

BUCHBESPRECHUNGEN

Paul Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, 189 S.; *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, 407 S. Aus dem Franz. übersetzt v. Maria Otto, Alber Verlag, Freiburg/München 1971.

Im Jahre 1969 war Paul Ricoeurs „De l'interprétation. Essai sur Freud“ (Paris 1965) in deutscher Übersetzung erschienen („Die Interpretation. Ein Versuch über Freud“, Frankfurt/M. 1969); damit fand sein Denken im deutschen Sprachraum erstmals ein allgemeineres Interesse. Ricoeur wurde als Freud-Interpret und als Hermeneutiker bekannt.

Seit Herbst 1971 ist es dem deutschen Leser durch die Übertragung von zwei anderen, früheren Werken Ricoeurs möglich geworden, in eine weitere Dimension seines Denkens Einblick zu gewinnen. „Die Fehlbarkeit des Menschen“ und die „Symbolik des Bösen“ geben nun auf die Frage nach der Herkunft des hermeneutischen Gedankens in Ricoeurs Philosophie eine Antwort, die die Grenzen der Interpretationsstudie übersteigt und die gleichzeitig das sowohl folgerichtig wie komplex gebaute Gerüst der Ricoeurschen Reflexion sichtbar macht.

Doch wenn wir im Folgenden den Aufbau dieser Reflexion umrißhaft nachzeichnen, bestimmt uns dazu nicht nur die Tatsache, daß Ricoeurs Reflexionsweg wirklich komplizierter Natur ist und es dem unvorbereiteten Leser dienlich sein kann, mehr darüber zu erfahren, sondern auch die Notwendigkeit, einen besonderen Mangel der sonst sorgfältig gearbeiteten deutschen Edition der beiden genannten Bände zu beheben; denn unverständlicherweise hat diese den ersten Abschnitt und einige weitere wichtige Sätze zur Einleitung, die gerade die Verbindung des zweibändigen Werks mit dem Gesamtwerk noch verdeutlichen sollen, ohne jede Anmerkung weggelassen; und was von den Verweisen nach „vorne“ und nach „zurück“ verblieben ist, kann aus diesem Grunde nur schwer verstanden werden.

Um die Stellung des zu besprechenden Werks zwischen der „Interpretation“, Ricoeurs letzter großen Studie, die man in Deutschland jedoch zuerst zur Kenntnis genommen hat, und seinem hier noch unbekanntem Frühwerk zu klären, rekapitulieren wir zunächst die Leitgedanken dieser späten Untersuchung (eine ausführlichere Darstellung derselben wurde in Ph. Jb. 78 (1971), 401–422 veröffentlicht); in einem zweiten Teil gehen wir auf den frühen Entwurf der Ricoeurschen Philosophie in „Le volontaire et l'involontaire“ ein; danach skizzieren wir die Verwandlung dieses Entwurfs im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der „Fehlbarkeit“ und der „Symbolik des Bösen“; in einem vierten und fünften Teil vermitteln wir ein Bild von den Gedankengängen dieser beiden Bände selbst; und abschließend formulieren wir einige Fragen, die sich nach einem Überblick über Ricoeurs Gesamtwerk aufdrängen können.

I.

Ricoeurs Untersuchung über „Die Interpretation“ will zunächst und im wesentlichen eine „Auseinandersetzung mit Freud“ sein (I., 15). Was verleiht dieser Konfrontation aber ihren hermeneutischen Charakter? Der Philosoph konzipiert die Psychoanalyse als eine Semantik des Wunsches; und damit gibt er sich die Möglichkeit an die Hand, sie ins Zentrum von drei umfassenden Problemen, Krisen zu stellen: Krise der Interpretation, Krise der Sprache, Krise der Reflexion; durch die Aneignung und Lösung dieser drei Krisen wird die Philosophie zur Hermeneutik.

Die Psychoanalyse kann als eine Semantik des Wunsches begriffen werden, weil sie die Verschränkung von Wunsch und Sprache, von Kraft und Sinn erforscht. Sie interessiert sich an den sprachlichen Ausdrücken, insofern diese etwas aussagen, als sie wörtlich sagen, insofern sie den Wunsch, die bloße Kraft, das Unbewußte zu Wort kommen lassen oder gerade verhüllen. Auf diese Weise aber fügt sie sich in das spezifisch hermeneutische Feld des Doppel-

sinn oder des *Symbols* ein und gerät hier in diametralen Gegensatz zu einer anderen Interpretation des Doppelsinns, die das „andere“ im Symbol nicht entlarvend als Wunschkraft deutet, sondern „wiederherstellend“ als das „Heilige“ oder als den „Geist“ (man denke hier an die Religionsphänomenologie oder an eine Interpretation, die sich nach der Hegelschen Phänomenologie des Geistes ausrichtet). Die philosophische Hermeneutik stellt sich die Aufgabe, den Konflikt dieser zwei Interpretationen in einem Schiedsspruch zu entscheiden.

Gleichzeitig muß sie sich aber in eine noch globalere Krise einlassen, in den Streit um die *Sprache* selbst. Die heutige Aufspaltung der Sprache in die so verschiedenartigen Bereiche der Mathematik, der symbolischen Logik, der Kunst, der Psychoanalyse . . . betrifft die Hermeneutik als ein Kampf zwischen dem Streben nach eindeutiger Rede und dem Verlangen nach der symbolischen Fülle der Sprache. Indem sie nun das Symbolische mit seiner doppelsinnigen Struktur aus dem Gesamtbereich der Sprache herauslöst und ihm gegenüber den Reduktionsversuchen der bloß technischen Sprache als Matrix, als Boden der Sprache überhaupt wieder zu seinen Rechten verhilft, realisiert sie erste Schritte in Richtung auf eine neue, ganzheitliche Sprachphilosophie. Aufs neue fördert sie ans Licht, daß das Symbol im Gegensatz zum formalisierten Zeichen, das nur bedeutet, was in ihm gesetzt wird, ursprünglich *gibt*, was es sagt.

Die Krisen der Interpretation und der Sprache können letztlich aber nur dadurch gelöst werden, daß man in ihnen auch eine Krise der *Reflexion* erkennt und zu überwinden sucht. Das abstrakte Cogito sieht sich im Kampf um die Aneignung des vorgefundenen eindeutigen und vieldeutigen Sinnes der härtesten Probe ausgesetzt; es kann daraus nur siegreich hervorgehen, wenn es unter Führung der Hermeneutik die antithetischen Interpretationen des Symbols in die Dialektik von Archäologie und Teleologie hinein Holt, wenn es ferner im Symbol selbst das „konkrete Moment“ dieser Dialektik, die Vermittlung, aufzeigt und dadurch einen neuen Zugang zum lebendigen Wort, zur Fülle der Sprache erschließt. Auf dem Umweg über die Sprache und das Symbol verwandelt die Hermeneutik die abstrakte Reflexion in eine konkrete.

Dieser großangelegte Aufriß einer Symbol- und Interpretationsphilosophie hat trotz seines Projektcharakters etwas Abgeschlossenes an sich. Dennoch stößt man darin auf den einen oder anderen Hinweis, der zu erkennen gibt, daß das Symbolproblem in Ricoeurs Philosophie ursprünglich aus einem anderen Zusammenhang herausgewachsen ist, nämlich aus der Frage nach dem *Bösen* und dem *unfreien Willen* (vgl. I., 25 f., 50). Demnach hat die hermeneutische Thematik (Sprache, Symbol und Reflexion) erst allmählich eine so zentrale Stellung erobert (vgl. auch I. 10).

II.

Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn man die Überschrift und den Einleitungstext zu Ricoeurs Frühwerk in Betracht zieht. Dieses erschien 1950 unter dem Titel *„Le volontaire et l'involontaire“* (wörtlich: „Das Willentliche und das Unwillentliche“, in besserem Deutsch würde man dem Buch etwa folgenden Titel geben: „Die Grundstrukturen des Wollens“); über diesem Titel steht in kleineren Drucklettern der Vermerk: „Philosophie de la volonté“, und die Einleitung klärt darüber auf, daß wir es hier mit dem ersten Teil eben dieser „Philosophie des Wollens“ zu tun haben. Im Blick auf eine solche umfassendere Philosophie analysiert Ricoeur in „Le volontaire et l'involontaire“ die Strukturmomente des Wollens: die Wahl, die Motive, die Vermögen, die Grenzen des Wollens usw. Er bedient sich dabei einer phänomenologischen Methode, die sich einerseits an Husserls eidetische Reduktion anlehnt, andererseits aber ständig den Überschritt über sich selbst im Auge hat. Bereits die Verbindung der Beschreibung („description“) mit einem verstehenden Element („compréhension“) weist in diese Richtung (vgl. V., 8 ff.); ausdrücklicher aber zeigt sich dies daran, daß Ricoeur in Abhebung von Husserls Analysen der Leiblichkeit, die, wie er sagt, bei einer Aufspaltung in ein subjektives und ein objektives Cogito stehenbleiben, die „Existenz als Leib“ wirklich ernstnehmen will. Die Untersuchung des Wollens sucht diese Kluft, soweit es ihr selbst möglich ist, zu übersteigen; eigentlich überwunden werden kann sie aber erst in einer Ontologie von Natur und Freiheit, genauer: in einer Ontologie des Paradoxes und der Versöhnung, in der die Willensphilosophie ihr Ziel erkennt.

Zunächst aber bildet die eidetische Studie des Wollens aus folgendem Grund nur die erste Stufe dieser Philosophie: Sie muß vom Phänomen der Verfehlung („la faute“) abstrahieren. Die Verfehlung, das verfehlte Wollen und Handeln, ist etwas Absurdes und kann nur „als ein Hereinbrechendes, als Unglück, als Sturz“ gedacht werden (V., 27); dieses Absurde erfordert eine radikal andersartige, eine empirische Methode; nur eine „Empirie des Willens“, eine Empirie des unfreien Willens und des Bösen kommt ihm nahe. Doch nicht nur das; das Problem des Übergangs von der Fehl-losigkeit („innocence“; der deutsche Begriff „Unschuld“ trifft nicht genau, was Ricoeur mit „innocence“ meint; s. auch weiter unten) zur Verfehlung kann seinerseits auch nicht in einer Willensempirie erörtert werden; dafür muß eine „konkrete Mythik“ einspringen, die der Willensempirie erst den Boden vorbereitet (V., 28 f.).

Ihre letzte Stufe erreicht die Willensphilosophie in einer „Poetik des Willens“ (wobei es unklar bleibt, ob diese Poetik mit der genannten Ontologie zusammenfallen soll oder nicht). Alles in allem hat die Willensphilosophie demnach folgende Stufen zu überschreiten: 1) die Analyse des Wollens (die hier bereits ausgearbeitet ist), 2) eine konkrete Mythik des unfreien Willens und des Bösen, 3) eine Empirie des unfreien Willens, 4) eine Poetik des Willens und 5) (?) eine Ontologie der Versöhnung.

III.

Dieser ursprüngliche Plan konkretisierte, präziserte und erweiterte sich mit der Veröffentlichung von „*Finitude et culpabilité*“ („Endlichkeit und Schuld“). Diesen Titel trägt die Originalausgabe der hier zu besprechenden Bände; und wie das erste Werk ist auch diese Arbeit (in der ersten wie in der zweiten Auflage, Paris 1960, ²1968) unter dem globalen Titel „Philosophie de la volonté“ erschienen. Ihre vollständige Überschrift lautet folgendermaßen: „Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité; I. L'homme faillible; II. La symbolique du mal“. (Die deutsche Ausgabe hat den zweifachen Haupttitel weggelassen, dafür die ursprünglichen Untertitel zu Hauptüberschriften gemacht und gleichzeitig neue Untertitel verliehen: „Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I“; „Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II“.)

Was man diesen Überschriften andeutungsweise entnehmen kann, kommt in der Einleitung deutlicher zum Ausdruck (und es handelt sich dabei um Momente, die in der deutschen Edition aufgrund der Weglassungen verwischt worden sind): Erstens überschreitet Ricoeur mit diesen Untersuchungen eine neue Stufe der Willensphilosophie, die also unmittelbar an „Le volontaire et l'involontaire“ anknüpft; ferner bilden die beiden Studien zwei Teile eines einheitlichen Werkes, dem überdies ein dritter, noch nicht verfaßter Teil angeschlossen werden soll (Ricoeur spricht im frz. Text mehr als einmal vom dritten Teil *dieses* Werkes); drittens vermittelt der Titel „Endlichkeit und Schuld“ nur eine Idee von den zwei Brennpunkten des vorgelegten Gedankenganges, spricht aber nicht vom zentralen Thema der Verfehlung (s. dazu weiter unten unsere Kritik der Übersetzung von „la faute“ und der deutschen Untertitel der beiden Bände); außerdem gilt die Einleitung in Band I als Vorwort zu diesem *ganzen* Werk; und schließlich wird hier genau erklärt, was zur Willensphilosophie nun Neues hinzukommt und warum deren erster Entwurf in entscheidenden Punkten modifiziert werden mußte.

Wie erwähnt, enthielt das erste Programm zwar schon den Gedanken, mittels einer konkreten Mythik zur Empirie des Willens vorzudringen, doch lagen die bestimmenden Gründe für diesen Umweg noch nicht klar genug auf der Hand (vgl. L'homme faillible, 10). Die Arbeit an der konkreten Mythik zeigte aber, daß die Mythen, die vom Bösen erzählen, nicht unmittelbar in eine philosophische Rede eingebracht werden können, daß man sie vorerst in der Welt ihrer eigenen Rede wiederherstellen muß. Doch damit nicht genug; die Mythen erwiesen sich ihrerseits als sekundäre Ausarbeitungen einer noch grundlegenderen Sprache, der Sprache des „Geständnisses“, in der erst das elementare Vokabular der Erfahrung des unfreien Willens und des Bösen enthalten ist. Somit verwandelte sich die Mythik des bösen Willens in eine „Symbolik des Bösen“, die mittels einer phänomenologisch-hermeneutischen Methode die Symbolik ersten, zweiten und dritten Grades ans Licht fördert und dabei das Problem von Er-

fahrung und Symbolsprache, von erfahrener Kraft und gesprochenem Sinn thematisiert. Darüber hinaus drängte sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem menschlichen „Ort“ des Bösen auf, die Frage nach seiner Einbruchsstelle innerhalb der menschlichen Realität. Dazu mußte eine früher nicht vorgesehene philosophische Anthropologie der Fehlbarkeit entworfen werden, welche die bloße Willensanthropologie der ersten Studie beträchtlich erweitert (L'homme faillible, 11). Und daraus ergab sich wiederum das besondere Problem einer Verbindung der philosophischen Rede (reiner Reflexion, phänomenologischer Deskription) mit der symbolischen. Dieses Grundproblem wird im Schlußkapitel der „Symbolik des Bösen“ umrissen, obwohl es dort noch nicht gelöst werden kann. Zuletzt konkretisierte sich der ursprüngliche Plan, die Symbolik des Bösen mit einer Willensempirie zu verbinden, in der Absicht, eine spätere Arbeit auf das „Denken vom Symbol aus“ zu konzentrieren, die sich mit den Humanwissenschaften (Psychoanalyse, Kriminologie usw.) sowie mit dem spekulativen Denken (mit der politischen Philosophie, mit Hegel, Marx u. a.) auseinanderzusetzen hat, um danach in eine Fundamental-ontologie der menschlichen Realität einzumünden. (Die letzten Absichten sind hier ähnlich unbestimmt beschrieben wie in „Le volontaire et l'involontaire“; es wird z. B. nicht erkennbar, ob der vorgesehene dritte Teil von „Finitude et culpabilité“ mit diesem „Denken vom Symbol aus“ identisch oder nur eine ihm vorgeschaltete Etappe sein wird.)

IV.

So erforscht Ricoeur auf dieser neuen Stufe der Philosophie des Willens zunächst „Die Fehlbarkeit des Menschen“ und stellt diese Studie der „Symbolik des Bösen“ als eine anthropologische Voruntersuchung voran. Über den Begriff der Fehlbarkeit will er jene Stelle ausfindig machen, wo die Möglichkeit des Bösen in die Konstitution der menschlichen Realität eingezeichnet ist; anders ausgedrückt, es geht ihm hier um die Frage, „wie der Mensch sich der Verfehlung ‚ausgesetzt findet‘“ (F., 17). Mit Hilfe einer Methode der reinen Reflexion, die sich wohl von gewissen Mythen in Gang bringen läßt, bei ihrer Durchführung aber „nicht über Bilder, Symbole oder Mythen geht“ (ebd.), entdeckt er die ratio der Fehlbarkeit in der spezifisch menschlichen Struktur der Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem, die den Menschen in ein Mißverhältnis von sich zu sich, in eine Disproportion, eine Nicht-Koinzidenz mit sich selbst bringt.

Die reine Reflexion kann sich, was ihre Quellen betrifft, ihren Anfang nicht selbst geben, sie muß von einem nichtphilosophischen Vorverständnis der Totalität, die sie begreifen will, ausgehen. Das Vorverständnis des fehlbaren oder endlich-unendlichen Menschen wird ihr in der „Pathetik des Elends“ angeboten, d. h. in mythischen oder „rhetorischen“ Darstellungen des Menschen, wie sie zum Beispiel und vor allem Platon in seine Philosophie einbezogen hat. Platon schildert im „Gastmahl“, im „Staat“, im „Phaidros“ den Menschen als ein Wesen der Mitte, als ein Streben und eine Spannung zwischen dem Sinnlichen und Geistigen, dem Begehren und der Vernunft, als eine Mischung, deren Genesis nur mythisch erzählt werden kann. Diese Mythen sind vorphilosophischer Art, weil sie das „Elend“ der Seele in einem undifferenzierten Bild belassen, das ununterschieden die Endlichkeit und die Schuld, die uranfängliche Beschränkung und das radikale Böse meint.

