders. Allein dieses Andere muß so sein, daß es das Selbe trifft, dem der erläuterte Text nachdenkt.“ (Heid. Hw 197)

*Willy Bretschneider (Hövelhof)*

<sup>13</sup> Das Ding / VuA 180; Identität und Differenz. Pfullingen 1957<sup>3</sup>, 45 f.

<sup>14</sup> D. Sinn, Heideggers Spätphilosophie, in: Phil.Rdsch. 14. Jg. (1967), H. 2/3, 81–182, 108.

*Joseph M. Bocheński, Logik der Religion.* J. P. Bachem Verlag Köln 1968, 159 S.

Wenn man als Logiker der modernen logistischen Schule, zu der ich mich rechnen möchte, ein Buch in die Hand nimmt, das den Titel „Logik des Schönen“, „Logik des Rechts“ oder auch „Logik der Religion“ trägt, so wird man die Hypothese, daß ein solches Werk in keinem Punkt den eigenen Ansprüchen an Exaktheit in der Formulierung von Behauptungen und an Folgerichtigkeit im Argumentieren genügt, auf Grund des großen und leider so gut wie durchgehend negativen Erfahrungsdatums als in hohem Grad bestätigt ansehen. Wenn ein solches Werk „Logik der Religion“ dann allerdings von *Bocheński* verfaßt worden ist, so wird dieses Zusatzwissen den Wahrscheinlichkeitsgrad erheblich abändern; denn welches Buch *Bocheńskis*, der ja selbst ein Repräsentant der modernen Logik ist und ein Standardwerk über die Geschichte der Logik verfaßt hat, sollte den Ansprüchen eines logistisch gebildeten Logikers nicht gerecht werden?

Man wird auch durch dieses Buch auf seine Kosten kommen, falls man sich überhaupt für die Probleme interessiert, die mit dem religiösen Sprechen zusammenhängen. Aus der Fülle des dargebotenen Materials möchte ich nur folgendes hervorheben:

1. Er bestimmt eindeutig das Verhältnis von Religion und jener exakten Religionsphilosophie, die er „Logik der Religion“ nennt, und charakterisiert die Religionsphilosophie als eine Theorie, die den Gehalt der Aussagen des religiösen Sprechens und der theologischen Systematisierungen zu bestimmen sucht und die die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Begründung analysiert.

2. Er weist dabei nach, daß sich die Religion nicht an dem Wissenschaftsideal der antiken Mathematik, sondern an dem der modernen Naturwissenschaften zu orientieren hat, da die Probleme der Rechtfertigung der Axiome und der Deduktion der Theoreme in der Theologie im wesentlichen ähnlich denen in den modernen Erfahrungswissenschaften sind und nicht mit den Verfahrensweisen der Mathematik verglichen werden können.

3. Ganz nebenbei gibt er auf zweieinhalb Seiten eine sehr klare Abgrenzung der Hermeneutik von der Semantik, die unabhängig von Bewertungen über die Wichtigkeit der einen oder der anderen Disziplin ist. Er kennzeichnet das Arbeitsgebiet des Hermeneutikers dadurch, daß er es mit der Tätigkeit des Historikers vergleicht, der das vorliegende Material zunächst entschlüsseln muß und daher versucht, die überlieferten Texte durch unmißverständliche Aussagen wiederzugeben. Erst wenn diese – ohne Zweifel meist sehr schwere – Arbeit des Hermeneutikers geleistet worden ist, kann der Semantiker mit seiner Tätigkeit beginnen und nach der subjektiven oder objektiven Bedeutung dieser Aussagen und nach Methoden ihrer Verifizierung fragen.

4. Schließlich möchte ich nicht versäumen, die Logiker auf *Bocheńskis* Analyse des Begriffs der Analogie aufmerksam zu machen. Ähnlich wie beim dialektischen Schluß war bisher nicht klar zu entscheiden, wann ein Analogieschluß als korrekt anzusehen ist und wann nicht, so daß man mit derartigen Argumenten scheinbar alles und damit in Wirklichkeit nichts beweisen konnte. *Bocheński* hat nun eine Explikation des Begriffs der Analogie vorgeschlagen, die formal korrekt und dem vorwissenschaftlichen Begriff adäquat zu sein scheint. Wenn sich diese Vermutung als richtig erweist, dann hat man eine Methode zur Hand, um korrekte Analogieargumente von unkorrekten zu unterscheiden und somit fruchtlose Diskussionen zu vermeiden. Diese Analyse *Bocheńskis* dürfte nicht nur für den Philosophen und Theologen, sondern auch für den Naturwissenschaftler, der für subatomare oder für astronomische Bereiche anschauliche Analogiemodelle konstruiert, von erheblichem Interesse sein.

