

BUCHBESPRECHUNGEN

Stanley Rosen, Plato's Symposium, Yale University Press, New Haven-London 1968, 346 S.

Das Buch geht dem platonischen Text abschnittsweise nach Art eines Kommentars nach und gibt in großer Breite eine Interpretation bis in alle sachlich wichtigen Einzelheiten. Wäre das Bild, das sich von dem einzigartigen Dialog ergibt, richtig, so müßten wir anderen unsere Vorstellungen davon grundlegend ändern. Doch leider muß ich gleich zu Beginn unumwunden sagen, daß dies Bild ein unseliges Zerrbild ist. Das Studium des Buches war mir äußerst mühsam wegen der gleitenden und schwimmenden Art der Gedankenführung und der phantastischen Sprünge, die der Interpret immer wieder vollführt. Erst wiederholtes Lesen und mühseliges Vergleichen entfernter Partien des Kommentars ermöglichte eine gewisse Vorstellung, wenn auch keineswegs überall eine völlig klare darüber, was der Verfasser eigentlich will. Vieles ist gedanklich gar nicht deutlich nachzuvollziehen. Ich werde dies Urteil belegen. Hilfreich wäre es gewesen, wenn R. in präzisen Thesen das bezeichnet hätte, wodurch er sich von allen Interpreten vor ihm unterscheiden will. Solche Thesen habe ich mir erst herauspräparieren müssen und habe nun, als Philologe vom Text aus, darüber zu urteilen, und das heißt leider: in allem Wesentlichen durchgehend zu widersprechen. Es fehlt auch eine grundlegende Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen. Das ist besonders zu bedauern im Falle einer so bedeutenden Arbeit, wie es Gerhard Krügers „Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens“ ist.

Die wichtigste Aussage, die R. macht, ist diese: die Eroslehre des Symposion, gerade auch aus Diotimas Munde, sehe den Menschen in radikaler Zeitlichkeit und belasse ihn darin. Das Ewige bleibe abwesend; denn „das Schöne selbst“, zu dem die Fahrt über „das weite Meer des Schönen“ (210 d) hinführt, sei nicht der glücklich erreichte Höhepunkt des philosophischen Erziehungsweges, sei nicht identisch mit der Idee des Guten aus der Politeia, sei nicht jenseitig und nicht Weltprinzip, sondern im Grunde nur Verdeckung eines Defektes der Seele und der Philosophie. Alles, was Diotima vom Eros sagt, beziehe sich auf den Bereich des innerweltlichen Werdens; wo dieser transzendiert scheine, bewaise er erst recht seine ungeminderte Herrschaft. Allerdings hat nach R. das Schöne, und dies ist seine zweite, nicht minder verblüffende These, indem es sich in der Sprache der Poesie darstellt, die Funktion, eine Brücke zu schlagen zwischen leblosen Ideen und lebenden Göttern, to make peace between philosophy and religion (159, 203). Hierzu ist gleich zu bemerken: es ist eine Erfahrung der Neuzeit, daß der Mensch eine Religion und neben ihr eine Philosophie haben kann, die natürlich in einem gespannten Verhältnis zueinander stehen können. Doch wo platonisches Philosophieren einsetzt, ist die überlieferte olympische Religion – sie ist gemeint – kein ernstzunehmender Konkurrent mehr; daß sie sprachliche Wendungen liefert, mit denen im Dialog sozusagen mythisch geredet werden kann, ändert daran nichts. Nach R. aber ist die Spannung zwischen Religion und Philosophie „the main business of the Symposium“ (200), nur daß sie nicht theoretisch erörtert, sondern poetisch dargestellt wird, weil ja an der verschiedenartigen Empfindung von Schönheit als einer göttlichen Erscheinung diese Spannung akut wird; die angemessene Form für beauty ist eben poetry. R. scheint nun (200) folgendes zu meinen: die Philosophie kann Schönheit nicht erfassen, denn Eros besitzt keine Schönheit; dies bedeutet die Entfernung des Ewigen aus der Seele. Da nun aber die religiöse Empfindung für Schönheit da ist, muß man im Interesse der Verständigung zwischen Religion und Philosophie „den poetischen Charakter des philosophischen Unternehmens übertreiben“; dies erklärt, warum Platon so viel Aufhebens vom philosophischen Eros macht. Agathon hätte, so meint R., 201 b 5 gar nicht als notwendig zuzugestehen brauchen, daß Eros die Schönheit nicht besitzt. Denn der Gedankengang 200 b 9 – d 7 lasse ja die Möglichkeit offen, daß Eros Schönheit gegenwärtig besitzt und für die Zukunft zugleich begehrt. Diese Möglichkeit werde aber von Sokrates dadurch ausgeschlossen, daß er den Horizont der Welt des Werdens und ihrer ständigen Erneuerung und ausschließlichen Verfolgung des Schönen total vom Vorredner annimmt, wobei er vom Häßlichen abstrahiert. Würde der Gegensatz schön-häßlich und der Krieg zwischen ihnen anerkannt, dann dürfte Eros auch Schönheit besitzen. Die geschickte Anpassung des Sokrates verhindert es. Welch seltsame Konstruktion ist das, noch