Doch wenn die reine Reflexion sich zwar ihren thematischen Anfang nicht zu geben vermag, so verfügt sie dafür über ihren methodologischen Einsatzpunkt. Sie gelangt zu sich selbst, indem sie in einer transzendentalen Reflexion mit dem mythischen Verständnis bricht, dessen Thematik jedoch auf neue Weise im Problem der Erkenntnis wiederentdeckt. Die transzendentalen Reflexion geht von der Sache aus und erkennt an ihr ein Mißverhältnis zwischen dem Empfangen und dem Bestimmen, zwischen Blick und Wort. Die Wahrnehmung erweist sich als perspektivisch und endlich; das Sagen jedoch überschreitet die Perspektive und transzendiert ins Unendliche. Die Objektivität des Dinges setzt sich aus beiden Momenten zusammen; doch was gewährleistet deren Verbindung? Ricoeur greift hier, Kant ziemlich frei interpretierend, auf die transzendentalen Einbildungskraft zurück. Diese muß als das Dritte, als das Vermögen zur Synthesis zwischen Wahrnehmung und Wort im Objekt gedacht werden. Sie muß als solche gedacht werden und bleibt dennoch ein Rätsel. So zeigt sich dem Philosophen,

was für die Pathetik Mischung und Elend war, zuallererst in der transzendentalen Einbildungskraft, d. h. in der „fragilen“, rätselhaften Stellung des Menschen als Mittler zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen in den erkannten Dingen.

Aber die Reflexion bleibt auf der transzendentalen Stufe noch weit hinter der Sinntotalität der Pathetik zurück. Um dieser näherzukommen, wird eine zweite philosophische Transposition erforderlich; es muß der Übersritt zu einer Willentheorie vollzogen werden, die nicht mehr die Sache zum führenden Objekt wählt, sondern die Person. Im Charakterbegriff wird eine „praktische“ Endlichkeit sichtbar, im Begriff Glück eine entsprechende Unendlichkeit, während die Konstitution der Person in der Achtung die „praktische“ Synthese zwischen den beiden auseinanderstrebenden Momenten leistet. Die Achtung bildet die zerbrechliche Vermittlung, auf die sich die Idee der Menschheit oder die Form der Person gründet.

In ihrer dritten Phase forscht die Reflexion nach der „affektiven“ Synthesis (und damit nach dem noch fehlenden „affektiven“ Element der Konstitution der Person). Die Synthesis des Gefühls hat ihren Träger im Gemüt, im *thymós*. Während das Gefühl alle Bindungen des Ich an die Welt zunächst verinnerlicht, erzeugt es doch eine neue Spaltung, es zerreißt das Ich selbst in zwei affektive Grundabsichten. Eine vitale Affektivität zielt auf die endliche, zyklische Befriedigung der Lust ab, eine geistige Affektivität (*Eros*) strebt aber nach der Ganzheit und Vollkommenheit des Glücks. Das Gemüt dramatisiert diese Disproportion zwischen dem Vitalen und dem Geistigen im innern Konflikt; so spaltet und vermittelt es zugleich und bildet dabei das Zerbrechlichste von allem.

Letztlich will diese Analyse der Zerbrechlichkeit auf dem Umweg über die drei beschriebenen Stufen zu der Einsicht hinführen, daß die Idee einer endlichen Einschränkung im allgemeinen noch nicht genügt, um die Schwelle des moralischen Übels zu bezeichnen (eine lange philosophische Tradition glaubte, in dieser Idee bereits das moralische Übel selbst erfassen zu können); allein die spezifische Einschränkung der menschlichen Realität, die darin besteht, ein mit sich selbst zerspaltenen Vermittler zu sein, birgt die Möglichkeit der Verfehlung in sich, allein die Beschränkung aufgrund der zerbrechlichen Synthesis im Objekt, in der Konstitution der Person und im Gemüt.

V.

Die Möglichkeit der Verfehlung ist aber noch nicht deren Wirklichkeit. Die reine Reflexion vermag, auf sich allein gestellt, den Sprung von der einen in die andere nicht zu begreifen; sie bleibt vor dem Rätsel stehen, daß der Mensch sich dem Bösen immer schon „ausgesetzt findet“, daß das Böse „vor“ der Fähigkeit zum Bösen immer schon da ist. Es gilt nun, diesen Sprung, diesen Übergang mittels der mythischen Sprache faßbar zu machen; mit diesem Problem beschäftigt sich die „*Symbolik des Bösen*“.

Vom Bösen spricht unmittelbar das Bekenntnis des religiösen Gewissens, das seine Erfahrung in der Symbolsprache ausdrückt (Ricoeur skizziert hier die semantische Struktur des Symbols in Termini, die der entsprechenden Analyse in „Die Interpretation“ schon nahekommen). Der Philosoph kann sich aber den Zugang zu dieser Erfahrung und Sprache nur erschließen, indem er sie in „Imagination und Sympathie wiederholt“ (S., 9). Damit begibt er sich in einen Bereich, der „schon nicht mehr gelebte Religion und noch nicht Philosophie“ ist (ebd.). Erst eine eigentliche „Philosophie“ der Verfehlung wird imstande sein, diese Wiederholung auf die Stufe der anthropologischen Rede zu bringen, die sich in „Die Fehlbarkeit“ ihre vorläufigen Fundamente gegeben hat.

Die Wiederholung setzt bei den Symbolen ersten Grades ein; mittels eines semantischen Verstehens phänomenologischer Ausrichtung sucht sie deren Sprache und Erfahrung aus den sekundären Symbolen, den mythischen Erzählungen, herauszulösen, um damit die Grundlagen zur nachfolgenden Hermeneutik der Mythen zu gewinnen. (Die spekulativen Symbole oder Symbole dritten Grades, die sich um den „Pseudobegriff“ der Erbsünde, wie Ricoeur ihn polemisch nennt, gruppieren, werden erst im dritten Teil dieses Werks, in der Philosophie der Verfehlung, behandelt werden, weil sie sich schon unmittelbar mit der philosophischen Reflexion auseinandersetzen.)

Die Verfehlung spricht ihre archaischste Sprache in der Symbolik der Befleckung, des Ma-

kels. Diese Symbolik gehört einerseits einer überholten Denkart an, denn sie stellt sich die Gewalt des Bösen wie eine bloße substantielle Kraft vor und ist darin nicht mehr nachvollziehbar. Doch liegt in diesem Überholten andererseits auch etwas Unüberholbares, ein unbegrenztes Symbolisierungsvermögen, das in allen „späteren“ Erfahrungen des Bösen als Vokabular des Reinen und Unreinen wieder eine Rolle spielt. – Die zweite semantische Schicht der Ursymbolik konstituiert sich im Sündenbewußtsein. Dieses nimmt teilweise die Befleckungssymbolik wieder auf, hebt sich aber von ihr ab durch seine personalisierte Gotteserfahrung und durch seinen kommunitären Charakter. Seine geistige Mitte findet es in der Theologie des Bundes, die den Sünder als Einzelnen wie als Glied eines Volkes vor Gott hinstellt und zur Umkehr aufruft. – Wenn man die Sünde als das ontologische Moment der Verfehlung bezeichnen kann, so ist die Schuld, das dritte Ursymbol, ihr subjektives Moment. (Hier muß darauf hingewiesen werden, daß M. Otto in Band I und II „la faute“ sehr häufig fälschlicherweise mit „Schuld“ statt mit „Verfehlung“ wiedergibt; obwohl sie sonst mit größter Gewissenhaftigkeit übersetzt, hat sie nicht genügend klar erkannt, daß der Begriff Schuld nur für das frz. „culpabilité“ verwendet werden dürfte, weil die Schuld lediglich ein Teilmoment im Bewußtsein der Verfehlung darstellt: Ricoeur macht unmißverständlich klar, daß für ihn Schuld „nicht ein Synonym von Verfehlung“ ist (vgl. S. 117). Srenggenommen hätte die Übersetzerin auch „innocence“ nicht mit „Unschuld“, sondern mit „Fehllosigkeit“ oder einer ähnlichen Begriffsbildung übersetzen müssen. Aus all dem muß man schließen, daß auch die deutschen Untertitel der Bände: „Phänomenologie der Schuld I, II“ fragwürdig sind, denn es geht nicht nur oder nicht in erster Linie um die Schuld, sondern ebensosehr um die Endlichkeit und die Fehlbarkeit, vor allem aber um den Begriff der Verfehlung. Ricoeurs Originaltitel „Endlichkeit und Schuld“ enthält darum die zwei Brennpunkte der Reflexion über die Verfehlung und nicht nur den einen.) Insofern „schuldig sein“ heißt, bereit zu sein, die „Last“ der Buße zu tragen und sich als Subjekt der Buße zu erkennen, war das Schuldgefühl bereits in der Befleckung mitgehalten, blieb dort aber ein untergeordnetes Moment. Zu sich selbst kommt es erst, sobald im Fehlbewußtsein nicht mehr die Realität der Befleckung, die objektive Verletzung des Verbotenen das erste ist, sondern der schlechte Gebrauch der Freiheit. Offenkundiger noch ist das Schuldgefühl schon im Sündenbewußtsein enthalten: als die „Last“ der Sünde, als der empfundene Verlust der Verbindung mit dem Ursprung. Aber zu sich selbst gekommen, verinnerlicht die Schuld auch das Sündenbewußtsein; sie betont nun das „ich“ mehr als das „vor Gott“, ja sie vergißt die personale Gottesbeziehung und macht das Gewissen zum Maß des Bösen in einer Erfahrung völliger Einsamkeit. – Die Ursymbole verbinden sich somit in einer Kreisbewegung, in der das letzte den Sinn der vorangehenden freilegt, während die vorangehenden dem letzten ihre ganze Symbolmacht verleihen.

Die Mythen vom Bösen (Ricoeur befaßt sich, wohlverstanden, nur mit diesem Typus der Mythen) bilden ihrerseits erste Wiederaufnahmen der spontanen Erfahrung und Sprache der Ursymbolik. Die Mythen verstehen, heißt darum, die spezifische Enthüllungsfunktion verstehen, die sie derjenigen der Erstsymbole hinzufügen. Diese Funktion ist eine dreifache: Die Mythen umspannen die Menschheit insgesamt in einer exemplarischen Geschichte, sie begreifen den „Menschen“ als ein universales Konkretum in einer Zeit, die alle Zeiten darstellt; zweitens erzählen sie den Anfang und das Ende der Verfehlung, sie verleihen dieser Erfahrung eine Richtung, eine Bewegung; drittens sprechen sie von einem Mißklang zwischen der fehllosen Grundwirklichkeit und der aktuellen Seinsweise des Menschen, der ein Befleckter, ein Sünder, ein Schuldiger ist. All dies kleiden sie in die Form der dramatischen Erzählung.

Die Hermeneutik der Mythen konzipiert sich als eine typologisierende Phänomenologie, die den Mythos seiner Erklärungsfunktion entledigt, um ihn als Symbol wiederzugewinnen (sie „entmythologisiert“ den Mythos, aber sie „entmythisiert“ ihn nicht). Es gibt vier große Typen der Mythik des Bösen: den Schöpfungsmythos, der das Böse mit dem „Chaos“ identifiziert und das Heil dem Akt der Schöpfung zuschreibt; den Mythos vom Sündenfall des Menschen, der das Böse erst in die vollendete Schöpfung einbrechen läßt, während das Heil eine Geschichte entwickelt, die sich in ihrer Zielsetzung von derjenigen der Schöpfung grundlegend unterscheidet; den tragischen Mythos, der in Gott selbst die böse Macht sieht, die den Menschen versucht, verblendet und in die Irre führt; zuletzt den Mythos von der verbannten Seele, der den Menschen in Seele und Leib spaltet und der dahin tendiert, das Böse dem Sturz der Seele

in den Kerker des Leibes anzurechnen. Eine dynamische Sicht der Mythen, die sie alle auf den einen Mythos vom Sündenfall oder Adamsmythos hin ausrichtet, überholt schließlich diese typologische Statik und bereitet die eigentliche philosophische Wiederaufnahme vor.

Im Schlußkapitel: „*Das Symbol gibt zu denken*“, dringt Ricoeur zum „kritischen Punkt des ganzen Unternehmens“ vor (S., 398), zur Frage, wie das Symboldenken mit dem reinen Denken zu verschränken sei. Es ist heute ausgeschlossen, beide Denkweisen (nach Art Platons etwa) einfach nebeneinanderzusetzen; ausgeschlossen ist aber auch eine bloß allegorisierende und damit entmythisierende Interpretation, welche die ursprüngliche Sinngebung des Symbols mißachtet. Man muß einen dritten Weg suchen, der in der Hoffnung auf eine Wiederbelebung der Sprache und der Philosophie sowohl das Gebende des Symbols anerkennt und wiederherstellt als auch dessen Appell an das autonome Denken und an den kritischen Geist ernstnimmt. Wenn die „Symbolik des Bösen“ im wesentlichen noch einer bloß vergleichenden Phänomenologie verpflichtet ist, die „das Symbol durch das Symbol“ versteht (S., 401), so leitet doch ihre Entscheidung, diese Symbolik von *einer* Stelle aus zu lesen (vgl. den Übergang von der Statik zur Dynamik der Mythen) bereits zu einer philosophischen Hermeneutik über, die nicht mehr *in* den Symbolen, sondern *von* ihnen *aus* denkt. Die Aufgabe dieser Hermeneutik wird es sein, „von den Symbolen ausgehend, existentielle Begriffe auszuarbeiten, d. h. nicht nur Strukturen der Reflexion, sondern auch Strukturen der Existenz, insofern die Existenz das Sein des Menschen ist“ (S., 405 f.) und die Eingebundenheit des Menschen in das Sein meint. Erst nach dieser Etappe des Denkens wird das Problem des Bösen wieder aufgeworfen werden können, dann aber als die Frage, wie sich am Sein des Menschen und am Nichts seiner Endlichkeit „das Quasi-Sein und das Quasi-Nichts“ des menschlichen Bösen zu erkennen gibt.

VI.

Versuchen wir am Ende dieser Darstellung kurz die drei großen Metamorphosen zusammenzufassen, die sich in Ricoeurs Denken vollzogen haben. – Während in „*Le volontaire et l'involontaire*“ nur von einer Analyse des Willens, von einer konkreten Mythik, einer Willensempirie, einer Poetik und Ontologie die Rede war, wobei alle diese Denkmomente im einheitlichen Rahmen der *Willensphilosophie* geplant und konkretisiert werden konnten, brachte „*Finitude et culpabilité*“ neben der Realisierung einiger vorausgesehener Schritte auch völlig neue Elemente in das Denkprogramm hinein: eine Erweiterung der Anthropologie, eine grundlegende Verwandlung des Entwurfs der konkreten Mythik, das Problem der Verschränkung von Symbol und Reflexion sowie die Intentionen, eine Philosophie der Verfehlung zu entwerfen, die Willensempirie mit einem Denken vom Symbol aus zu verflechten und dies alles in einer Fundamentalontologie abzuschließen. Doch blieb es nicht bei diesem zweiten Entwurf: Wohl kann „*Die Interpretation*“ zum Teil als die Konkretisierung eines Moments der Willensempirie und zugleich des Denkens vom Symbol aus betrachtet werden, doch sprengt sie mit ihrer dreifachen *hermeneutischen* Problematik jeden früher vorgezeichneten Rahmen. (Hier muß auch die allerletzte große Publikation Ricoeurs erwähnt werden, die zwar kein einheitliches Werk mehr darstellt, die aber als eine Sammlung später Aufsätze zum Thema der Interpretation das Gewicht der hermeneutischen Problematik in Ricoeurs Reflexion noch verstärkt: „*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*“, Paris 1969; unlängst ist ein erster Teil dieses Buches in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: „Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I“, Übers. J. Rüttsche, München 1973; der zweite Teil folgt im Frühjahr 1974: „Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II“.) Wir können somit eine *Verlagerung* von der Thematik des Willens zu derjenigen der Sprache und der hermeneutischen Reflexion feststellen. Bewußt brauchen wir das Wort *Verlagerung*, denn die frühen Absichten sind auch in die späteren mitaufgenommen und wurden mithin keineswegs vergessen oder desavouiert. Aber die Verlagerung bringt über die neuen Einsichten und die Erweiterungen des Denkansatzes auch eine ganze Reihe von neuen *Fragen* expliziter und impliziter Art mit sich. Wir möchten zum Abschluß nur einige der Probleme andeuten, die Ricoeur nicht oder nur zum Teil thematisiert hat.

Unklarheiten im Denkwurf. – Eine ungelöste Frage bleibt es, in welchem Sinn die frühen

Begriffe einer „Poetik des Willens“ und einer „Ontologie der Versöhnung“ die späteren philosophischen Intentionen mitbestimmen; unklar ist auch, in welche Beziehungen die „Philosophie der Verfehlung“, die „Empirie des Willens“, die eigentliche „philosophische Hermeneutik“, das „Denken vom Symbol aus“ (das Humanwissenschaften wie rein spekulative Disziplinen erörtern soll) und die „Fundamentalontologie der menschlichen Realität“ gebracht werden sollen. Und welche präzise Stellung nimmt „Die Interpretation“ ein angesichts dieser ihr vorausliegenden Projekte?

Thematische Probleme. – Wenn man sich schon auf der ersten Stufe von Ricoeurs Philosophie fragen mußte, wie die Willensphilosophie in eine Ontologie überführt werden könne, wird diese Frage auf der Stufe der „Interpretation“ besonders akut: Wie läßt sich eine Willensphilosophie mit der hermeneutischen Reflexionsphilosophie (die erst in der „Interpretation“ umfassend dargestellt wird) verbinden, wie diese Willensphilosophie und die Reflexionsphilosophie, die vom Cogito und vom Subjekt ausgeht, mit einer Fundamentalontologie, die aus dem Symbol schöpft?