Dieses Buch ist zunächst in den USA erschienen. Da dort die Philosophiestudenten durchgehend eine Grundausbildung in Logik erhalten, wird es dem dortigen Publikum als nicht zu schwierig erscheinen. Bei uns hingegen wird sich vermutlich herausstellen, daß es den Stoff in (zu) konzentrierter Form darbietet und vom Leser deshalb einen erheblichen Arbeitsaufwand erfordert. Es wäre zu wünschen, daß sich recht viele Leser, insbesondere solche, die an religionsphilosophischen Fragen interessiert sind, die Mühe machen, dieses Buch durchzustudieren.

Einem wissenschaftlichen Autor kann es passieren, daß sein Werk durchgehend mißverstanden, daß es totgeschwiegen und daß es totgelobt wird. Im ersten Fall hat er immerhin noch die Möglichkeit, die Diskussion fortzusetzen, und im zweiten Fall kann er wie Frege verzwei-

felt versuchen, sie in Gang zu bringen. Machtlos ist er hingegen, wenn man sein Werk mit der freundlichen Bemerkung, daß es ein bleibender und äußerst wertvoller Besitz der Philosophie sei, zu den Akten legt. Wenn das Werk wirklich so gut ist, dann sollte man versuchen, den darin enthaltenen Ansatz zu erweitern, zu ergänzen und, wenn möglich, noch konsequenter zu systematisieren; eine solche Weiterentwicklung setzt jedoch voraus, daß das dargestellte Thema ausführlich *diskutiert* wird.

In diesem Sinn möchte ich im folgenden die Diskussion über dieses Buch beginnen. Da ich den Grundintentionen des Autors voll zustimme, wird sich meine Kritik auf Details seiner Ausführungen konzentrieren. Nun ist es mir wegen der gedrängten Darstellung des Stoffes durch Bocheński nicht möglich, in gebührender Kürze eine adäquate Übersicht über den Inhalt des Buches zu geben. Ich möchte daher den Leser bitten, es gleichzeitig mit diesen Diskussionsbemerkungen durcharbeiten und die darin enthaltenen Äußerungen auf diese Weise kritisch zu verfolgen. An folgenden Stellen weichen meine Ansichten von denen des Autors ab:

S. 17 Mitte: Selbstverständlich kann niemand daran gehindert werden, Kalküle über die Modalitäten („möglich“ und „notwendig“) zu entwerfen. Diese können jedoch, wie ich an anderer Stelle zeigen werde, extensional gedeutet werden und bleiben ohne diese Deutung unverständlich. – Daß sich jedes Wissensgebiet seine eigene Logik aufbauen kann, ist nur bedingt richtig. Selbstverständlich kann kein Erfahrungswissenschaftler daran gehindert werden, einen Kalkül zu entwickeln und ihn „Logikkalkül“ zu nennen; es kann aber auch kein Logiker daran gehindert werden, zu untersuchen, ob dieser Kalkül überhaupt adäquat ist und den Namen „Logikkalkül“ verdient und ob er nicht die Deduktion von falschen Behauptungen aus wahren Prämissen gestattet.

S. 17, Theorem 2.1: Mir ist nicht klar, welche Bedeutung der Begriff „objektiv“ hier hat; wenn mit ihm *intersubjektiv* (für Menschen mit hinreichend entwickelten logisch-mathematischen Fähigkeiten) gemeint ist, dann ist dieses sogenannte Theorem ohne Zweifel falsch. Das gleiche gilt für die Bemerkungen auf S. 18 unten und S. 19 oben.

S. 20: Der Satz 3.4 ist vermutlich falsch: Kaum ein Katholik glaubt an die leibliche Himmelfahrt Mariens (was auch mit kaum zu lösenden Schwierigkeiten bezüglich der Lokalisierung des Himmels verbunden wäre), und höchstens ein Drittel der Katholiken glaubt an die Unfehlbarkeit des Papstes, so wie diese von den Kanzeln verkündet wird. Trotzdem halten sich nicht wenige Christen, die diese beiden Dogmen nicht akzeptieren, zu Recht für Katholiken. – Die Theoreme 3.1 und 3.3 sind aussagearme Behauptungen, aus denen man ohne Zusatzinformationen wenig oder nichts Relevantes ableiten kann.