Methodologische Fragen. – In unserer Skizze des Gesamtwerks haben wir einen besonderen Akzent auf die Verschiebungen in der Methodik gelegt. Rückblickend könnten wir sagen, das Gewicht verlagere sich hier fortschreitend von einer Phänomenologie auf eine Hermeneutik, obwohl die zweite Methode die erste bereits mitcharakterisiert: Der Weg beginnt bei einer eidetischen Phänomenologie, die sich eine hermeneutische „Note“ gibt, er führt danach über eine typologisierende und betont hermeneutisch gefärbte Phänomenologie (vgl. die „Symbolik des Bösen“) und er endet – vorläufig – in der eigenständigen Hermeneutik der „Interpretation“, welche der phänomenologischen Methode nur noch eine untergeordnete Stellung einräumt (etwa bei dem Versuch, sich der Psychoanalyse phänomenologisch zu nähern – ein Thema, das wir nicht beschreiben konnten). Was bedeutet diese Verschiebung grundsätzlich? Wieweit ist sie rein thematisch motiviert und wieweit steht sie andererseits in engstem Zusammenhang mit der fundamentalen Verwandlung von Ricoeurs Denken selbst? (Eine partielle Antwort auf diese Frage findet man in „Hermeneutik und Strukturalismus“, 11 ff.; dort behandelt Ricoeur einleitend das Problem einer „Aufpfropfung“ des hermeneutischen Problems auf die phänomenologische Methode.)

Damit schließen wir. Unerörtert bleibt die Frage, welche neuen Aspekte diese Philosophie gerade in die deutsche philosophische Diskussion hineinbringen kann; absehen mußten wir auch von konkreteren Hinweisen darauf, wieviel auch der Theologe und der Psychoanalytiker aus Ricoeurs Werk, in besonderem Maß aus „Die Fehlbarkeit“ und aus der „Symbolik des Bösen“, gewinnen könnten. Vielleicht ist das Dargestellte aber anregend genug, daß es den Leser nun drängt, sich diese Fragen durch die Lektüre des Ricoeurschen Werks selbst zu beantworten.

Johannes Rüttsche (München)

Heribert Mühlen, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen, Verlag Schöningh, Paderborn 1970, XIV – 568 S.

Interpretationen – gar Erstinterpretationen – von Schlagwörtern sind als Analysen von sich erst ankündigenden, hinsichtlich ihrer Eigenart und Bedeutsamkeit noch nicht überschaubaren Phänomenen stets *Entwürfe*. Zum Entwurfcharakter gehört, daß eine neue Einsicht zur Explikation drängt, ohne daß dabei jeder Schritt oder der ganze Weg adäquat ins Wort kommen müßte und ohne daß diese Differenz, diese konstitutive Vorläufigkeit des Entworfenen vom Entwerfenden reflektiert würde. Die kritische Würdigung eines Entwurfs muß daher differentiale Kritik sein, d. h. sie muß zwischen dem wörtlich Ausgesagten und dem eigentlich Eingesehenen unterscheiden, zugleich aber berücksichtigen, daß sie die Grundeinsicht denkerisch allgemein zu behandeln hat, dagegen deren Applikationen als bloßen Meinungen selbst nur, *konkret handelnd*, Zustimmung oder Ablehnung gegenüberstellen darf.

Zur Debatte steht das Schlagwort ‚Entsakralisierung‘: der Verlust der Dimension des Heiligen bzw. des ‚Sakralen‘ oder vielmehr der Umbruch im Verständnis des Sakralen, das nach Mühlen „eine Grunddimension der menschlichen Existenz ist“ (7). Was ist nun im Wort ‚heilig‘

begriffen? „Das Heilige ist zunächst jenes grenzenlos Unbegrenzte, das dem Menschen *Heil und Heilung* ist, da es ihn entgrenzt auf das je Größere hin.“ (10) Das Heilige wird erfahren als: 1. Betroffenheit, 2. Betroffenheit durch Außergewöhnliches, 3. „Betroffenheit durch das in der Anziehung sich entziehende Außer-Gewöhnliche“ (15). Die Erfahrung des Heiligen konstituiert als Kontrasterlebnis Profanität: „Die Anziehung durch das Faszinierende macht dessen Außer-Gewöhnlichkeit offenbar, und der Entzug des Faszinierenden stößt in umgekehrter Sinnrichtung den Menschen in seine Gewöhnlichkeit zurück. . . Das Erlebnisgefälle dieses Rückstoßes kann bis zur Selbstabwertung, ja, bis zum Bewußtsein eigener Sündigkeit gehen.“ (16) Die als das Heilige begriffene Faszination wurde vor dem historischen Beginn der Entsakralisierung – also bis zur ‚Aufklärung‘ – vorwiegend in der Rückschau auf das Immer-schon-Gewesene oder den einst für alle Zeit gesetzten Anfang erlebt, seitdem immer stärker im Vorblick auf das jeweils Neue, noch nie Geszene.

Heiligkeit als Faszination ist für M. ein ausschließlich personales Phänomen („Mich fasziniert dies an dir“); das ist vertretbar, wenngleich es m. E. günstiger wäre, zwischen einer kommunikativ erscheinenden Faszination und einer individuell akzentuierten zu unterscheiden („personae pelliciunt, alliciunt res“), da es an bestimmte Orte (Rom, Bayreuth) gebundene Faszinationserlebnisse gibt, die personale Prägekraft besitzen, ohne recht aussagbar und kommunikativ wirksam zu sein. Nicht mehr vertretbar ist jedoch M.s These, daß *jede* Faszination „im Grunde“ nur die Hoffnung „auf ein *unbegrenztes* Du“ (46) aktualisiere: denn im Faszinationsvorgang sind die Tendenz zum Unbegrenzten und die Freude am *Erreichen* des Du als eines begrenzten und sinnlich faßbaren im Durchschnit gleich stark und wechseln einander gleichmäßig ab. (Wo bliebe sonst die Dialektik der Faszination?) M.s These ist nur sinnvoll vor dem Hintergrund einer Glaubensentscheidung, die das postulierte unbegrenzte Du als ein reales betrachtet und für anziehender als das faktische Du hält; daß aber M. diesen Übergang vom Denken zum Glauben stillschweigend, ohne Hinweis auf die Verschiedenheit der hermeneutischen Gesetze und ohne Aufweis der Identität des gedachten Heiligen und des geglaubten Heiligen tut, ist ein fundamentaler Mangel des Buches.

Für M. als Gläubigen ist Gott das primär Faszinierende, also der Heilige schlechthin, dessen Heiligkeit „keine Analogie in der menschlichen Selbsterfahrung“ hat (69); darum nennt M. alles Heilige außer Gott das Sakrale, d. h. das auf seine Heiligkeit naturhaft-zweideutig oder gnadenhaft-eindeutig Hingeordnete. Weil aber auch die Sakralerfahrung eine transzendente Erfahrung ist, bedarf das Sakrale zu jeder Zeit der Versinnlichung, der Sakralisierung und, sobald sich das Sakralisierte verabsolutiert und zum Heiligen hin undurchsichtig wird, der Entsakralisierung. Eine solche ist nach M.s Meinung heute in dreierlei Hinsicht erforderlich: „1. Entsakralisierung der Welt als Welt; 2. Entsakralisierung der religiösen Medien, insofern sie sich verselbständigt haben; 3. Entflechtung von welthafter und gnadenhafter Sakralität, wenn und insofern eine von beiden eine ihr nicht zukommende Vorherrschaft erlangt hat.“ (174)

Punkt 1, erörtert am Problem der Entsakralisierung der politischen Macht (177–258), konzentriert sich um den Satz: „Die göttliche Trinität ist ein *Beziehungsgefüge* . . . und wird deshalb am ehesten durch ein menschliches Beziehungsgefüge repräsentiert.“ (241) Daher: „Abbau, Entsakralisierung jeglicher Ein-Mann-Herrschaft auf allen Ebenen!“ (255) So bestechend die Argumentation klingt, sie krankt doch daran, daß sie die Trinitätslehre auf den ihr völlig fremden Bereich des Handelns unvermittelt überträgt; sie ignoriert, daß das Handeln seiner Selbsterfahrung nach rein sachbezogen – ethisch neutral – Prioritäten setzt und durchsetzt und einen Gottesglauben oder ethischen Imperativ nur als aposteriorischen Horizont annehmen kann; weshalb denn ein Glaube dem Menschen nicht als handelndem, sondern nur als *gläubig* handelndem Vorschriften machen kann (und auch da ist es nicht eindeutig, ob eine totale Demokratisierung ‚gottgewollt‘ ist). – Punkt 2 wird dargestellt als Entsakralisierung des kirchlichen Dienstes (259–472): lehramtlich-autoritative Aussagen der Kirche, die doch immer „*relativ* auf den gewesenen und ankommenden Christus hin“ sind, „erwecken zum mindesten oft den Anschein, als wären sie nicht mehr profan, sondern hätten etwas von der Absolutheit Gottes selbst an sich. Gerade dadurch aber werden sie *zweideutig!*“ (417) Dieser Feststellung ist m. E. zuzustimmen. – Zu Punkt 3, aufgerollt am Thema „Die Entsakralisierung von Ehe und Zölibat“ (473–563), sagt M.: „Nicht die Zeugungskräfte des Menschen, nicht der Zusammenhang von ehelicher Vereinigung und (möglicher) Fortpflanzung, sondern die äußerste Un-

mittelbarkeit der menschlichen Person als eine Wirkung der göttlichen Selbst-Mitteilung ist etwas Heiliges, Unantastbares, absolut Unverfügbares.“ (487) Dieser entsakralisierenden Einsicht könne nur eine („resakralisierende“) Neubetonung der personalen Verantwortung der Ehepartner voreinander folgen, und analog müsse auch die christliche Ehelosigkeit in einem viel stärkeren Bewußtsein personaler Verantwortung übernommen werden, nach M. in Ablehnung an die feierliche Profess der Ordensleute als öffentlich nach mehreren Praxisjahren abzulegendes Zölibatsgelübde (454 ff.). Beides ist zweifellos notwendig; ob aber M.s Formulierungen nicht rigoristische Fehldeutungen – im Fall der Ehe ein Abgleiten in neuerliche Zementierung der Unauflöslichkeit (das weder personologisch noch exegetisch haltbar wäre), im Fall des Zölibats einen Rückfall in den mönchischen Anstrich des Weltklerus in der konstantinischen Epoche – nahelegen, mag der Leser für sich selbst entscheiden.

Nun aber zurück zu M.s Grundeinsicht: Auch das Heilige, d. h. das dialektische Geschehen von Entzug und Anziehung, Gestalttranszendenz und Gestaltwerden, Unsagbarkeit und Sagbarkeit ist epochal strukturiert (nicht nur akzidentell zeitlich eingefärbt), wobei die für unsere eben erst beginnende Epoche spezifische Heiligkeitserfahrung die Entdeckung des Prozeßcharakters des Heiligen zu sein scheint (gegenüber der statischen Vorstellung von Heiligkeit als Zustand Gottes und des ‚vollkommenen‘ Menschen in der konstantinischen Epoche). Erfahrungen, deren Prozeßcharakter deutlich zutage liegt, bilden nie nennenswerte perennierende Tendenzen aus; darum wird in unserer Epoche das Heilige gerade im ununterbrochenen Wechsel von Entsakralisierungs- und Resakralisierungswellen (in allen Bereichen) aktualisiert. Dies nicht nur begriffen, sondern in einer universalhistorischen Schau durchgeführt und erwiesen zu haben (bei manchmal mangelhafter logischer Stringenz, immer aber mit großer Detailkenntnis und ausgewogenem Urteil), ist Heribert Mühlens bleibendes Verdienst.

Heinrich Reinhardt (Freising/Eichstätt)

Jean Scot, Commentaire sur l'Évangile de Jean. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Edouard Jeuneau, Sources Chrétiennes N° 180, Les Éditions du Cerf, Paris 1972, 475 S.

In erfreulich kurzer Zeit hat É. Jeuneau dem von ihm edierten und kommentierten Text von Eriugenas *Homilie zum Prolog des Johannesevangeliums* (vgl. Ph. Jb. 78 [1971], 220 f.) eine ausgezeichnete kritische Ausgabe der Fragmente des *Kommentars zum Johannesevangelium* folgen lassen. Fragmentarisch ist dieser Kommentar durch den Verlust einzelner Teile aus der einzigen Handschrift (Cod. 81 der Bibl. municipale von Laon); das abrupte Ende des Kommentars ist wohl durch Eriugenas Tod bedingt. Kommentiert sind aus Johannes die Abschnitte: 1,11–29; 3,1–36; 4,1–28; 6,1–14. Die Thematik ist vielfältig, philosophisch und theologisch von hoher Relevanz: erörtert werden u. a. Natur und Schrift als die zwei Quellen der menschlichen Erkenntnis und damit das Verhältnis von Glauben und Wissen, ferner Fragen der Heilsökonomie: peccatum originale, Christus als Prototyp des in seinen ursprünglichen Stand „restituierten“ Menschen, also Vergöttlichung des Menschen durch Erlösung, der Weg durch ‚purgatio‘ und ‚illuminatio‘ in die ‚perfectio‘ und, hiervon nicht zu trennen, Fragen der speziellen Anthropologie: der Mensch ist ‚Kosmos‘, ornatus ad imaginem et similitudinem dei; analog zu Gott (deus nescit se quid est, quia non est quid) ist für ihn ‚ignorantia‘ trotz Selbstreflexion konstitutiv. Grundtenor der Interpretation ist eine negative Theologie: Gott ist nur in der „Theophanie“ zugänglich; nur in ihr wird sein an sich verborgenes Wesen als sich selbst manifestierendes verstehbar. Bedeutsam und im Kommentar wirksam sind auch die methodischen Überlegungen zur Schriftauslegung (spiritus – littera [spiritus ipsius littera, qui est Christus], figura – veritas [τύπος – ἀλήθεια], umbra – corpus), die in den Begriffen Allegorie, Mysterium, Sacramentum, Symbol sowohl die philosophischen und theologischen Implikationen des Verstehens als auch das Verhältnis dieser Theologie zur Geschichte klären (allegoria facti et dicti; allegoria dicti et non facti; divinus intellectus rerum gestarum).

Die Authentizität des Kommentars ist vorwiegend durch innere Kriterien zu erweisen: der Sprachstil, die gründliche Kenntnis des Griechischen (Diskussion der lateinischen Übersetzung

des NT vom griechischen Text her), Zitate aus Maximus Confessor, die mit Eriugenas Übersetzung übereinstimmen, Verweise auf Ps.-Dionysius Areopagita, insbesondere die schon genannten, für Eriugena typischen Themen (hinzu kommt die durch Eriugenas Dionysius-Interpretation bedingte Differenzierung von ‚datum‘ und ‚donum‘ [gratia] und die für ihn charakteristische Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein), – all dies spricht eindeutig für die Autorschaft Eriugenas. F. Ravaisson hat dies als erster erkannt und hat auch als erster die Text-Fragmente ediert (1849). Mit geringen Modifikationen hat H. J. Floss diesen Text in die Patrologia (PL 122, 297–348) aufgenommen. Jeaneau hat nun den Cod. Laon 81 noch einmal genau verglichen; die in dieser Handschrift sich findenden Zusätze und Korrekturen von „irischer“ Hand, die Traube für Autographa Eriugenas hielt, hat er in den Text integriert. Besonders aufschlußreich für das Verständnis des Textes sind neben der französischen Übersetzung vor allem die ausführlichen Anmerkungen Jeaneaus, die die sprachlichen und sachlichen Übereinstimmungen mit Eriugenas übrigen Werken, besonders mit ‚De divisione naturae‘ zeigen sollen, auf die Quellen des Kommentars (insbesondere Augustinus, Dionysius, Maximus) verweisen und die wichtigsten Sachprobleme erläutern. Teilweise nehmen sie auch Fragen der Einleitung präzisierend und erweiternd wieder auf. Letztere erörtert u. a. die Frage der Authentizität des Textes, die Quellen, die Komposition und die Lehrinhalte des Kommentars und beschreibt die Textgrundlage. Die Wirkungsgeschichte des Kommentars war gering: bis zum 12. Jh. scheint er überhaupt nicht zitiert worden zu sein. Dann allerdings sind zahlreiche Abschnitte in die ebenfalls in Laon entstandene ‚Glossa Ordinaria‘ (Anselm von Laon, † 1117, ist an ihr wesentlich beteiligt) aufgenommen worden; auf diesem Wege gelangten verschiedene Eriugena-Texte auch in die ‚Catena Aurea‘ des Hl. Thomas (vgl. hier Jeaneaus Appendix I, 369 ff.). Noch zu diskutieren bleibt, in welchem Maße die ‚Glossa Ordinaria‘ etwa Texte aus den verlorenen Teilen des Kommentars enthalten könnte. Wie die Ausgabe der ‚Homilie‘ beschließt Jeaneau auch die Ausgabe des ‚Kommentars‘ mit umfassenden Indices zu Zitaten aus der Bibel und aus antiken Autoren sowie zum sprachlichen Material (zugleich Sachindex).

Wesentlich für eine genaue Kenntnis von Eriugenas Sprache und Denken sind seine Übersetzungen aus den griechischen Vätern. In diesem Bereich der Eriugena-Forschung wäre eine vollständige Ausgabe von Eriugenas Übersetzung der ‚Ambigua‘ des Maximus Confessor höchst wünschenswert. Es läge in der Konsequenz der bisherigen Editionsarbeit Jeaneaus, wenn er die von Raymond Flambard offensichtlich schon weit vorangebrachte Arbeit (vgl. 383 et passim) zu einem publizierbaren Ende führte.

Werner Beierwaltes (Münster)

Bela Freiherr von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie, 6 Bände, Verlag Anton Pustet, München 1965–1970, 2627 S.