S. 22: Der mittlere Absatz ist unverständlich. – Wichtig ist das im letzten Absatz Ausgesagte: Diese *Analyse am Modell* gilt nicht nur für die Logik, sondern vor allem auch für die Naturwissenschaften.

S. 24, zu 5.1: Statt „Ein Theologe ... studieren“ sollte es besser heißen „Ein Theologe kann nur das RS seiner Religion sprechen“. *Studieren* kann man auch die Aussagen *anderer* Religionen. – Auch der Naturwissenschaftler ist gelegentlich genötigt, über seine Disziplin zu reflektieren. So ist die Relativitätstheorie zumindest teilweise auf Grund von philosophischen Analysen entstanden, und der Streit um die Interpretation der Ergebnisse der Quantenmechanik ist zumindest teilweise ein philosophischer Streit.

S. 25 Fußnote 26 sowie S. 25 unten und S. 26 oben: Das RS muß nicht notwendigerweise Aussagen mit objektivem (= intersubjektivem) Gehalt enthalten; auch dann kann man noch *über* diese Aussagen Behauptungen mit objektivem Gehalt formulieren. Selbst wenn man nicht der Ansicht ist, daß die spezifisch religiösen Aussagen der Bibel, des Pfades der Erleuchtung usw. intersubjektiven Gehalt haben, kann man doch Behauptungen mit objektivem Gehalt aufstellen, wie etwa, daß diese Sätze durch ein bestimmtes theologisches System adäquat oder nicht adäquat expliziert werden und daß aus diesem System bestimmte andere Aussagen logisch folgen, nicht logisch folgen oder sogar damit logisch unverträglich sind, usw. Die Sätze der Objektsprache haben in diesem Fall subjektiven, die der Metasprache hingegen objektiven Gehalt.

S. 33–36: Wenn der Gehalt der religiösen Aussagen nicht objektiv ist, dann folgt daraus nicht, daß dieser nicht mitteilbar ist. Sicherlich ist er dann nicht *allen* Menschen mitteilbar, wohl aber vielleicht *gewissen* Personen mit verwandter religiöser Grundhaltung. – Nun sind

auch Aussagen der Physik nicht in dem Sinn intersubjektiv, daß sie *allen Menschen* mittelbar sind, sondern nur in der Einschränkung, daß sie von *allen Menschen mit hinreichend entwickelten logisch-mathematischen Fähigkeiten* verstanden werden können. Es erhebt sich die Frage, ob dann tatsächlich ein prinzipieller oder nur ein gradueller Unterschied zwischen den Aussagen der Physik und denen einer Religion besteht. Ich möchte dies bejahen; denn einerseits sind auch zum Verständnis religiöser Aussagen gewisse logische Fähigkeiten nötig, andererseits sind diese dazu jedoch ganz offensichtlich nicht hinreichend. Die Behauptung „Über uns waltet ein gütiger Vater“ kann für einen Menschen mit einer geeigneten Weltanschauung etwas durchaus Klares bedeuten, für einen anderen mit genauso entwickelten logisch-mathematischen Fähigkeiten bei anderer Lebenshaltung hingegen eine ganz unverständliche Äußerung sein.

S. 36 Punkt 2: Wenn es eine *Semantik* des religiösen Sprechens gibt, dann auch eine *Logik* des religiösen Gesprächs (denn der Begriff der logischen Folgerung kann unter Verwendung des grundlegenden semantischen Begriffs der Interpretation definiert werden).

S. 37, S. 39 und S. 100: Hier wird nicht begründet, warum man von *dem* Objekt der Religion sprechen darf und nicht zunächst von *den* Objekten der Religion zu sprechen hat, in der Sprache der modernen Logik: warum man den Kennzeichnungsoperator verwenden darf.

S. 38 f.: Es wäre sinnvoll und würde das Lesen und Verstehen erleichtern, wenn den Formeln hier eine umgangssprachliche Formulierung beigefügt wäre.

S. 37–39: Die Theorie des Unaussprechbaren ist logisch widerspruchsvoll. Ein Theorem der Logik (genauer: der Quantorenlogik der zweiten Stufe) besagt nämlich, daß jedes Ding (wenigstens) eine Eigenschaft hat, z. B. die Eigenschaft, mit sich selbst identisch zu sein; diese Eigenschaft kommt folglich auch dem Ding OR (oder jedem Ding aus der Klasse OR) zu.

S. 42: Wenn man es als faktische und nicht als logische Wahrheit ansieht, daß kein Teil von RS (generell) mittelbar ist, dann ist es falsch, daß die hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß verschiedene Gläubige einer Religion das RS im gleichen Sinn verstehen, im Widerspruch steht zu der Auffassung, daß das RS nicht (generell) mittelbar ist. Damit ein Widerspruch besteht, muß aus der Tatsache, daß die Gläubigen die gleichen Äußerungen für wahr halten und auch sonst ähnlich reagieren, geschlossen werden, daß sie die Äußerungen im gleichen Sinn *verstehen* und daß dies nicht nur mit großer Wahrscheinlichkeit der Fall ist.

S. 61: Daß die Sätze des GD die Wahrscheinlichkeit 1 haben, wird nur verständlich, wenn man sie als Axiome auffaßt, die ohne hypothetischen Charakter sind, die also im Sinne Carnaps Analytizitätspostulate sind und lediglich die Bedeutung der darin vorkommenden Ausdrücke (partiell oder ganz) festlegen, jedoch keine Aussagen über die Welt machen. Dies dürfte in diesem Zusammenhang aber kaum intendiert sein. Im übrigen ist es wohl etwas irreführend, hier den Wahrscheinlichkeitsbegriff zu verwenden.

S. 64–66: Der Ausdruck „Gott“ wird bei uns nicht nur als Namen oder Kennzeichnung, sondern auch als Eigenschaftsausdruck gebraucht, z. B. in dem Satz „Zeus ist ein Gott“. Ob man diesen Satz für wahr oder für falsch hält oder ob man meint, daß der Ausdruck „Zeus“ gar keinen Gegenstand bezeichnet, ist dabei unerheblich. In der Aussage „Platon ist kein Gott“ wird der Ausdruck „Gott“ ebenfalls als ein Mitteilungszeichen für eine Eigenschaft und nicht für einen Gegenstand gebraucht.

S. 88: Auch hier besteht keine Notwendigkeit dafür, eine intensionale statt der üblichen zweiwertigen extensionalen Logik zu verwenden. Es wird ja nur gesagt, daß die Eigenschaften *eine Bedeutung haben* und *verifizierbar sein* miteinander identisch sind, nicht jedoch, daß *Methode der Verifikation von p* identisch ist mit *der Sachverhalt, den p (unter der vorgegebenen Interpretation) beschreibt* oder gar mit *der Wahrheitswert, den p (unter der vorgegebenen Interpretation) hat*; die erste Identitätsbehauptung ist vernünftig, die beiden letzten sind es jedoch nicht.

S. 105: Die Reduktion in dem hier angegebenen Sinn ist nicht nur eine logisch anfechtbare Regel (mit der man wegen des *ex falso quodlibet sequitur* auch logische Widersprüche *beweisen* kann), sondern auch ein höchst zweifelhaftes methodologisches Prinzip, mit dem uns gleichzeitig zwei alternative und sich widersprechende Theorien, die beide ein bestimmtes Phänomen erklären können, *beweisbar* sind, wie etwa die einsteinische und die newtonsche Mechanik. Im Wahlkampf angewendet öffnet die Reduktion der Verleumdung Tür und Tor (z. B.:

„Wenn Brandt ein Kommunist ist, dann ist er für die Beseitigung der sozialen Mißstände, was tatsächlich der Fall ist; folglich ist er ein Kommunist“. – Erklärungen sind etwas viel Spezielleres als Reduktionen, genauso wie logische Wahrheit etwas viel Spezielleres als Wahrheit ist und mit ihr nicht (auch in erster Annäherung nicht) identifiziert werden darf.

Bei einer Neuauflage des Buches, die wohl nicht lange auf sich warten lassen wird, wäre es m. E. zweckmäßig, folgende Stellen zu korrigieren bzw. durch klarere Ausführungen zu ersetzen:

S. 17 unten: Der Hauptfunktork des Theorems ist ein Allquantor, der nächste ist ein Implikationszeichen, und erst an dritter Stelle wird ein Zeichen für die Äquivalenz verwendet. – In Fußnote 19 ist „ $p \rightarrow q$ “ durch „ $p \leftrightarrow q$ “ zu ersetzen.