Zu einer Zeit, in welcher die Philosophie – nach der Emanzipation der Soziologie und Psychologie – beginnt, sich auf ihren Gegenstandsbereich neu zu besinnen und ihre Probleme angesichts einer Fülle empirischen Materials anders, präziser zu formulieren, scheint die Vorlage eines sechsbändigen Werks, das im Durchgang durch traditionelle und neue philosophische Disziplinen eine Grundlegung der Philosophie im ganzen versucht, „um die Grundzüge des geistigen Welt- und Kulturbildes möglichst vollständig bieten zu können“ (I, 28), ein erstaunliches Unterfangen zu sein. Nun handelt es sich in diesem Fall um ein Lebenswerk, das der Autor in den 20er Jahren begonnen, während der folgenden Jahrzehnte ausgearbeitet, vervollständigt, in Universitätsvorlesungen überprüft und nun als abgeschlossenes Ganzes veröffentlicht hat. Da in der Philosophie aufgrund der zunehmenden Spezialisierung der Fragestellungen solche umfassenden Entwürfe eines philosophischen Gesamtsystems selten geworden sind, verdient allein schon der Versuch, den „Aufbau des Seins“ aus einer einheitlichen Grundkonzeption darzustellen, Beachtung.

Um den höchst eigenwilligen Gedankengang Brandensteins ein wenig zu charakterisieren, wird im folgenden versucht, einen Durchblick durch die Hauptthemen der sechs Bände zu ge-

ben, wobei freilich dem Umfang des Materials notgedrungen einige Gewalt angetan werden muß.

*

Der 1. *Band* enthält die Brandensteinsche Dinglehre (Ontologie), Gehaltlehre (Totik) und Formenlehre (Logik). Die Dinglehre ist die philosophische Grundwissenschaft, die die drei allgemeinsten ontologischen Urbestimmungen des Dings – Gehalt, Form, Gestaltung – analysiert und damit den Boden für Totik, Logik und Mathematik bereitet. Die Totik als Lehre von der Eigentümlichkeit des Gehalts ist eine neue philosophische Disziplin, die die spezifisch gehaltlichen Kategorien: Sein, Ähnlichkeit, Setzen als Gründe; das Andere, die Abweichung, das Gegenübersetzen als Gegengründe, entwickelt sowie deren Folgekategorien. Dabei zeigt sich, daß drei wesentliche Gehaltsränge denkbar sind: 1. selbstgesetzter und setzender Gehalt (urfreier Urwille), 2. gesetzter und setzender Gehalt, 3. gesetzter und nichtsetzender Gehalt (156). – Den umfangreichsten Teil des ersten Bandes widmet Brandenstein der Logik als der Wissenschaft von der Eigentümlichkeit der Form. Als logische Grundformen, deren Charakteristikum Offenheit bzw. Leerheit ist (158 f.), behandelt der Autor Identität, Zusammenhang, Bedingung sowie deren Gegenformen Verschiedenheit, Getrenntheit, Ordnung. Die aus diesen abgeleiteten weiteren logischen Formen heißen Artung und Gattung, Entsprechen, Nebenordnung, Ding, Unterordnung, Klasse, Kette. Unter dem Titel „Allgemeine logische Probleme“ (434 ff.) geht Brandenstein zunächst auf die logische Verknüpfung von Formen ein, die immer regressiv-reduktiv-analytisch geschieht und daher nie zu einer ursprünglich neuen Form führen kann. Das „logische Bestimmen ist kein Hervorbringen“ (438), eine die Erkenntnis erweiternde logische Deduktion gibt es nicht (458). Im Anschluß daran thematisiert Brandenstein die logischen Bestimmungen des Denkens: Begriff, Satz, Schluß, wobei es ihm darum geht, nachzuweisen, daß Kants Grundunterscheidung in analytische und synthetische Urteile auf einem Mißverständnis beruht. Da in jedem Satz das Prädikat notwendige Bedingung des Subjekts, jenes also immer in diesem enthalten ist, gibt es logisch gesehen gar keine synthetischen, sondern nur analytische Urteile (502). – Analog zu den Gehaltsrängen entwirft Brandenstein abschließend drei Formränge: 1. Urverstand (Nur-Subjekt), 2. verstehendes Subjekt, 3. Nur-Objekt (570).

Der 2. *Band* enthält unter dem Namen „Gestaltungslehre“ eine recht ungewöhnliche philosophische Disziplin, nämlich die Mathematik. Brandenstein beginnt seine für den Nichtmathematiker der Sache nach schwierigen Untersuchungen mit einer Analyse der eigentümlich gestaltlichen Kategorien: Ganzheit, Gleichheit, Einheit sowie Teil, Ungleichheit, Vielheit bzw. Menge. Besonderes Interesse verdient dabei die Gewinnung der Prinzipien der Mengenlehre (99 ff.) und die subtile Ausarbeitung der daraus resultierenden weiteren Kategorien (Zusammengestaltung, Beigestaltung, Abgestaltung) und Subkategorien. Darauf folgt eine exakte Unterscheidung und Klärung dessen, was Brandenstein endliche, potentialunendliche, potentialunendlichkleine, aktualunendliche und aktualunendlichkleine Größen nennt (Reihe, 198 ff.; Zahl, 231 ff.; Kontinuum, 300 ff.), die zugleich als kritische Korrektur der Cantorschen Unendlichkeitslehre konzipiert ist. Eine Erörterung der Grundlagen von Geometrie, Mechanik und Algebra schließt sich an (357 ff., 379 ff.). Analog den Gehalt- und Formrängen unterscheidet Brandenstein auch drei gestaltliche Ränge: 1. die Ureinheit, das aktiv aktualunendliche Urding (404 ff.), 2. den Weltorganismus als aktiv potentialunendliches Geistgeschöpf (406 ff.), 3. die Welt, die als solche inaktiv und potentialunendlich ist (408 f.).

Damit ist die Behandlung jener Grundwissenschaften und der in ihnen thematisierten „virklichen philosophischen Bestimmungen“ (415) abgeschlossen, so daß Brandenstein nun zum dritten und umfangreichsten seiner sechs Bände, zur Wirklichkeitslehre (Metaphysik) übergehen kann.

3. *Band*: Brandenstein baut seine alle großen Themen erschöpfende – methodisch durch den Satz des Widerspruchs abgesicherte – Metaphysik auf „unbestreitbaren Urtatsachen“ (des eigenen Bewußtseins) und auf „unleugbaren Urerfahrungen“ (der Veränderung, des Wechsels) auf (38). Gegen das Argument der Anfangslosigkeit der Welt sucht er die Herkunft des zeitlichen Wechsels von der unwandelbaren Ewigkeit Gottes zu beweisen (59 ff.), um dann die Endlichkeit des Weltraums darzutun (63 ff.) und am Kausalitätsprinzip noch einmal die toti-

schen Ränge (Ursachen ersten, zweiten und dritten Ranges) zu exemplifizieren (76). Sozusagen im Vorbeigehen stellt sich dabei die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Seele (als Ursache zweiten Ranges) heraus (79). Diese Grunderkenntnisse benutzt Brandenstein, um das „Allbild“ der metaphysischen Wirklichkeit herauszuarbeiten. Die Analyse des Begriffs der Kraft zielt – anfangend von den geistigen Naturkräften (Zweckmäßigkeit der Natur) – auf die Motorik, auf das Lebensprinzip der Seinsränge bzw. –wirklichkeit. Im Durchgang durch historische Seelentheorien sucht Brandenstein die Struktur der menschlichen Seelenkraft zu eruieren (132 ff.) und den Determinismus zu widerlegen (148 ff.). Gott schließlich ist oberste Wirkursache, nur wirkende, aber nicht bewirkte Wirklichkeit wie die Geistgeschöpfe zweiten Ranges und die Materie sowie die Ideen, die dritten Ranges sind. Es folgen eine ausführliche „Ideenlehre“ (197 ff.), eine Abhandlung über das Wesen des Naturgesetzes (240 ff.) und eine Lehre von der Materie (261 ff.), welche von Brandenstein als ranggestaltiges Medium bzw. als endlos teilbares metaphysisches, undurchdringliches Substrat der Kräftewirkungen gedacht ist. Im Zusammenhang seiner umfangreichen grundlegenden Bemerkungen zum Gegenstand der Physik („Kraftspezialisierung“; 288 ff.) kommt Brandenstein in der Weiterentfaltung seines „titanischen Weltbildes“ (295) auf die Prinzipien der „biischen Entwicklung“ zu sprechen, um dann die Welt als Produkt der göttlichen Schöpfung zu charakterisieren (377 ff.). Dabei wird die Veränderlichkeit des Weltgeschehens als „der gegenseitige Verkehr der Kräfte mittels der in die Materie geschaffenen Ideen“ beschrieben (406), ein Vorgang, der in der Zeit als der „eigentümlichen Dauergestaltung der wechselnden Wirklichkeit“ vor sich geht (414). – An die Weltlehre schließt sich eine ausführliche Gotteslehre an (427 ff.), die auf die traditionellen, Gott zugeschriebenen Attribute eingeht, das Verhältnis der drei Seinsränge untereinander vom Begriff des Guten her erläutert und in einer Kritik der Gottesbeweise alle Gotteserkenntnis als regressiv vermittelt aufweist. Im Kontext von Schöpfung und Geschöpf geht Brandenstein auch auf das Problem des Bösen ein, das erst im zweiten Rang in der freien Selbstbestimmung der Geschöpfe auftaucht (580 ff.). Gleichwohl läßt sich die Welt nach der Meinung des Autors in jeder Hinsicht als vollkommen bezeichnen (585 ff.); dies wird in mystischer Gotteserfüllung unmittelbar erlebt (609 f.). – Brandenstein schließt seine Wirklichkeitslehre mit den metaphysischen Kategorien ab, deren Urkategorie die Kategorie „Gott“ ist (620), im Hinblick auf welche die Kategorien des zweiten und dritten Ranges (erschaffene und erschaffbare Kräfte einerseits, Ideen und Materie andererseits) „später“ sind (623). Von diesen, die wirklichen Einzelwesen betreffenden Kategorien unterscheidet Brandenstein die Kategorien des Wirkens (Beherrschung, Wechselwirken, Insichwirken) und die Kategorien der Verursachung (Schöpfung, Schaffung, Entfaltung; 632).

Auf die Metaphysik folgen im 4. Band „Tatlehre-Pragmatik“ und „Wissenschaftslehre-Theoretik“. Der Philosophie der Tat geht es um die Grundstruktur des praktischen Lebens, das Brandenstein den beiden anderen Hauptzweigen des Lebens gegenüberstellt: nämlich theoretischem und poetischem Leben (17 f.). Ist die praktische Ichstruktur durch Entschluß und Entschlossenheit charakterisiert (26 ff.), so die praktische Wirkung in der Welt als physische Energie (30 ff.). Im Hinblick auf die Erreichung eines praktisch angestrebten Ziels fungiert die Nützlichkeit als (technischer) Mittelwert, während das Gute den Endwert darstellt (42 ff.). Von daher ergeben sich folgende praktische Tatkategorien: Gutwilligkeit, Ehrlichkeit, Eifrigkeit, Straffheit, Sicherheit, Zweckmäßigkeit, Ausdrücklichkeit, Zieleinheit, Folgerichtigkeit (51 ff.). Entsprechend lassen sich drei Wertgruppen unterscheiden: Technizitäts-, Legalitäts- und Moralitätswerte (70). Nach einer Beschreibung jener Menschentypen, die nach Brandenstein der Klasse des „Tatgeistes“ zuzurechnen sind (72 ff.), leitet er über zur Wissenschaftslehre. Diese hat als Theoretik die Aufhellung des menschlichen Erkennens zur Aufgabe, das Brandenstein als Erfassen einer selbständigen Realität begreift (91). Sofern dieses Erfassen als Sinneswahrnehmung beginnt, läßt sich die Erkenntnis in drei Teilakte untergliedern: 1. den empfindenden, 2. den gestaltungserfassenden, 3. den gegenstandserfassenden Akt (101), der als Verstandesakt ein Denken ist. Denken bestimmt Brandenstein genauer als „Verhältniserfassung“ (119), die in der Urteilsbehauptung gipfelt (123 ff.), und unterscheidet gestaltliches (mathematisches), formal-logisches und wirklichkeitsbezogenes Denken (120 ff.). Gegen den Positivismus macht Brandenstein geltend, daß das Denken so weit über die tatsächliche Erfahrung hinausreicht, als es Verhältnisse – gleich welcher Art – gibt (133/5). Auch zu den

erkenntnistheoretischen Lehren von Empirismus, Sensualismus, Rationalismus und Idealismus nimmt Brandenstein kritisch Stellung (136 ff.), um seine These vom erkenntnistheoretischen Realismus zu verdeutlichen (151 f.). Dazu stellt er die Struktur des individuellen erkennenden Subjekts dar (159 ff.), das formal durch theoretischen Verstand und gehaltlich durch theoretischen Willen (als dem empfindungs- und gedankensetzenden Faktor) ausgezeichnet ist (168). Endwert der theoretischen Tätigkeit ist die Erkenntniswahrheit, Mittelwert dagegen die Tiefe der Wahrnehmungsbilder (186). Auch im Hinblick auf die theoretische Wirklichkeit lassen sich grundlegende Bestimmungen eruieren, die theoretischen Kategorien: Sachlichkeit, Aufgeschlossenheit, Wahrhaftigkeit, Deutlichkeit, Systematizität, Begründetheit, Adäquation, Grundsätzlichkeit und Wohldurchdachttheit (204 ff.). Auch der spekulative „Denkergeist“ umfaßt verschiedene Menschentypen, deren Ausprägung Brandenstein abschließend an bekannten Philosophen exemplifiziert.

Im 5. *Band* findet sich die Grundlegung der Brandensteinschen Kunstphilosophie: „Kunstlehre-Poietik“. Insofern die darin behandelte Kunstwirklichkeit neben pragmatisch und theoretisch ausgeprägtem Lebenszweig die dritte gestaltliche Eigenart der Wirklichkeit darstellt, sind ihre Prinzipien nur durch die Wirklichkeitslehre begründet: die Ästhetik baut sich auf der Metaphysik auf (14). Als „poietischen Urwert“ der Kunst bezeichnet Brandenstein die Schönheit (18), die als Idee durch die Materie durchscheint, die Mannigfaltigkeit in bestimmter Weise zur – nur „gefühlrational“ erfassbaren – Einheit organisiert. Auch beim Schönen unterscheidet Brandenstein drei Ränge: 1. die Urschönheit (das Urgefühl Gottes), 2. die seelische Schönheit des erschaffenen Gefühls und 3. die gegenständliche Schönheit der passiven Ideen (35). – Auf eine Kritik der Schillerschen Spieltheorie (41 ff.) folgt eine Klärung des Begriffs der „Irrealität“ von Kunstwerken (48 f.) sowie eine Deutung des symbolischen Wesens der Kunst (53 ff.). Bringt der Mensch im Kunstwerk das Erscheinen der Idee selbst hervor, so ist die Schönheit der Natur in dieser objektiv begründet und kann vom Menschen nur rezipiert bzw. reproduziert werden (91). Gleichwohl sieht Brandenstein keinen prinzipiellen Unterschied zwischen künstlerisch Schönerm und Naturschönerm, denn beides wird als poietische Realität gefühlt, d. h. mittels der Phantasie zum poietischen Leben erweckt (108 ff.). Dabei ergeben sich folgende neun poietischen Grundkategorien: Reinheit (114 ff.), Innerlichkeit (117 ff.), Reiz (120 f.) (Gehaltkategorien); Vollständigkeit oder Integrität (121 ff.), Klarheit (124 f.), Einheitlichkeit (125 f.) (Formkategorien); symbolische Charakterizität (126 ff.), Harmonie (130 f.) und Originalität (131 ff.) (Gestaltkategorien). – In den weiteren Kapiteln erörtert Brandenstein zunächst die Kunsterfassung (144–159), sodann die Tätigkeit des Künstlers (160–193), die Künste (194–265), schließlich die Grundmomente des Kunstwerks (266–278) sowie die Darstellung bestimmter Seelenstrukturen (279–305), den Stil und die Ränge der poietischen Schönheit. Dabei werden im wesentlichen die Strukturen des Kunstlebens herausgearbeitet, die Künstlertypen („konstruktiver“, „intuitiver“ Typ u. a.) vorgestellt, die verschiedenen künstlerischen Hauptgattungen in ihrer Eigenart differenziert (Plastik, Malerei, Dichtung, Musik u. a.), Charakteristika des Kunstwerks (Zeichnung, Ornamentik, musikalisches Motiv, Melodie, dichterische Idee u. a.) erläutert und das Wesen des Tragischen und Komischen dargestellt. Abschließend stellt Brandenstein in einer tabellarischen Übersicht noch einmal praktischen, theoretischen und poietischen Aspekt der Ichstruktur mit ihren jeweiligen Grundmomenten und Kategorien zusammen, um die enge Zusammengehörigkeit der drei Wirklichkeitsbereiche des geistigen Lebens zu verdeutlichen.

Der 6. und letzte *Band* der „Grundlegung“ enthält die Brandensteinsche „Lebenslehre-Ethik“ sowie einen „Religionsphilosophischen Anhang“. In der metaphysisch grundgelegten Ethik geht es Brandenstein um eine Aufhellung des Lebens als sittlicher Praxis, die ihren Ursprung im moralischen Wertbewußtsein der Person einerseits, der Gemeinschaft andererseits hat (21 f.). Dieses Wertbewußtsein findet seine Ausprägung in natürlicher und religiöser Sitte (28 ff.), wie Brandenstein in einem historischen Kapitel an verschiedenen Ur- und Hochkulturen sowie an der Lehre des Christentums darzulegen versucht (47 ff.). Nach einer Analyse der mannigfachen Wertkategorien und -ränge (Lebenswert, Machtwert, Nutzwert, Geisteswert, Glückswert, moralischer und religiöser Wert; 78 ff.) geht der Autor auf historische Ethik-Theorien ein (Vitalismus, Hedonismus, Eudaimonismus, Utilitarismus, Rigorismus; 86 ff.), um sich dann eingehend mit den einzelnen Wertgruppen zu befassen und zu aktuellen Problemen wie Selbstmord,

medizinische Euthanasie, Krieg, Eugenik, Glückseligkeitsstreben u. a. dezidiert Stellung zu nehmen (123 ff.). Auf die den Werten der Bildung und des Wissens (162 ff.) und dem Wert der Ehre (165 ff.) gewidmeten Kapitel folgt eine Darstellung der moralischen Wertordnung (169 ff.), die die Brandensteinsche Tugendlehre enthält. Der Mensch handelt danach zwar autonom (193), ist aber gleichwohl abhängig von dem durch den göttlichen Willen hervorgerufenen Urguten, das sich in den Werten (als Seinswerten) manifestiert (196) und im moralischen Wertbewußtsein präsent ist (198). – Der Autor unterscheidet eine Reihe von positiven und negativen moralischen Charaktertypen – Halbgeist, diabolischen Geist, den wertbegründeten Geist, den Sucher, den Kritikaster etc. –, die er durch ihr Verhältnis zum Wert beschreibt. Vom Sinn der Einsamkeit (Ich-Erlebnis) und vom Wesen der Gemeinschaft (Ich-Du-Erfahrung in Freundschaft, Familie, Volk, Staat, Menschheit und Kirche) handeln die beiden folgenden Kapitel (233 ff.), die durch eine Darstellung des Gottesverhältnisses abgeschlossen werden (272 ff.).