S. 18: Der Abschnitt über Austin ist für deutsche Leser (und wohl auch für die meisten anderen außerenglischen Leser) völlig unverständlich.

S. 19 Z. 1: ersetze „doch“ durch „noch“. – In diesem Sinn wird der Begriff „Proposition“ nur von ganz wenigen Logikern, z. B. von Hao Wang, verwendet; meist benützt man ihn im Sinn von „Sachverhalt“.

S. 23: Es ist schwer verständlich, was die Fußnote 25 überhaupt aussagen soll; vielleicht ist damit etwas ganz Triviales gemeint, mir scheint jedoch, daß die darin vorkommende sogenannte Definition inkorrekt ist. Auf keinen Fall verdeutlicht sie die an sich klare Aussage auf S. 23, die sie erklären will. – Der (auf S. 23) darauf folgende Satz ist entweder trivial wahr, wenn der Ausdruck „Religion“ im üblichen (wenn auch etwas vagen) Sinn verstanden wird, oder falsch, wenn man ihn in dem engeren Sinn von S. 19 benützt.

S. 39: Es ist durchaus nicht zweckmäßig, für die Kennzeichnung anstelle des üblichen Iotas hier das Zeichen für den Durchschnitt von Klassen zu verwenden. – Auch hier ist die Fußnote mehr irreführend als klärend.

S. 40: Eine (zweistellige) Beziehung ist keine Eigenschaft (gemeint ist hier wohl die Eigenschaft *Schöpfer der Welt* und nicht die Beziehung *Schöpfer von*).

S. 41 Z. 5 v. u.: Das dritte Vorkommnis des Buchstaben „y“ ist zu streichen.

S. 48: Es ist irreführend, logisch widerspruchsvolle Aussagen unter die sinnlosen einzureihen. Logisch wahre Aussagen wie „Diese Kuh ist mutig oder nicht mutig“ teilen ebenfalls nichts mit, werden aber trotzdem als sinnvoll angesehen.

S. 57: Der Ausdruck „logische Axiome“ ist hier mehr als irreführend; er sollte besser durch „theoretische Axiome“ oder durch einen ähnlichen Terminus ersetzt werden.

S. 61: Die Fußnote 36a ist nicht ganz korrekt. Der Satz „Die Wahrscheinlichkeit ist stets ein echter Bruch“ ist falsch: nicht nur sind die Zahlen 0 und 1 ebenfalls Wahrscheinlichkeitswerte, aber keine echten Brüche, sondern es sind auch irrationale Zahlen Wahrscheinlichkeitswerte, aber keine Brüche und damit auch keine echten Brüche.

S. 77: Die Fußnote 39a fehlt.

S. 93: Es wäre gut, wenn der Autor Ausdrücke wie „Induktion zweiten Grades“ näher erläutern würde.

S. 100 Z. 10: Vermutlich ist „PS“ durch „p“ oder durch „dem Satz p des PS“ zu ersetzen.

S. 147: Das Verzeichnis der Abkürzungen ist nicht vollständig. Es fehlen darin z. B. die durchgehend verwendeten Abkürzungen „OR“ (für „Objekt der Religion“) und „RL“ (für „Religionslogik“).

Im übrigen möchte ich noch vorschlagen, bei der Neuauflage dieses Buches die Symbolik, die ein Gemisch aus verschiedenen anderen Symboliken ist und sonst nirgendwo verwendet wird, durch die von Lorenzen benützte Symbolik zu ersetzen, die sich in Europa immer mehr durchsetzt und die auch in den USA langsam Anklang findet.

Wilhelm K. Essler (München)

*Hans Michael Baumgartner u. Wilhelm G. Jacobs: J. G. Fichte-Bibliographie. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968. 346 S., Leinen DM 152,-.*

Baumgartner und Jacobs schufen mit dem vorliegenden Werk nicht nur das zentrale bibliographische Arbeitsbuch, das für alle künftige Fichte-Forschung unentbehrlich sein wird. Die Verfasser waren sich auch darüber im klaren, daß sie mit der Erstellung dieser Bibliographie eine paradigmatische Arbeit in Angriff nahmen – nämlich „die erste Spezialbibliographie, deren Material über Datenträger im TTS-Verfahren gesetzt, deren Register auf dem Weg programmierter (elektronischer) Datenverarbeitung erstellt wurden, und die als Ganze zu einer raschen weiteren Bearbeitung und Ergänzung auf Magnetbändern gespeichert zur Verfügung steht“ (S. 6).