Im religionsphilosophischen Anhang, den Brandenstein im wesentlichen nicht mehr zur wissenschaftlichen Philosophie rechnet (281), geht es um die großen Themen: Schöpfung, Erlösung, Heiligung und das Urgeistleben Gottes. Dabei erläutert Brandenstein die Eigenart der geschaffenen Natur einerseits (283 ff.) und des Geistgeschöpfs andererseits (301 ff.), dessen Leibabhängigkeit er im Geheimnis der Ursünde verankert sieht (324). Nur im Glauben an die Gnade Gottes vermag der Mensch Erlösung zu finden (356 ff.), seine Heiligung in der Liebe zu Gott zu realisieren (373 ff.). Mit einer Interpretation der Trinitätslehre beendet Brandenstein seine Ausführungen, deren möglicher „Unzeitgemäßheit“ er sich angesichts des Verschwindens der Gottesproblematik aus dem Interesse der Gegenwart durchaus bewußt ist (391).

*

Diese ziemlich rasante „tour d'information“ durch die sechs Bände der „Grundlegung“ sollte nur einen ungefähren Einblick in die Vielfalt der von Brandenstein behandelten Themen und Probleme bieten. Eine an den informativen Teil anschließende kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Thesen und Argumenten scheint wegen des begrenzten Raums wenig sinnvoll. Daher wird im folgenden die Struktur des Gesamtwerks – das in Amerika und neuerdings auch in Ungarn Aufmerksamkeit erregt hat – wenigstens andeutungsweise analysiert und in ihrer Eigenart charakterisiert. Dies soll durch einige Bemerkungen zum Brandensteinschen Sprachstil, zu seinem Verhältnis zur philosophischen Literatur und im Hinblick auf eine mögliche Einordnung seines Werks geschehen.

1. *Bemerkungen zum Sprachstil:* Es fällt auf, daß der Autor eine Vorliebe für plastisches, bildhaftes Sprechen hat, das a) Fremdwörter weitgehend vermeidet oder doch möglichst durch deutsche Wörter erläutert (vgl. die „Übersetzung“ der traditionellen Namen der philosophischen Disziplinen Ontologie, Logik, Metaphysik, Ethik in: Dinglehre, Formenlehre, Wirklichkeitslehre, Lebenslehre); b) sich durch originelle Wortschöpfungen auszeichnet (vgl. z. B. in der Logik die Begriffe „Ring“ und „Kette“, in der Mathematik die Begriffe „Zusammengestaltung“, „Beigestaltung“, „Abgestaltung“, in der Ethik die moralischen Charaktertypen „Halbgeist“, „Sucher“, „großer Lebensvoller“, „kleiner Handelnder“ etc.); c) durch Einbeziehung vieler Beispiele eine große Nähe zum umgangssprachlichen Verständnis aufweist (vgl. besonders die Pragmatik und die Ethik); und d) in Passagen der Kritik nahezu dichterische Form annimmt (vgl. I, 92: Eine „Philosophie im Wolkenmantel der Hoheit ist immer verdächtig“; I, 514: „Wenn kein sicheres Seil geboten wird, versinkt das nervenschwache Abendland tatsächlich in den Untergang, doch in den Untergang des eigenen Wahns und Wahnsinns. Wer Ruhe in Gespenstern sucht, wird es ja bald an sich erfahren, daß der Sinn ihm wirrt, das Herz ihm zuckend oder der Geist, die Hand ihm lahm wird.“) – Der Vorzug einer solchen bildhaften Sprache in der Philosophie liegt darin, daß schwierige un sinnliche begriffliche Zusammenhänge anschaulich gemacht werden können. Allerdings liegt darin wiederum die Gefahr eines Mißverständnisses: daß nämlich abstrakte Sachverhalte hypostasiert und wie Dinge aufgefaßt werden – so z. B. wenn Brandenstein den Willen als „ein einzelnes gefülltes Etwas“ beschreibt (I, 82) oder die logischen Formen mit „unsinnlichen Fäden“ vergleicht (I, 198).

2. *Bemerkungen über das Verhältnis des Autors zur philosophischen Literatur:* Die ungeheure

Belesenheit Brandensteins – dokumentiert in dem am Ende des 2. Bandes abgedruckten Personenverzeichnis zum Gesamtwerk – bezeugt sich in den zahlreichen historischen Exkursen und in häufig eingestreuten – meist kritischen, oft polemischen – kleineren Auseinandersetzungen mit Grundgedanken der abendländischen Philosophie. Für den an exaktes Zitieren gewöhnten, nicht so souverän mit der philosophischen Literatur umgehenden Leser ergibt sich jedoch bei der Lektüre der historischen Abschnitte eine Schwierigkeit: Da Brandenstein seine Interpretationen nicht an Textbelegen ausweist, sondern in freier Paraphrase vorbringt und nur in ganz seltenen Fällen eine genaue Titel- oder gar Stellenangabe macht, läßt sich eine Überprüfung der historischen Thesen – wenn überhaupt – nur unter zeitraubendem Suchen durchführen. Solange es sich um bekannte Themen wie etwa die Kantische Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen handelt, mag das angehen, aber die Behauptung z. B., daß Hegel „eigentlich mit Scheinbegriffen operiert“ habe und daher ein „Sophist in seinem Verfahren“ gewesen sei (I, 93), dürfte ohne eine kritische Textanalyse nicht leicht zu beweisen sein. Es wäre daher wünschenswert, daß die auf historischen Texten basierenden Interpretationsthesen und Beurteilungen auch an eben diesen Texten durch eine Stellenangabe verifizierbar gemacht würden.

3. *Bemerkungen zur Einordnung der „Grundlegung der Philosophie“*: Der Sache nach ist Brandenstein ein Systemdenker, wie es noch Nicolai Hartmann gewesen ist. Auch Hartmann ging es wie Brandenstein um eine kategoriale Aufhellung des Weltganzen, um einen schichten-spezifischen Aufbau des Seins¹, der in der Brandensteinschen Lehre von den drei Rängen seinen parallelen Ausdruck findet. Dieses von der heutigen Philosophengeneration aus vielerlei Gründen nicht mehr ohne weiteres geteilte Interesse an der systematischen Durchstrukturierung eines umfassenden Weltbildes wurzelt bei Brandenstein in einem ungebrochenen – christlich fundierten – Vertrauen in die Vollkommenheit des Seins und seinen sich dem philosophischen Bemühen aufschließenden Sinn. Von daher gehört Brandenstein in die Tradition jener christlichen Denker, die die Einheit der Welt aus ihrem göttlichen Prinzip zu begreifen versucht haben. Gleichwohl – oder vielleicht auch deshalb – versteht sich das Brandensteinsche Philosophieren als ein „realistisches“ Denken, das sich ständig an der Erfahrung kontrolliert, aus der es seinen Anstoß nimmt und seine Bilder schöpft, so daß selbst die abstrakteren Erörterungen der ersten Bände konkret werden durch ihren Bezug zu jener Realität, deren Gründe und Fundamente sie entwickeln.

Annemarie Pieper (München)

W. Oelmüller (Hrg.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1972, 135 S.

Wer einen Band rezensiert, in dem Beiträge verschiedener Autoren zusammengefaßt sind, hat es besonders leicht. Denn die Erwartungen, die an solche Rezensionen geknüpft werden, sind durch schmerzliche Erfahrungen so herabgestuft, daß man sich anstrengen muß, um sie zu enttäuschen. Zu disparat sind die Sichtweisen, zu heterogen die Problemauffassungen der einzelnen Autoren, als daß eine Rezension Leser und Autoren befriedigen könnte. Die Kunst besteht dann nur darin, die Unbefriedigtheit oder, um es modern zu sagen, die Frustration gleichmäßig zu verteilen.

Das Buch, das ich vorzustellen habe, ist in der Reihe „Schriften der Katholischen Akademie in Bayern“ unter der Herausgeberschaft von Willi Oelmüller erschienen. Es enthält die mehr oder weniger überarbeiteten Referate einer Tagung, die diese Akademie 1971 veranstaltet hat. Der Versuch, den ich in dieser Rezension durchführen will, beläßt die Referate in ihrem sozialen Kontext und behält neben den Inhalten auch deren Funktion im Auge. Nicht nur was gesagt wird, ist Gegenstand der folgenden Notizen, sondern auch wie das Gesagte selbst als Element in jenem Prozeß fungiert, den es zum Thema hat: Normenfindung in der Gesellschaft. Wie sieht es also aus, wenn eine Bildungseinrichtung Wissenschaftler dazu veranlaßt, vor einem

¹ Vgl. „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, „Ethik“, „Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre“ u. a.

nicht nur wissenschaftlichen Publikum über das Problem der „Normenfindung“ zu sprechen? Und was leistet eine solche Veranstaltung für die Lösung dieses Problems?

Als erster tritt auf: der Physiker. Ich meine nicht den Physikprofessor Wolfgang Gebhardt, sondern die Rolle, die ihm verpaßt wird. Der Physiker hat – aus dem Zusammenhang neuzeitlicher Wissenschafts- und Bewußtseinsgeschichte ist das verständlich – die Autorität eines Magiers: er teilt mit uns allen die Faszination, die die Technik ausübt, aber er hat doch, so sagt die Rollenvorschrift, die Angst vor ihr überwunden. Das begründet seine Mittlerstellung und legt den Text fest, den er zu sprechen hat: seine Spezialität ist „der technologische Aspekt des Normenproblems“. Zuerst kommt die Reproduktion von Gemeinplätzen einer zur Kultur avancierten Kulturkritik; der Magier beschwört das Grauen: „Die Vernetzung von Wissenschaft, Wirtschaft und Staatsmacht hält das Wettrüsten in Gang“; „die Folgen des Fortschritts (sind) nicht mehr unter Kontrolle zu halten“ (11); dann haben „die Umweltschäden ein trostloses Ausmaß erreicht“; die „entnervend spezialisierte Tätigkeit“, die „Kommerzialisierung der Freizeit“ und das „Gefühl der Ohnmacht und Entfremdung“ werden zitiert (12). Aber er stürzt uns nicht in die Ratlosigkeit, entläßt uns nicht in die Melancholie. Haben wir doch „komplexe Planungsstrategien“, „Methoden zur Analyse und Planung komplexer Probleme“ (14)! Es ist schon zu ahnen: die Mittel zur Bewältigung des Bedrohenden stammen aus der gleichen Kiste. Wir müssen „milieubedingte Barrieren durch das Bildungssystem“ abbauen, „Kreativität und sozialintegratives Verhalten“ fördern, „umweltfreundliche Produkte entwickeln“, „zum Abbau von Aggression und zur Kanalisierung von Konflikten“ beitragen (16). Das alles erfordert „ideologiekritische Prüfung von Verhaltensnormen“, „interdisziplinäre Teamarbeit“ (18), kurz: die „Spontaneität von Innovationen“ (19). Schließlich zieht der Text noch die „Folgerungen für Normen des individuellen Verhaltens“. Die Individuen brauchen „kritische Rationalität und kreative Phantasie“. Dann parzeln noch Normen, Fähigkeiten und Verhaltensdurcheinander: „Als weitere individuelle Verhaltensnormen sollten hinzutreten: Kooperationsfähigkeit, Mobilität und Problemlöseverhalten“ (21). Und schließlich endet die Zeremonie damit, daß den Geläuterten ihre Katharsis bestätigt wird: die Frage, ob es möglich ist, dem Fortschritt ein Ziel zu geben, wird „mit einem vorsichtigen Ja“ beantwortet.

Die abwegige Vermutung, der Physiker sei Repräsentant technologischer Rationalität, intimer Kenner von Planungstheorie und Steuerungstechnik, läßt eine Rolle entstehen, die jeden, dem sie angetragen wird, hoffnungslos überfordern muß. Nur eines bietet Entlastung: daß er die stereotypen Denkfiguren und das längst schal gewordene Vokabular noch einmal aufputzt und das schon vorgezeichnete Ritual reibungslos zelebriert. Wenn die Diskussion über Moral nicht selbst ohne Moral ablaufen soll, dann müßte dies eine ihrer Normen sein: niemandem zuzumuten, sich zu kompromittieren.

Neben dem Physiker treten, konfessionell wohlproportioniert, zwei Theologen auf. Natürlich kann hier die untergelegte Theatermetaphorik nicht dazu dienen, ihnen die Zurechnung dessen, was sie sagen, zu ersparen; und sie haben dies auch nicht nötig. Der Kirchenhistoriker Hans-Walter Krumwiede und der Moraltheologe Franz Böckle gehen aus völlig disparaten Perspektiven und mit unterschiedlichen Methoden das gleiche Problem an und gelangen zum gleichen Resultat. Beide konzedieren, um sich Gehör zu verschaffen, zunächst den heute unvermeidlichen Anachronismus der Theologie: sie steht im „Verdacht des Dogmatismus“ (Böckle, 64), in einer „Verteidigungsposition“ (Krumwiede, 43). Nach dieser *captatio benevolentiae* geht es um die Auflösung der falschen Alternative von Theonomie und Autonomie (76 f.) oder, wie Krumwiede im Anschluß an Blumenberg dies nennt, von theologischem Absolutismus und humaner Selbstbehauptung (42 f.); beiden liegt daran, eine nicht auf die Innerlichkeit des einzelnen reduzierte Interpretation der Bergpredigt zu propagieren (K. 49, 56 f.; B. 83); so gelangen beide zur Überwindung der Alternative von Individualismus und Kollektivismus (K. 46, 55 ff.; B. 85). Krumwiede zeigt, daß der Christ auch Mensch sein kann, ohne aufhören zu müssen, Christ zu sein. Böckle geht da weiter: er zeigt, daß der Mensch Christ sein kann, ohne aufhören zu müssen, Mensch zu sein.

Der Historiker sucht den Anschluß, der Moraltheologe die Überhöhung: „These: Der Gottesglaube hindert nicht des Menschen Autonomie, er erschließt der Vernünftigkeit der Vernunft ihren transzendenten Grund“ (76). Hier sehe ich nur zwei Möglichkeiten: entweder „des Menschen Autonomie“ ist etwas ganz anderes als „die Autonomie des Menschen“ – oder Böckles

These ist Unsinn. Da letzteres nicht sein kann, muß man wohl die Genitiv-Inversion, zumal sie im Kontext eines homiletisch gekonnten Chiasmus steht, als Signal dafür auffassen, daß etwas ganz anderes gemeint ist: die „wahre Autonomie“, die in einem den Menschen „übersteigenden und letzten Grund und Sinn verankert“ ist (77). Was Kant unter Autonomie versteht, ist dann sicher die falsche. Und flugs sind wir auch wieder da, wo wir sein müssen: beim „genialen Ansatz der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin“ (77) mit dem Zusammenspiel von göttlicher *causa prima* und menschlicher *causa secunda* (78).

Das Ärgerliche solcher Kunststücke liegt für mich darin, daß hier Themen, deren Bedeutung ich nicht bezweifle und zu deren Erörterung theologische Argumente beitragen könnten, weit unter ihrem Wert gehandelt werden. Sie werden als Element eingeflochten in eine Paränese, die den Christen als Mitglied einer sozialen Subkultur ermahnt und ermutigt, „draußen“ so zu handeln, als ob er nur Mensch sei. Krumwiede und Böckle sprechen nur zu ihresgleichen. Hermeneutische Überlegungen zum Alten Testament und zur Bergpredigt, zu Thomas und Luther interessieren neben Historikern und Philosophen doch nur diejenigen, die ohne Identitätsverlust extra *ecclesiam* handeln wollen. Die Theologen sagen ihnen, daß sie dies auch ohne Heilsverlust können. Unter sozialem Aspekt gewinnt diese ekklesiale Funktion die Merkmale eines Initiationsritus: sie vollzieht den Übergang aus der Kirche in die Gesellschaft; aber für die Normenfindung in dieser Gesellschaft hat dieser Emanzipationsprozeß keinerlei Bedeutung.

Der Beitrag des Philosophen Willi Oelmüller („Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung“) ist mit 49 Seiten der umfangreichste; und er ist auch entsprechend gewichtig, ja übergewichtig. Den „gegenwärtigen Schwierigkeiten einer praktischen Philosophie“ (87) widmet er zunächst seine Aufmerksamkeit; diese „außerordentliche Schwierigkeit“ (88) zeigt sich darin, daß man von der „hochabstrakten Verständigungsebene“ interdisziplinärer Gespräche nicht mehr zu den „konkreten“ Problemen jener kommt, die „vor Ort‘ unter erheblich schwierigeren Bedingungen handeln und entscheiden müssen“ (90). Daher zieht Oelmüller es vor, sich mehr an der „Umgangs- und Bildungssprache und den heute vorgefundenen Lebensumständen“ (90) zu orientieren. Freilich sieht er, daß er sich dann „auch auf die Komplexität der gegenwärtigen Lebensbedingungen einlassen“ muß (92). Zwischen der Skylla der Abstraktionshöhe und der Charybdis der Komplexität will er hindurch, indem er „sechs Problemkomplexe“ angibt, „die in einer komplexen Umwelt“ (100) Handlungsorientierung ermöglichen sollen. Diese „Problemkomplexe“ sind die der Natur, der Geschichte, des Bösen, der Subjektivität, der Institutionen und der Tradition. Zu allen gibt Oelmüller historische und systematische Erläuterungen, erinnert an manches, was „schon Aristoteles“ (101), „schon Kant“ (91, 112, 129), „schon Nietzsche“ (128) wußte, distanziert sich von manchem, was Max Weber „1913 noch“ (93) und was „noch“ Kant (113) für selbstverständlich hielten, aber man heute „nicht mehr annehmen“ kann (130).