Die imponierende, mit minutiöser Sorgfalt besorgte Zusammenstellung der bisher erfaßbaren Literatur von und über Fichte erscheint zu einem Zeitpunkt, da die laufende Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zweifellos einen neuen Abschnitt der Auseinandersetzung mit Fichte eingeleitet hat. Angesichts der Fülle an unveröffentlichten Texten Fichtes, die durch die Akademieausgabe zugänglich werden, ist klar, daß sich die vorliegende Fichte-Bibliographie nicht als abgeschlossene Arbeit versteht. Die Autoren rechnen vielmehr darauf, „ihre Arbeit in den nächsten zehn bis zwanzig Jahren so zu vervollständigen, daß die Fichte-Bibliographie als Schlußband der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu diesem Zeitpunkt jene Vollständigkeit erreicht, die auf einem solchen Gebiet überhaupt sinnvollerweise erstrebt werden kann“ (S. 7). Obwohl das Werk nicht von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgebracht wurde, dokumentiert sich dies Ziel einer späteren Einfügung in der engen Zusammenarbeit mit den Herausgebern der Fichte-Gesamtausgabe in Terminologie und Typografie und zeichnet sich dank des Entgegenkommens des Verlags auch äußerlich bereits in der großen- und ausstattungsmaßigen Anpassung an die Bände der GA ab.

Eine ebenso knapp wie präzise formulierte „Einführung“ expliziert die scharf durchdachte Anlage der Bibliographie und leistet unerläßlichen Hilfsdienst für jede rationelle Arbeit mit dem Buch. Sie bringt nicht nur alle notwendigen allgemeinen Hinweise zum Verständnis der generellen Bezeichnungsweise, sondern gibt auch speziell notwendige Erläuterungen zu den einzelnen Abschnitten der Gesamtgliederung. Diese Gesamtordnung läßt sich in klarer Überschaubarkeit im anschließenden Inhaltsverzeichnis auf den ersten Blick erfassen.

Wie verfahren die Autoren mit der Fülle des Materials und seiner Sachbezüge? Systematisches Grundproblem jeder Bibliographie ist die sachgerechte wie übersichtliche Ordnung des Titelmaterials. Das Buch soll in der Regel möglichst rationell und erschöpfend Information über einschlägige Publikationen und Untersuchungen zu einem bestimmten Themenkreis liefern. Hierbei überschneiden und durchkreuzen sich unweigerlich wesentliche Ordnungsprinzipien wie chronologische Reihenfolge, alphabetische Übersichtlichkeit, Sachgliederung, chiffrenmäßige Kennzeichnung. Die eigentliche Kunst besteht darin, das divergierende Geflecht dieser Ordnungslinien in der Gesamtgliederung optimal überschaubar und nach allen Richtungen verfolgbar zu halten. Die praktische Behandlung dieses Problems in der Fichte-Bibliographie macht einen sehr überzeugenden Eindruck.

Zur eindeutigen Kennzeichnung des Materials verwenden die Autoren eine fortlaufende Numerierung jeder bibliographischen Einheit (Buch, Abhandlung, Rezension usw.). An zwei Stellen sind hierbei in der kontinuierlichen Bezifferung größere Lücken gelassen, um spätere Ergänzungen zu ermöglichen. Bibliographische Angaben, die zur Überprüfung und Verifizierung am Original zugänglich waren, sind durch ein „x“ hinter der Nummer eigens gekennzeichnet. Ein Fehlen dieses Zeichens bedeutet, daß die Daten nur bibliographisch ermittelt werden konnten und möglicherweise Ungenauigkeiten enthalten. Der Aufbau der Daten entspricht der allgemein üblichen Zitierweise.

Die Kennziffern 1–0636 umfassen den Sachabschnitt „A Verzeichnis der Schriften Fichtes“, die Kennziffern 1000–3872 den andern Hauptabschnitt „B Literatur zu Fichte“. Beide Hauptabschnitte gliedern sich in mehrere Sachrubriken. Als Grundregel gilt dabei, daß die Teilung in Rubriken nach Sachgebieten vorgenommen ist, innerhalb der Rubriken chronologisch nach Jah-

reszahlen geordnet wird und innerhalb eines Jahres das bibliographische Material alphabetisch gegliedert ist.