Ich glaube, es ist leicht zu sehen, daß Oelmüllers Problemkomplexe nichts anderes sind als die Totalität in Katalogform. So gerät sein Aufsatz zum Ausdruck des Stöhnens unter einer schier untragbaren Last. Noch aus dem voluminösen Barock seiner Sätze spricht die „außerordentliche Schwierigkeit“. Was Oelmüller vorführt – und die Zuhörer verstehen dies –, ist eine Tragödie in zwei Akten: erst übernimmt er die Aufgabe, „zur Analyse oder gar zu Lösungsvorschlägen der konkreten sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Probleme“ zu kommen (90); und dann zieht er die Konsequenz, indem er sich gegen sie sträubt: er demonstriert, wie eine Philosophie, die sich solches aufbürdet, unter ihrer Selbstüberforderung leidet. „Im Blick auf die Komplexität der gegenwärtigen Lebensbedingungen“ (134) gibt es nur Alternative zwischen der Beschränkung auf Aspekte, Ausschnitte und Einzelfragen und dem Operieren mit einer „hochabstrakten Problemstellung“ (126). Beides verlangt freilich den Verzicht auf die sogenannte Relevanz für konkrete Praxis. Dies wäre dann ein Weg, um „nicht hinter die schon von Kant formulierten Bedingungen einer jeden zukünftigen kritischen Philosophie zurückfallen“ zu müssen (129).

Ein solcher Verzicht wäre freilich kaum zumutbar, gäbe es nicht Medien, deren Wirksamkeit Zeugnis davon gibt, daß die Philosophie die ihr angetragene Last gar nicht übernehmen muß. Ihre Überanstrengung ist nur die Folge einer usurpatorischen Grenzüberschreitung. Die Philosophie kann sich entlasten, weil die zur Orientierung des Handelns beitragenden Diskussionen

und Überlegungen sich gar nicht primär im Raum der Philosophie bewegen, sondern im Raum der Literatur – vom Roman bis zum Leitartikel, vom Drama bis zum Essay. „Eine über sich und ihre Grenzen aufgeklärte Aufklärung“ (111) kann zwar „für die weitere Klärung dieser Problemkomplexe... auch Informationen über die außerwissenschaftlichen Erfahrungen der Kunst und Literatur“ aufnehmen, aber sie darf doch nicht deren spezifische Leistung selbst erbringen wollen.

Nun hat der Schriftsteller und Publizist Gerhard Szczesny ebenfalls ein Referat zu dem hier untersuchten Band beigesteuert. Fern von überspannter Rationalität trägt er seine Erwägungen vor; die angenehme Diktion ließe auch über Philosopheme wie das von der „natürlichen Schichtung und Struktur der menschlichen Person“ (40) hinweglesen, manifestierte sich nicht darin ein Trend, der verhindert, daß Szczesnys „autonome Existenz-Moral“ (39) die entspannte Rationalität des Essays ganz erreicht. Aber das Beispiel des Beitrags von Gebhardt hat gezeigt, daß es ein Bedürfnis nach Zelebration von Wissenschaftlichkeit gibt, das Essayisten häufig mit dem Schein von Wissenschaftlichkeit liebäugeln läßt. Wenn Szczesny dem nicht immer entschlossen genug widersteht, so wäre es dem Mut, der zum Schreiben eines Essays gehört, nur abträglich, wollte man hier mit wissenschaftlicher Akririe und Akrobatik herumkritisieren. Beckmesserei ist das beste Mittel zur Zerstörung einer reflektierten Unbekümmertheit.

Wenn man nach dieser fast trostlosen Bilanz dieses Buch schließt und der Blick nochmals auf den Einbanddeckel fällt, so drängt sich eine weitere Frage auf: Ist das Thema „Fortschritt“ so akut und so bestechend, daß es, einem Buch als Titel aufgeklebt, diesem den Glanz verleiht, den es selbst nicht hat? Es hätte ihn vielleicht haben können, wäre das auf dem Einband angekündigte nicht im Innern an die Peripherie gerückt. *Manfred Sommer (Münster)*

Alexius J. Bucher, Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik. Mainzer philosophische Forschungen, Bd. 14, Verlag Bouvier, Bonn 1972, 263 S.

Buchers Problem ist die „Begriffsproblematik“. Im weitesten Sinn ist darunter die „Problematik in bezug auf die Denkform ‚Begriff‘“ zu verstehen, die „als die einfachste Denkform gilt, gemessen an den schwierigeren [!] Denkformen des Urteils und des Schlusses“ (3). Im engeren Sinn aber geht es um die Leistungsfähigkeit der Begriffe, d. h. um die Frage, wie Wirklichkeit und begriffliche Repräsentation einander zuzuordnen sind bzw. in welchem Verhältnis die drei Größen „begrifflich Wißbares“ – „überhaupt Wißbares“ – „Reales“ zueinander stehen. Während Kant die beiden ersten Größen miteinander identifiziert, die dritte aber habe überschießen lassen, habe sich für Hegel, der bekanntlich Begriff und Wirklichkeit gleichgesetzt hat, das Problem überhaupt nicht gestellt. B. nimmt einmal hypothetisch eine Art nicht-begrifflichen Wissens an und fragt dann: „Wie kann ein – jeder üblichen [!] begrifflichen Erfassung von Seiendem vorausgehendes – Seinsverständnis begrifflich erfaßt werden?“ (7) Von dieser Frage glaubt B. auch Heideggers Denkweg bestimmt, und er erwartet sich so von einer entsprechenden Interpretation Heideggers Förderung für sein eigenes Anliegen, „dem nachmetaphysischen Seinsverständnis ein nachmetaphysisches Begriffsverständnis zuzuordnen“ (11). Er ist sich zwar bewußt, daß Heidegger selbst niemals von der Begriffsproblematik als dem Motor seines Denkens gesprochen hat, so daß er sich „weitgehend auf Heideggers ihm selbst unbedacht gebliebene Implikationen seines ausdrücklichen Denkens stützen“ muß (10). Doch sieht er in Heideggers Bemühung um die „Sprache“ das am Werk, was er selbst „Begriffsproblematik“ nennt.

Näher betrachtet, ist Heideggers Denken nicht nur so im allgemeinen Begriffsproblematik, sondern gerade insofern es Metaphysikkritik ist. B. charakterisiert treffend das dialektische Verhältnis von Metaphysik und Seinsdenken bei Heidegger: Heideggers „Metaphysikkritik ist ein Versuch, das eigene Seinsverständnis begrifflich darzulegen“ (9), und folgert daraus die These, die sein Buch beweisen soll: „Die Begriffsproblematik bildet den Schlüssel für ein Verständnis der Heideggerschen Metaphysikkritik. Die konkreten Varianten seiner Metaphysikkritik können vom begriffsproblematistischen Ansatz verstanden und motiviert werden.“ (9)

Der Leser wird sich hier zwei Fragen notieren: 1. Gelingt es B., von diesem Ansatz aus den Heideggerschen Texten gerecht zu werden? 2. Kommt bei dieser gegenseitigen Vermittlung der

Metaphysik-„Kritik“ und der Begriffsproblematik etwas Interessantes und Ordentliches heraus (mag die Heidegger-Interpretation nun stimmen oder nicht)? Der Rezensent sieht sich nach der Lektüre des Buches nicht in der Lage, diese Fragen zu bejahen.

1. Es ist B. nicht recht klar geworden, was diese Metaphysik ist, die Heidegger kritisiert, auch nicht, warum er sie kritisiert, und so auch nicht, was da „kritisieren“ – ein übrigens von Heidegger nie gebrauchtes Wort! – heißt. Für B. ist Metaphysik eine jederzeit mögliche, besonders aber in der Vergangenheit „übliche“ Manier von Philosophen, die dauernd das Sein mit dem Seienden verwechseln (146), so natürlich auch nicht dem Sein hörig sind (109), kurz: die ein „falsches Seinsverständnis“ haben (119, 147 Anm. 458). Während Heidegger von „der“ Metaphysik spricht (nämlich der gewesenen Geschichte der europäischen Philosophie und der in dieser zum Ausdruck gekommenen ‚Wahrheit‘), handelt B. von „einer“ Metaphysik (im Sinn des unbest. Artikels). Mag der Ausdruck „Metaphysikkritik“, wenn er vage genommen wird, noch als Kennzeichnung dessen, was Heidegger tut, hingehen, so ist doch die Behauptung, Heidegger werfe der Metaphysik ein falsches Seinsverständnis vor, so grundfalsch, daß sich B.s Interpretation damit allein schon disqualifiziert. Dazu kommen dann aber noch einige andere Schnitzer. Wenn Heidegger z. B. in phänomenologischer Terminologie sagt (SZ 214), daß die Satz Wahrheit gegenüber der Wahrheit als Entdeckt- und Entdeckendsein „abkünftig“ sei, so versteht B. das folgendermaßen: „Das wahre Urteil als Übereinstimmung von Sache und Verstand ist erst in einem abkünftigen, oberflächlich äußeren Sinne ‚wahr‘“ (113). Es ist wahr, daß Heidegger selbst geraume Zeit mit der Undifferenziertheit seiner Entgegensetzung von Sein und Seiendem solchen oberflächlichen Interpretationen, die das Sein mit dem Eigentlichen und das Seiende mit dem Oberflächlichen (d. h. mit emotionalen Kategorien) identifizieren, Vorschub geleistet hat. Doch drückt er sich seit langem viel deutlicher aus; und vor allem bestünde ja der Sinn einer Arbeit über einen Philosophen gerade darin, das dort teils noch schöpferisch-Undifferenzierte begrifflich klarzulegen. Obwohl nun aber B.s Thema die Begriffsproblematik ist, so ist doch das begrifflich klare Denken nicht seine Stärke. Dem Rez. scheint es keineswegs so unmittelbar auf der Hand zu liegen, was Heidegger jeweils meint, wenn er, in verschiedenen Zusammenhängen, vom „Sein“ und vom „Seienden“ spricht. B. aber empfindet nie das Bedürfnis, hier nach größerer Klarheit zu suchen. So entgeht ihm natürlich die kapitale Unterscheidung zwischen dem Seienden als Gegenstand der Erfahrung und dem Seienden als solchen, welche beide Heidegger mit demselben Ausdruck „das Seiende“ bezeichnet; ebenso hat er nicht gesehen, in welchem Sinne genau die Metaphysik nicht „das Sein“ denkt. Leider hat man den Eindruck, daß B. seine Schrift nicht nur auf der schwankenden Basis zu eiliger Heidegger-Lektüre aufgebaut hat, sondern daß sie auch ohne eigentliches Verständnis für die Größe antiker oder neuzeitlicher Ontologie geschrieben ist.

2. Bei dieser Lage der Dinge ist es nicht verwunderlich, daß es einem nicht so recht deutlich wird, worin B.s Begriffsproblematik nun genau besteht. Handelt es sich um das (klassische) Problem der Analogie von Begriffen, die, aus der sinnlichen Erfahrung abstrahiert oder in diesem Bereich jedenfalls zunächst verwendet, nun auf Nicht-Sinnliches übertragen werden? Oder geht es nicht um zwei Bereiche innerhalb der theoretischen Gegenstandserkenntnis, sondern um die Frage, in welcher Sprache etwas theoretisch-begrifflich prinzipiell Unfaßbares – und was wäre das? wo zeigte es sich? – angesprochen werden kann? Geht es um das Verhältnis von begrifflicher und von dichterischer Sprache? Von Transzendentalphilosophie und Wissenschaft? B. scheut sich, hier klare Unterscheidungslinien zu ziehen. Er beschränkt sich auf die formale Fragestellung: Wie können an sich „ontische“ Begriffe zu „ontologischen“ werden? Antwort: Indem man sich bewußt ist, daß die Begriffe, die man bildet, nicht nur Reaktion auf eine Zusage des Seienden sind, sondern zugleich auch – insofern sich uns je schon immer das Sein zugesagt hat – Antwort auf die Zusage des Seins. Es müssen also keine neuen ontologischen Begriffe neben den ontischen gefunden werden; es genügt, die ontischen Begriffe als „eigentliche Begriffe“ zu verstehen. Hinsichtlich der Metaphysik heißt das Problem dann: „Wie müßte das Selbstverständnis einer Metaphysik sein, die das traditionelle Mißverständnis ihres eigenen Vorhabens korrigiert hat? Diese Metaphysik würde im Wissen um die ontologische Differenz die korrekte Frage nach dem Seyn stellen ... ‚Korrekt‘ bedeutet, daß dem Selbstverständnis dieser eigentlichen Metaphysik zumindest nicht mehr der Irrtum der traditionellen Metaphysik angelastet werden könnte“ (147). Als Beispiel für einen „eigentlichen Begriff bringt B. das „ist“

in den beiden Sätzen „Der Mensch ist das Da des Seins“ und „Der Mensch ist das Da des Seienden“: „Als dynamischer Begriff verweist er jeweils in beiden Aussagen auf ein Geschehen: auf das eigentliche Geschehen des Transzendierens des Seins [ins Dasein] und auf das uneigentliche Geschehen des Sich-Zeigens des Seienden ... Ontologische und ontische Rück-Sicht werden im Verstehen des ‚ist‘ berücksichtigt. Das ‚ist‘ wird als ‚eigentlicher Begriff‘ verstanden ... Es ist gelungen, das Seinsverständnis und ein entsprechendes Begriffsverständnis der letzt-vorläufigen Position in einer Aussage über den Menschen aufscheinen zu lassen. Der Mensch ist der Ort eines Seinsverständnisses und eines Begriffsverständnisses. Er ist ein Ort in Zeit. Der Mensch ist der Ort, an dem das Sein zu Begriff kommt, und damit der Ort, an dem nach Zeit und Sein und *auch* nach *Zeit* und *Begriff* gefragt werden muß, um sich in die Frage nach *Sein* und *Begriff* hineinzufragen.“ (237 f.) Wichtiger schiene es mir, nicht da hinein-, sondern da herauszukommen.

Gerd Haeffner (Lyon)

Karl Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls. Phaenomenologica, Bd. 42, Verlag Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, 201 S.*

Karl Schuhmann ist kein Unbekannter; durch sein Fichte-Buch „Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss“ 1968 an die Öffentlichkeit getreten, widmet er nun seine zweite große Untersuchung der Phänomenologie Husserls.

Vorab sei bemerkt, daß man dieses Werk mit Spannung liest. Dies hat – gut phänomenologisch – zwei Gründe: der erste ist, daß der Autor mit seiner Untersuchung den „nervus rerum“ der Phänomenologie Husserls getroffen hat, zumal eine solch umfängliche und gescheite Abhandlung zur „Fundamentalbetrachtung“ noch nicht vorlag. Ob des zweiten Grundes kann man den Autor nicht genug loben, denn seine Entsagung der Husserl-Philologie gegenüber bringt den unschätzbaren Vorteil einer dem Denken und nicht dem Archivarischen verpflichteten Untersuchung, und so kann Karl Schuhmann mit Recht für sich das Heideggerwort beanspruchen: „Einen Denker achten wir nur, indem wir denken. Dies verlangt, alles Wesentliche zu denken, was in seinem Gedanken gedacht ist.“ Die gefährliche Nähe des Husserl-Archivs zu Löwen wurde ihm jedenfalls nicht zum Verhängnis.

Aber nicht nur diese Umstände machen die Lektüre zur Wohltat, sondern auch die Tatsache, daß der Autor sein Buch mit einer ausführlichen Einleitung versehen hat, die vor manch anderer den Vorteil hat, daß sie nicht zum Alibi für das in der Untersuchung nicht Geleistete dient, sondern tatsächlich bei der Sache selbst weilt, insofern hier die Problemhorizonte, Anspruch und Methode der Untersuchung offengelegt werden, was man „in Fichtecis“, wenn ich mich nicht irre, einen „sonnenklaren Bericht“ nennt. Dies alles mag nebensächlich erscheinen, aber auch Leserfahrungen hinterlassen ihre Spuren.

Schon aus der Einleitung wird ersichtlich, daß der Autor nicht gewillt ist, lange durchs phänomenologische Vorfeld zu schweifen, sondern er geht gleich „*medias in res*“; dies dergestalt, daß er die entscheidende Spannung zwischen reiner Phänomenologie (als Fundamentalbetrachtung) und durchgeführter Sachforschung (als phänomenologische Philosophie) präzise umreißt, den ambivalenten, ja widersprüchlichen Charakter der Husserlschen Philosophie aufzeigt, und sicher hat Schuhmann recht, wenn er schreibt: „Die Phänomenologie ist *dialektischer* Natur“, und „Die Phänomenologie thematisiert ihr Wesen nur insofern, als sie ihre eigene ‚praktische Möglichkeit‘ erwägt. Die Idee der Phänomenologie ist eine praktische Idee.“ [XXV]

Genau dieser Selbstthematisierung der Phänomenologie gilt das Interesse Schuhmanns, und er hat sich als textlichen Kristallisationspunkt die „Ideen I“ vorgenommen, genauer den zweiten Abschnitt, den Husserl „Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ genannt hat. Für die Wahl dieses Textstückes gibt es eine Reihe guter Gründe, zumal es sich hier um eine in sich geschlossene Untersuchung handelt, die ohne Zweifel im Husserlschen Denken an zentralem Ort steht und auch die gewünschte Allgemeinheit der Aussage liefert. Soweit, so gut; allerdings sei es dem Rezensenten gestattet, in dieser Textwahl noch andere Motive zu sehen, die er hier eher kritisch annotieren will.

Denn liefert diese „Fundamentalbetrachtung“ Husserls auch die Allgemeinheit prinzipieller Aussagen, so sind die „Ideen I“ doch andererseits am allerwenigsten der Kampfplatz zwischen transzendentaler Begründung und erfahrungsmäßig ausweisender Forschung, d. h. die innere Spannung der Phänomenologie zeigt sich hier kaum und bestimmt nicht in ihrer vollen Schärfe. Ließe sich das in Einzelforschung Erkante ohne jede Schwierigkeit in die transzendente Theorie aufheben, wären wir auch mit Schuhmanns Textwahl völlig zufrieden. Doch zeigt sich, wenn man etwa die „Ideen II“ als Kontrastprogramm hinzuzieht, daß die transzendente Begründung gar nicht so recht gelingen will, worin nämlich auch z. T. die innere Gegenwärtigkeit der Phänomenologie Husserls beruht. Was Husserl in Schwierigkeiten bringt, ist, daß die Erfahrung ein Moment der Eigenständigkeit, der Überraschung besitzt, das sie eben nicht als bloßes Summationsglied des transzendental Allgemeinen ausweist; und der transzendente Dompteurakt gerät Husserl manchmal zum Dilemma. Was allerdings keinesfalls bedeutet, daß Husserl derlei Schwierigkeiten übergangen hat, sondern seine kritische Verantwortlichkeit war groß genug, daß man an den Brüchen seines Denkens das tatsächlich Neue aufbrechen sieht; und nur wo man Neues sieht, wird Wissenschaft zu einem doppelgesichtigen Unternehmen, das der alten Idee der Letztbegründung und vollen Ausweisbarkeit und einer offenen Erfahrung, die Neues zu gewärtigen hat, gleichermaßen vorgreift und hinter ihr zurückbleibt und sich so der Notwendigkeit beständigen Neubeginns konfrontiert weiß. In der Beurteilung dieser Spannung wähne ich mich mit dem Autor einig, auch darin, daß irgendeine Form der Einheit hier walten muß, soll die Phänomenologie nicht antinomisch auseinanderfallen. Doch scheint mir, daß sehr viel daran liegt, wie man sich diesem beunruhigenden Widerspiel nähert. Hier neigt Schuhmann zum direkten Zugriff und er hat – wenn man das sagen darf – den „transzendentalen Biß“. Doch die Wahl der „Ideen I“ zeigt, daß er mehr auf den Husserl der transzendentalen Begründung baut, was heißt, daß er hier die Möglichkeit der Einheit verbürgt sieht, so man nur konsequent zu Ende denkt, was Husserl hier begann. Und trotz aller Beteuerung des Autors, jede Einseitigkeit vermeiden zu wollen, stellt sich mir doch die Frage, ob hier nicht die eklatante Gefahr einer einseitigen Festlegung besteht. Denn mögen die „Ideen I“ auch an zentralem Ort der Husserlschen Philosophie stehen, so sind sie dennoch nicht der einzige zentrale Punkt. Das wird spätestens dann offenbar, wenn man das Problem der Intersubjektivität als transzendente Untersuchung (etwa in den „Cartesianischen Meditationen“) mit dem in den „Ideen II“ Ausgeführten vergleicht und bemerken muß, daß nur durch abenteuerliche Reduktionsgänge (Eigenheitsreduktion) das phänomenologisch Erforschte in die transzendente Theorie aufgehoben werden kann. Und die Frage wird uns dann zum vehementen Widerspruch, wenn Schuhmann schreibt: „... das alter ego (ist) von prinzipiell gleicher Struktur und Problematik wie das ego selber“ [XXXVIII]. Das wird zwar in den „Cartesianischen Meditationen“ behauptet, erweist sich jedoch als verallgemeinerte Jemeinigkeit, woran sich das allerdings schwierige Problem der Gleichursprünglichkeit des alter ego knüpft. Ich werfe mich deswegen mit solcher Vehemenz auf diese im Schuhmannschen Buch eher nebensächliche Frage, weil mir die Intersubjektivität ein „summum discrimen rerum“ in der Husserlschen Phänomenologie zu sein scheint. Hier nämlich zeigt sich sehr deutlich die innere Diskrepanz der Phänomenologie. Denn der Satz „Ich und Wir sind im Eidos ego ‚aufgehoben“ [XXXIX], ist noch lange nicht die volle Wahrheit, nämlich solange nicht, als der ausweisende Gang zum Eidos unberücksichtigt bleibt; der aber vollzieht sich in der Reduktion auf die Eigenheitssphäre, was bedeutet, daß Ich und Wir eben doch nicht im Eidos aufgehoben sind. Ich will damit sagen, daß die Widersprüchlichkeit nicht dadurch entsteht, daß ein transzendental Allgemeines gedacht wird, sondern dadurch, daß es Husserls Wille ist, dies in phänomenologischer Forschung auszuweisen; daran nämlich zerbricht die klassische Transzendentalphilosophie. Ich meine daher, daß es höchst problematisch ist, die Einheit der inneren Widersprüche der Phänomenologie allein in der „Fundamentalbetrachtung“ zu suchen, weil man dann sicherlich mit der durchgeführten Phänomenologie in Konflikt gerät.

Wir wehren uns aber mit Schuhmann gegen jede Kritik, die von vorneherein glaubt, dem transzendentalen Gedanken entsagen zu können. Vielmehr demonstriert uns der Autor, wie notwendig die transzendente Reflexion ist, wenn Phänomenologie angesichts ihres Vorhabens und ihrer Leistung sich selbst gegenübertritt; d. h. ihre Selbstdarstellung ist Gegenüberstellung vor ihrem universalen Horizont, der Welt, und der sie erfassenden Subjektivität; und daß sie selbst es ist, die sich gegenübertritt, bedeutet, daß sie dieses Verhältnis von Welt und Subjektivität

tät nicht nur bedenkt, sondern selbst ist. Die These Schuhmanns, die Seinsweise der transzendentalen Subjektivität sei „ursprüngliche Nachträglichkeit“ [XXXVIII], tröstet mich sehr, beweist sie doch, daß der Autor nicht auf den Trampelpfad epigonaler Transzendentalphilosophie gedankenlos dahinschlurft.

Die Durchführung der Untersuchung hält sich streng an die Problematik von Realität und Bewußtsein, von Welt und Subjekt, wie sie auch in den „Ideen I“ angesprochen ist, wobei ein mehr referierendes Kapitel über die „Epoché“ in den Problemkreis einführt. Schuhmann scheint allerdings am Gedanken der Reduktion und „Epoché“ wenig Schwierigkeit zu finden, da er die in den „Ideen I“ vorherrschende Tendenz des Aufstiegs zum Wesen voll teilt, jedoch unter der Ablenkung von jeder phänomenologisch konkreten Ausweisung. Bezöge sich sein Buch wirklich nur auf die „Ideen I“, so könnte man sich damit auch begnügen, allein der Untertitel seiner Untersuchung „Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls“ verrät weitergreifende Präntentionen, und es beschleicht einen abermals Sorge um die früher schon erwähnte Enge der Ausgangsbasis. Denn so sehr ich auch mit dem Autor darin übereinstimme, Husserls Phänomenologie als doppeldeutiges Treiben zu durchschauen, so wenig kann ich seinen Optimismus darüber teilen, daß wir diese Spannung als rein transzendentalphilosophische zum ewigen Frieden geleiten können.

So sehr ich mit dem Gedanken einer dialektischen Phänomenologie mich befreunde, so wenig bin ich von der Meinung eines vorübergehenden Familienstreits verschiedener Bewußtseinsweisen überzeugt. Der Grund, weshalb ich hier gar nicht mehr so recht folgen mag, liegt in einem Schuhmannschen Geniestreich Fichtescher Provenienz. Denn derweilen uns noch die innere Gegenwärtigkeit der Phänomenologie beunruhigt, die wir zwischen Sachforschung und transzendentaler Begründung sehen, ist der Autor damit beschäftigt, uns einige Lichter aufzustecken, deren hellstes wohl dies ist, daß, wenn hier Schwierigkeiten bestehen, eben transzendental noch nicht genug ausdifferenziert ist. Und alsbald zeigt sich uns Husserl im Fichteschen Rock. Freilich für Husserls transzendente Theorie eine durchaus praktikable Lösung, nicht aber für die durchgeführte Phänomenologie. Was Schuhmann damit gewonnen hat, ist die Nachträglichkeit des Bewußtseins als mit seiner Absolutheit verträglich zu demonstrieren, und so lesen wir: „Die Nachträglichkeit des Bewußtseins besteht hier darin, daß es aufs Transzendente weitergehen muß. Seine Ursprünglichkeit dagegen bewahrheitet sich durch den Umstand, daß es der Transzendenz vorausliegt und das Anstößende in sich selber trägt; daß es sich also selber zum Tätigsein anstößt und sich selber in Aktualität versetzt“ (158). Für die „Fundamentalbetrachtung“ ist es ein Sieg, den wir aber vor dem Hintergrund der durchgeführten Phänomenologie doch lieber zum Etappensieg relativieren wollen; denn an den Spannungen zwischen durchgeführter Phänomenologie und transzendentaler Begründung ändert sich dadurch leider gar nichts. Auf jeden Fall aber will ich mich so verstanden wissen, daß ich Schuhmanns Buch als Beitrag zur transzendentalen Theorie Husserls für hervorragend gelungen halte; mein Zweifel beruht allein darauf, ob hier auch der ganze Husserl erfaßt worden ist. Würde man sich die Phänomenologie als eine Landschaft zwischen der Eiswüste der Abstraktion und dem Dschungel des Konkreten vorstellen, so wäre Schuhmann darin ein phänomenologischer Polarforscher durabelster Art.

Matthias Fischer (München)

Werner Beierwaltes, Platonismus und Idealismus. Philosophische Abhandlungen, Bd. 40, Verlag Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, 228 S.

Unter dem etwas irreführenden Titel „Platonismus und Idealismus“ legt der durch seine Proklosstudien (Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1965; vgl. dazu neuerdings die Rezension von K.-H. Uthemann, in: *Theologie und Philosophie* 47 [1972], 560–562) bekannte Philosophiehistoriker Beierwaltes geistesgeschichtliche Strukturanalysen vor, welche die Kontinuität europäischen Philosophierens eindrucksvoll belegen. B. versteht Geistesgeschichte als „Wirkungsgeschichte“ (1), die sich aus der Abfolge von Rezeptionsstufen aufbaut, wobei Rezeption zunächst dem „hermeneutischen Zirkel“ intentional ähnlicher „Denkaspekte“ folgt (2), dann aber auch „produktive und zugleich destruktive Umformung des Aufgenommenen“ besagt

(1). Verstehe ich den Autor richtig, dann macht er sich mit diesen Überlegungen unausgesprochen die in der strukturalistischen Methodenlehre gebräuchliche Disjunktion von *Synchronie* (kontinuierter Tradition) und *Diachronie* (des Verstehens von Tradition) zu eigen – mit Recht. Freilich läßt B. den *diachronen* Standpunkt seines eigenen Verstehens von Tradition ungeortet: ihm geht es lediglich darum, das Schlagwort von der sog. „Geistesverwandtschaft“ zwischen Platonismus und Idealismus „zu einem rational und geschichtlich nachvollziehbaren Gedanken“ zu machen (3). Es bleibt also unklar, von welchem Punkt des von ihm selber konstatierten „hermeneutischen Zirkels“ aus der Autor seinen eigenen Dialog mit der Tradition eigentlich führt. Diesem methodologischen Mangel der Studie von B. gesellt sich eine nur schwer verständliche Willkür hinzu, die den Gebrauch des Begriffs „Platonismus“ betrifft: B. beginnt seine Strukturanalysen sogleich mit der Interpretation einer *Rezeptionsstufe* der platonischen Philosophie, nämlich mit dem Neuplatonismus – und suspendiert sich damit von der Untersuchung der Beziehungen von Idealismus und Neuplatonismus „zu Platon selbst“ (3). So legitim dieses Verfahren angesichts des dezidierten Rückgriffs von Schelling und Hegel auf Plotin und Proklos sein mag, so bedenklich bleibt es unter methodischer Hinsicht, die Quelle einer – als aus Rezeptionsstufen aufgebaut verstandenen – Wirkungsgeschichte von dem durch sie gespeisten Traditionsstrom zu isolieren. Das „Problem“ des Neuplatonismus selber ist ja gerade das einer – wohl bereits „destruktiven“ – Umformung der genuin platonischen Philosophie, dergestalt, daß die „esoterische“ Gegensatzlehre Platons von der „Eins“ und der „unbegrenzten Zweiheit“, also der platonische Prinzipidualismus, in eine mehr oder minder monistische „Entlassung“ der Zweiheit aus der Einheit umgewandelt wird (vgl. dazu H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistumetaphysik*, Amsterdam 1967, 308). „Platonismus“ als Neuplatonismus verstanden wäre somit von vornherein eine Verkürzung der Perspektive, die einer Analyse der „Geistesverwandtschaft“ von Platonismus und Idealismus nicht dienlich sein kann.

B.s Werk besteht aus vier strukturanalytischen Durchgängen. Der erste verfolgt, unter dem Thema „Deus est esse“, die ontotheologische „Grundfrage“, ihren Ursprung im Alten Testament und ihre Abwandlungen im Neuplatonismus und in der Patristik, bei Augustin, Eckhart und Schelling (5–82). Der zweite untersucht die Plotinrezeption bei Goethe, Novalis und Hegel (83–153), der dritte ist der Proklosrezeption Hegels gewidmet (154–187). Ein vierter Abschnitt behandelt die Wiederentdeckung des Scotus Eriugena im deutschen Idealismus (188–201). Ein Anhang (202–214) enthält die erstmalige Publikation der „Bemerkungen“ Windischmanns zu Schellings „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“, aufbewahrt im Zentralarchiv der Deutschen Akademie der Wissenschaften in Berlin (DDR). Den „Bemerkungen“ sind Plotinexzerpte beigelegt, die Windischmann seinem Freund Schelling am 29. 8. 1805 übersandte; Windischmann hat übersetzt, zusammengefaßt und paraphrasiert Enn I 4, I 6, II 2, II 4, II 5, II 9, III 2, III 7, V 1, V 3, V 5, V 7, VI 4, VI 5, VI 8, VI 9.

Die onto-theologische oder protologische „Grundfrage“ der europäischen Metaphysik entfaltet B. im Rahmen einer Deutungsgeschichte des Jahwewortes Exodus 3,14: „Ich bin, der ich bin“. B. schließt sich dem Befund der Exegeten an, daß es sich bei diesem Jahwewort weniger um eine Aussage „über die in sich seiende Existenz Gottes“ als vielmehr um eine „prospektive Willenserklärung“ handle: „Ich bin wahrhaftig, ich bin bereit zu helfen und zu wirken“ (11). Treffend interpretiert der Verf. Ex 3,14 als „Geschichtsaussage“ (12), in der sowohl die Freiheit Jahwes als das Zukunftsbewußtsein Israels zur Formulierung gelangen. B. geht es nun darum, eine strukturierende Linie zu ziehen von der voluntaristisch-historiologischen Gottesauffassung Israels bis zur voluntaristischen Metaphysik Schellings, in der „Wollen als Ursein verstanden bleibt, Begriff aber als die Selbstausslegung des Seins gedacht werden muß“ (81–82). Begriff oder Denken als Selbstausslegung des Seins – das ist das von Schelling übernommene Erbe der Nusmetaphysik Plotins; dieses Erbe – Sein als Geist – amalgamiert sich bei Schelling mit der Deutung des Exoduswortes – göttliches Sein als Wille – zur Idee absoluter Freiheit als der Freiheit dessen, „der sein *wird*, weil er sein *will*“ (81). B. zeichnet die Etappen der geistesgeschichtlichen Kontinuität vom AT bis zu Schelling: Die Septuaginta legt mit ihrer Übersetzung von Ex 3,14 (ὁ ὄν) das sprachliche Fundament für eine ontologisch-metaphysische Deutung des Jahwewortes, Philos Gottesbegriff verbindet zum ersten Mal dialektisch jüdisches und Griechisches: Gott wird als Sein gedacht. Plotin differenziert die Einheit von Sein und Gott, indem er das Eine überseiend nennt, Sein aber aus dem Einen hervorgehen läßt und den epistrophischen

Rückbezug des Seins auf das Eine als Nus, Denken oder Geist bestimmt: Geist wird definierbar als „Selbstreflexion des Seins“ (18); der Reflexionscharakter des Seins ermöglicht die Aussage „Das Selbe ist Denken und Sein“ (Enn V,9,5), das Eine aber verharrt jenseits alles Denkens und Seins. Porphyrios rezipiert den Gedankengang, indem er ihn umformt: für ihn wird Gott zum „Sein selbst“ – zur Idee des Seienden –, aber zugleich auch zum Einen, in dessen absolute Intelligenz nun die aristotelische νόησις νοήσεως eingeholt ist – freilich mit der Konsequenz, daß diese absolute Intelligenz jetzt unterschieden werden muß von abgeleiteter, entäußerter Selbstreflexion als Re-flexion zum absoluten Denken. Augustins Exodusdeutung, die durch die Vermittlung des Marius Victorinus ganz aus neuplatonischen Quellen gespeist wird, erhebt B. aus der *Enarratio* in Ps CI (CChr., ser. lat. 40, 1444–1449): Sein ist das nomen aeternum Gottes, Gott *ist* als ewiger Gott. Als ewige Substanz ist Gott dreifaltig, aber der Geist verbindet Vater und Sohn nur als *copula*. B. glaubt hieraus folgern zu dürfen, Augustin habe „in seiner Exodusauslegung die Reflexivität des Seins und das relationale ‚qui‘ als die reine Relationalität des Seins an ihm und in ihm selbst *nicht* thematisiert“ (34), dies sei erst die Leistung Meister Eckharts. Bei Eckhart werde die onto-theologische Grundfrage „in ihr Extrem“ gesteigert und „am meisten differenziert“ (38). Eckhart konzipiert Gottes Sein nämlich nicht nur als Anders-Sein des Seienden oder als Über-Sein, sondern auch als reflexive Bewegtheit: „Das reine Sein geht denkend von sich aus und kehrt in sich selbst zurück: es reflektiert sein eigenes Denken als sein eigenes Sein und sein eigenes Sein als sein eigenes Denken“ (49). „Anders . . . als Augustinus hat Eckhart als Erster das ‚Sein selbst‘ oder das ‚reine Sein‘ als sich selbst denkende Bewegtheit intensiv thematisiert“ (47). „Dieser Umschwung ist der Sache nach spürbar bei Cusanus, Böhme und Schelling, wenn sich auch nicht immer eine historisch exakte Filiation des Gedankens nachweisen läßt“ (47, Anm. 190). Meister Eckhart versteht also die Identität von Sein und Denken in Gott als reinen Akt absoluter Selbstreflexion, und von hier aus konstatiert B. in der Explikation der protologischen Grundfrage eine „erstaunliche Kontinuität“ (67) bis hinein in den deutschen Idealismus, eine Kontinuität, die sich trotz der „Entdeckung der transzendentalen Subjektivität“ (67) durchhält. Besonders Schelling bewegt „nicht minder als Eckhart der Versuch, Gott als die absolute Reflexion seiner selbst . . . zu begreifen“ (68), als Beisichsein des Geistes, als Subjekt-Objekt-Identität oder absolute Freiheit, die sich nach dem Modell der plotinisch-proklischen Hervorgangs- und Rückkehrstruktur herstellt. Absolute Freiheit aber ist nichts anderes als „die Erscheinungsform von Gottes Sein als Wille“ (76): Gott ist, weil er sein will – damit hat die Exodusmetaphysik „ihre neuzeitliche Spitze und auch ihr Ende erreicht – ein Ende, aus dem sich nach B. die „rein theologische Intention der Frage erst wieder befreien mußte“ (82).