Die Großgliederung in Rubriken folgt äußeren Unterscheidungsmerkmalen. So bringt beispielsweise das Verzeichnis der Schriften Fichtes unter A1 „Publikationen Fichtes“ bzw. deren Nachdrucke und spätere Einzleditionen, unter A2 „Posthum erschienene Schriften“, unter A3 „Briefeditionen“ usw. Die Literatur zu Fichte faßt unter B1 „Allgemeine Literatur-Berichte“, unter B2 „Biographisches“, unter B3 „Allgemeine Publikationen zu Fichte und seinem Werk“. Das Problem inhaltlich-philosophischer Sachgliederung stellt sich vorwiegend im Abschnitt B4 „Publikationen zu einzelnen Sachgebieten“. Hier sind die Herausgeber der von Lauth ermittelten „Grundstruktur der Philosophie nach Fichte in ihrer idealtypischen Gestalt“<sup>1</sup> gefolgt; dieses Verfahren erlaubt, die Sekundärliteratur nach jenen Sachbezügen zu ordnen, in die die Fichtesche Philosophie sich organisch ausgliedert.

Die singuläre Zuordnung einer bibliographischen Einheit zu nur einer Sachrubrik verdeckt natürlich alle sonstigen thematischen Nebenbezüge und inhaltlichen Querverbindungen. Hier erlauben die Kennziffern auf knappstem Raum ausführliche Hinweise auf thematische Querverbindungen zu andern Sachrubriken: die Nummervweise am Ende einer Sachrubrik geben an, daß die unter diesen Chiffren geführten Titel thematisch auch für diese Rubrik von Interesse sind.

Einen dritten Hauptteil C von rund 120 Seiten nimmt das Register ein. Unter C1 sind im „Namenregister“ Autoren, Herausgeber und Übersetzer von Fichte-Literatur verzeichnet. Unter C3 bringt ein „Jahresregister“ die Kennziffern sämtlicher Titel chronologisch nach den Erscheinungsjahren, wie sie für die Eingruppierung in die Hauptteile A und B maßgebend waren. Eine Besonderheit stellt das ungewöhnlich umfangreiche „Stichwortregister“ C2 dar: Dank der technischen Möglichkeiten der benutzten Datenverarbeitungsanlage konnte hier erstmals in einer Bibliographie dieser Gattung ein Stichwortregister mit vollen Titeltextrn erstellt werden. Seine unmittelbare Bedeutung für die Information über ein einschlägiges Sachgebiet liegt auf der Hand.

Dieses Stichwortregister bringt für den Kenner freilich auch sehr markant und nachdenkenswert die ungewöhnlichen Schwächen und Fehlleistungen einer bald zweihundertjährigen Auseinandersetzung mit Fichte ans Licht. Zum Beispiel wird eines der Schlüsselprobleme der gedanklichen Methodik und damit der Philosophie Fichtes überhaupt, sein „mathematisches Verfahren“, nur in einem einzigen Titel der ganzen Sekundärliteratur namhaft. Auch das, was Fichte ausdrücklich die Aufgabe seines Lebens nannte, die Erarbeitung der „Wissenschaftslehre“<sup>2</sup>, spiegelt sich längst nicht in der Bedeutung im Interesse der Fichte-Literatur ab, die von Fichte her tatsächlich gesetzt ist. Fichte hat in seiner „Wissenschaftslehre“ nichts weniger als die Grundstruktur des Bewußtseins offengelegt. Die Forschungsfehlanzeigen ließen sich beliebig auf den ganzen Bereich ausdehnen, den die methodische Rationalität Fichtes in diesem Zusammenhang erschloß. Darum wäre eine Korrektur der Forschungsschwerpunkte, orientiert an Fichtes eigener Akzentsetzung, unerläßlich, wenn sich spätere Ausgaben der Fichte-Bibliographie nicht zu einer Dokumentation beschämender Blindheit gegenüber den tatsächlichen Fichteschen Intentionen auswachsen sollen.

*Joachim Widmann (München)*

<sup>1</sup> Reinhard Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. Verlag Anton Pustet, München und Salzburg 1965. S. 122 f.

<sup>2</sup> J. G. Fichte, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (Hans Schulz). Leipzig 1925. Bd. 2, S. 452 (Brief an Altenstein v. 2. 6. 1807).