B.s Durchblick durch die Ideengeschichte der protologischen Grundfrage ist eine magistrale, mit Erudition gesättigte Leistung. Daß eine Studie dieser Art nicht auf jeder Seite Neues bringen kann, liegt in der Natur der Sache. Zustimmung darf man insbesondere gelegentlichen Ausblicken, die B. aber leider in Fußnoten gleichsam versteckt, als wären sie von nur nebensächlichem Belang. So ist z. B. der Hinweis treffend, daß Heideggers These von der Seinsvergessenheit der Metaphysik sich an deren konkreter geschichtlicher Gestalt nicht verifizieren läßt (8, Anm. 14); weder Plotin noch Eckhart oder der Kusaner denken das Eine oder das Sein als seiendes „Etwas“, sondern vielmehr als „Es selbst“. Mit ihrer Idee des „Überseins“ haben sie den heideggerschen Vorwurf, in Seinsvergessenheit verfallen zu sein, immer schon unterlaufen. Zustimmung möchte ich ferner der Kritik, die B. an Étienne Gilson und dessen ungebührlich eingegengter Idee „christlicher Philosophie“ übt (27, Anm. 99), die auf einer verkürzenden Augustinusdeutung basiert. Augustins Exegese von Ex 3,14 ist in der Tat ein zu schmales Fundament für eine christliche Metaphysik. Umso erstaunlicher ist, daß B. selber bei der Analyse der augustinschen Rezeptionsstufe neuplatonischen Denkens – wie mir scheint – arg verkürzend verfährt. Die von ihm gewählte Textbasis – die En in Ps 101 – ist viel zu klein, um die Behauptung, Augustin habe die Reflexivität des Seins nicht thematisiert, tragen zu können. Ohne es im Zusammenhang dieser Rezension im einzelnen belegen zu können, möchte ich doch meinen, daß der neuplatonische Gedanke der Reflexivität des Seins sich bei Augustin in der dogmatischen Spekulation über die *circuminsessio personarum* widerspiegelt, insofern die personale Relation als *perfectio essentiae* begriffen wird. Ich verweise nur auf De trin V, 5, 6 und VI, 10, 12. Augustin in die Ideengeschichte der Metaphysik richtig einzuordnen, ist nicht nur von historischem Interesse, sondern von sachlicher Relevanz – denn Augustins Neuplatonismus ist der geistesgeschicht-

lich entscheidende Gegensatz zu jenem des Ps-Dionysios Areopagita. Es erstaunt, daß B. die Spielform des ps-dionysischen Neuplatonismus, der ja wirkungsgeschichtlich viel bedeutsamer ist als der augustinische – man denke nur an die Dionysiosrezeption des Kusaners – aus seinen Strukturanalysen völlig ausgeklammert hat. Damit hat B. bedauerlicherweise die Chance verschenkt, *genuin Platonisches* beim Areopagiten zu verifizieren – die Schrift „De divinis nominibus“ des Ps-Dionysios muß als Kommentar zur Prinzipienlehre des platonischen „Parmenides“ gelesen werden (vgl. Eugenio Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962); zugleich aber ergeben sich aus der nicht genügend breit angelegten Augustinusanalyse und aus dem Fehlen jeglicher Differenzierung zwischen augustinischem und ps-dionysischem Neuplatonismus gewisse Engpässe für B.s Eckhartdeutung. Indem B. Eckhart vornehmlich mit Augustin konfrontiert und hierbei von einer Augustinanalyse ausgeht, die wohl doch etwas zu kurz greift, übersieht er, daß „Eckharts Metaphysik . . . Einheitsmetaphysik im Geist des dionysischen Neuplatonismus ist“ (so Josef Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus*, in: *Kant-Studien* 48 (1956/57), 117–133; Nachdruck in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 317–342, hier: 341). Für die Filiationslinie Eckhart – Cusanus – Schelling – Hegel eröffnet sich damit im Rahmen der von B. aufgezeigten Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte ein noch etwas differenzierterer Aspekt: es wäre die „untergründige“ Ideengeschichte des dionysischen Neuplatonismus über die Rezeptionstufen Maximus Konfessor, Eriugena, Cusanus und die strukturelle Affinität der dionysisch-neuplatonischen Prinzipien dialektik zur Dialektik Hegels zu untersuchen (Ansätze hierzu z. B. bei H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg/Br. 1941, 140 ff., der die Dialektik der Prinzipien „Ruhe“ und „Bewegung“ bei Maximus und Hegel vergleicht. – Zum Problem Cusanus – Hegel vgl. etwa E. Metzke, *Nikolaus von Kues und Hegel*, in: *Kant-Studien* 48 [1956/57], 216–234). Allerdings: der Rahmen einer Interpretationsgeschichte von Ex 3,14 dürfte sich für derartige Untersuchungen als schmal erweisen.

Im zweiten Kapitel seiner Abhandlung schildert B. die „Plotinbetroffenheit“ (84) bei Novalis und Goethe und vermutet, daß Franz Bergs Schrift „Sextus oder über die absolute Erkenntnis bei Schelling“ (1804) Schellings Interesse für Plotin geweckt haben könnte. B. deutet Schellings absolute Indifferenz als die Einheit des plotinischen Einen und des plotinischen Nus (113), und er erklärt von hier aus auch Schellings Kritik an Plotins „Emanationslehre“, an deren Stelle der Idealist die Theorie des „Sprunges“ oder des „Abfalls“ setzt (123). B. verweist auf die Strukturidentität der plotinischen Ekstase und der intellektuellen Anschauung Schellings (34), will aber dabei aus Schelling keinen „Plotinus redivivus“ machen (143), sondern lediglich konstatieren, daß sowohl für Plotin wie für Schelling „das Eine selbst . . . das Erste und Letzte im Denken . . . oder das Prinzip des Philosophierens ist“ (144).

So sehr dies zutrifft, so unabweisbar bleiben zwei andere und fundamentalere Fragen – die B. aber nicht stellt. Die erste Frage ist, ob nicht die *ganze* Tradition des metaphysischen Philosophierens, von Platon bis Hegel, *strukturell* eine Tradition des Denkens des Eins und des Einen ist, mag dieses Philosophieren sich nun als Denken des Hen, der *summa veritas*, der *coincidentia oppositorum*, der absoluten Indifferenz und Freiheit oder der Einheit des Begriffs ausformulieren. Die zweite Frage betrifft den *Vernunftanspruch*, den metaphysisches Denken erhebt, wenn es meint, das Eine als begründenden und begrenzenden Grund denken zu können – eben dieses Vernunftanspruches wegen wird Metaphysik heute ja gerne totgesagt und „totgeglaubt“. Der „hermeneutische Zirkel“, innerhalb dessen eine „produktive“ oder auch „destruktive“ Rezeption metaphysischer „Denkaspekte“ allein möglich ist, erscheint zerstört; man erführe gern, ob der Autor ihn für wiederherstellbar hält, oder ob in seinen Augen der Vernunftanspruch der platonisch-neuplatonischen und idealistischen Metaphysik legitim ist – so legitim, daß ihm ein vernünftiges Verstehen korrespondieren kann. Mit anderen Worten: Man wäre gern der Unsicherheit enthoben, was denn nun mit jenem Satz eigentlich *philosophisch gemeint* sein könnte, mit dem B. seinen ersten geistesgeschichtlichen Durchblick beschließt: Bei Schelling habe „die onto-theologische Grundfrage . . . ihr Ende erreicht, . . . zumindest im Sinne der philosophischen Spekulation, aus der sich die religiöse oder rein theologische Intention der Frage erst wieder befreien mußte“ (82).

In einem dritten Abschnitt will B. „das Hegelsche in Proklos und das Proklische in Hegel“

(154) distinguieren. B. zitiert Hegels Bemerkung in einem Brief an Creuzer (Briefe, ed. Hoffmeister, Bd. II, 266), die ‚Elementatio theologica‘ signalisiere den „Übertritt der alten Zeit in die neue“, um dann zu zeigen, wie die proklische Trias Beharren – Hervorgang – Rückkehr – als Grundgesetz von Sein und Denken und ihrer Rückkehr in den Grund – in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ zur „Methode“ des reinen Begriffs wird (Logik, II, ed. Lasson, 504), also zum reflexiven Rückgang des absoluten Subjekts in sich selbst. Den struktural gemeinsamen Denkansatz bei Proklos und Hegel entdeckt B. zutreffend im Geist oder Nus als dem „Umkehrenden“ (vgl. Hegel, SW XIX, 90 und Theol. Platon. III 14; 143, 35 f. Portus); das „Umkehrende“ kann das Denken nur sein kraft des ihm innewohnenden Momentes der ἐτερότης, der Andersheit oder Negation. „Umkehr“ und „Negation“, für Dialektik konstitutiv, bezeichnen den gemeinsamen Konvergenzpunkt der proklischen und hegelschen Metaphysik. Richtig sieht B. auch die Divergenz: „Freilich bleibt der fundamentale Unterschied: der idealistische Anfang *wird* allererst, was er sein soll, nämlich absolutes Subjekt, das Reichste, Konkreteste; der ontologische Anfang aber [d. h. der proklische, S.O.] ist immer schon das Reichste und Konkreteste . . . der Rückgang des von ihm Verursachten in ihn bringt ihm selbst nichts hinzu“ (174). Weil das absolute Subjekt erst wird oder Resultat ist, muß Hegel – „produktiv“ rezipierend – den Negativitätscharakter der Negation neu fassen – die Negation wird zur „schöpferischen“ (177), die den dialektisch-epistrophischen Prozeß antreibt, in Gang hält, selber „das Andere wird und damit Neues setzt“ (ebd.). Hegel freilich liest nun sich selber in Proklos hinein; er will seine schöpferische Negation schon bei Proklos vorgedacht finden. B. entlarvt dieses Mißverständnis aufgrund eines Vergleiches der Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (SW XIX, 76) und der Theologia Platonica (II 10; 108, 45–49 Portus). Die Umdeutung der proklischen Dialektik durch Hegel hat darin ihren Grund, daß Hegel den initialen Vollkommenheitscharakter des proklischen Einen verkennt. Die Folge ist, daß Hegel das Grundproblem des Platonismus und Neuplatonismus, die Dialektik des vielheitslosen Einen und des nichteinheitlichen Vielen, nicht mehr adäquat in den Griff bekommt. Hegels Eines ist vorweg konzipiert als absolutes Subjekt, das kein Sein außer sich hat, sondern vielmehr absolute Einheit von Sein und Denken ist; das proklische Eine wird durch diese idealistische Engführung hindurch mißverstanden und soll nun ebenfalls seiend und denkend sein – während es in Wahrheit als „prozeßlose Fülle“ (180) gedacht werden muß, deren Ansichsein hinwiderum Hegel nur als „abstraktes“ bezeichnet (Logik, II, 490; bei B. 180, Anm. 82 a). Hegel und Proklos, das gibt B. zu, sind darum von ihrem eigenen Denkansatz her „inkompatibel“: „Die Differenz von Sein, das im überseienden und überdenkenden Einen gründet, zum Subjekt, das, anfänglich leer, sich zur absoluten sich wissenden Idee entwickelt, ist nicht aufhebbar“ (179). Dennoch meint B., die Affinität beider Systeme sei „nicht bloß formaler Natur“ (181), sie liege nämlich in der jeweils hergestellten „Konkretion“ von „Endlich“ und „Unendlich“ in Sein oder – hegelsch – Substanz. B. will also offensichtlich seinen ganzen Strukturvergleich Proklos – Hegel am Begriff der „Grenze“ festmachen. „Hegel erkennt die Trias πέρας – ἄπειρον – μέτρον . . . als die für die qualitative Struktur des Seins insgesamt bedeutendste Trias“ (176). In der hegelschen Trias Sein – Leben – Denken ist das Sein jene Grenze, welche Leben und Denken mißt oder im Modus negativer Einheit an sich hält. In der Logik ist demgemäß die Grenze „Negation des Etwas“ (Wissenschaft der Logik, 113 ff.) und Nichtsein des Anderen, oder: das Etwas ist ein Etwas gerade aufgrund seines Grenzcharakters. Daraus folgt, daß die Grenze als Negation des Etwas sich selber negiert, daß Endliches in Unendliches umschlägt. Die proklische Grenze, das πέρας, wäre dann analog Negation ihrer selbst und Übergang ins ἄπειρον als in das, was das πέρας impliziert, weil πέρας und ἄπειρον nicht „abstrakt“, sondern in vernünftigt-konkreter Einheit gedacht werden sollen. Ohne Zweifel liegen hier strukturähnliche Gedankensequenzen vor, und es trifft sicherlich zu, daß die Dialektik des Grenzbegriffes bei Proklos und Hegel systembe gründende Funktionen erfüllt – unter diesem Aspekt sind beide Denker Platoniker, nicht nur „Neuplatoniker“. Dennoch bleibt die Frage, ob die hier – von Proklos – und dort – von Hegel – mit Hilfe einer Dialektik der Grenze entworfene Metaphysik der Konkretion nicht von divergierenden Motivationen gespeist wird, und es bleibt weiterhin ein Interpretationsproblem, ob strukturähnliche Denkmodelle nicht plötzlich ein „eigenes“ Gesicht bekommen, sobald sie im Gefälle ihrer spezifischen Antriebsmotive interpretiert werden: es bleibt die crux interpretatoria der „Diachronie in der Synchronie“. Anders gesagt: Strukturforschung kann da fündig

werden und „Invarianzen“ aufdecken, wo philosophisches Denken sich systemisch artikuliert; ohne begleitende Motivforschung aber droht sie einseitig zu werden und „Ideengeschichte“ zu bleiben. Mit seiner Zielsetzung, „das Hegelsche in Proklos und das Proklische in Hegel zu eruieren“ (154), hat B. sein Forschungsfeld exakt, aber wohl auch etwas zu eng abgesteckt.

Das letzte Kapitel schildert die Versuche des 19. Jahrhunderts, das philosophisch-theologische Denken des Eriugena vom idealistischen Bewußtseinsstand her zu legitimieren. Anhand der Begriffe „Spekulation“, „Pantheismus“ und „Erlösung“ werden die sachlichen Konvergenzbezüge dargestellt, welche die nahezu euphorische Rezeption des Eriugena ermöglichten. B. sichert das eriuigenistische Denken gegen idealistischen Mißbrauch, indem er richtig darauf hinweist, daß Eriugenas spekulativer Ansatz in der Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes und in einer hierarchischen Formenmetaphysik liegt. Das „Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena“ hat B. bereits in dieser Zeitschrift (73 [1965/66], 264–284, Nachdruck in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hrg. von B. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 484–516) erörtert. Wenn „Erlösung“ für Eriugena philosophisch relevant werden kann, dann deshalb, weil sie als epistrophische restauratio „in simplicissimam omnium unitatem“ (PL 122, 1195 C) gedacht ist: Es sind also wiederum neuplatonische Implikate, die Eriugena für den Idealismus interessant machten, genauer gesagt: Implikate des ps-dionysischen Neuplatonismus, die Eriugena von Maximos Konfessor übernimmt.

Angesichts der heute beobachtbaren Tendenz, die idealistische Philosophie, vornehmlich die Schellings und Hegels, nur mehr anhand deren eigener Wirkungsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert zu studieren, hat H.-G. Gadamer gefordert, nun endlich Hegel selbst „buchstabieren zu lernen“ (Hegels Dialektik, Tübingen 1971, 6). B. geht noch einen – richtigen – Schritt weiter, indem er Schellings und Hegels „Buchstaben“ im Kontext des wirkungsgeschichtlichen Alphabets der Vorzeit zu lesen unternimmt. Es wäre zu wünschen, daß B.s Werk zu einer mehr geistesgeschichtlichen Orientierung der Idealismusforschung beitrüge. *Stephan Otto (München)*