schwerer zu begreifen als zu referieren, und dies selbst dann, wenn man zugeben könnte, daß 200b 9 – d 7 die eben genannte Möglichkeit offenläßt. Aber das ist eine unglaubliche Verdrehung des von Platon Gemeinten ins Gegenteil. Der Gesunde, der seine Gesundheit auch für die Zukunft noch begehrt, kann nicht den Sprachgebrauch widerlegen, der mit der Vokabel $\epsilon\theta\omega\varsigma$ immer den Bezug auf etwas noch nicht Vorhandenes verbindet. Damit ist die von Agathon zugestandene Notwendigkeit unabhängig von allen anderen Bedingungen gesichert und Eros definiert als Streben nach etwas, was man nicht besitzt. Gerade dadurch trennt das Gespräch Sokrates–Agathon 199 c – 201 c den Horizont der folgenden Rede von dem aller vorangehenden mit größter Schärfe ab und bereitet schon den Weg zum „göttlichen Schönen selbst, das eingestaltig ist“ (211 b), vor. Hiervon hätte der Interpret vor allem reden müssen. Aber ihm scheint es (272) „fair to suggest, that there is nothing in this brief description of beauty in itself, which renders it in a realm altogether separate from its appearances to man“. Es gehört viel dazu, sich der erhabenen Emphase zu entziehen, mit der Platon Diotima den Aufstieg stufenweise bis hinauf zum ganz Anderen beschreiben läßt, in dessen Schauen das Leben lebenswert wird für den Menschen. Aber R. entzieht sich und will nicht begreifen, daß hier ein Erlebnis von Transzendenz mitten im Leben gemeint ist, das den Menschen umformt für dieses Leben, weil er nun erst „wahre $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ erzeugen kann, nicht bloß Abbilder“ (212 a), für seine Person nämlich und ihre weitere Existenz, weil er nun erst „richtige Knabenliebe üben kann“ (211 b 5). An der ersteren Stelle verfehlte R. (320) den Text in grober Weise: er entfernt die Negation und gewinnt den Sinn, es würden (im Moment originärer Berührung mit dem Göttlichen!) Abbilder der $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ in der Seele eines anderen erzeugt, die dann weitergegeben werden. An der zweiten der genannten Stellen kann er (273) nur „a condition of corporeal genesis“ erkennen. Auf alle Weise sucht er das so hervorgehobene Erlebnis zu relativieren; z. B. sieht er in $\theta\epsilon\omicron\phi\iota\lambda\acute{\eta}\varsigma$ 212 a 6 nur „eine unmißverständliche Einschränkung“, als ob damit ein Notbehelf ausgedrückt wäre. Auch sagt er vom Transzendieren des empirisch Schönen, das er doch nicht ganz abstreiten kann, das sei ein Anfang, dessen Vollendung nur im Tode möglich ist (273–74). Freilich, wie kann er das sagen, wenn er doch die unsterbliche Seele im Symposion gelegnet sieht (230 mit A. 94, an den drei Belegstellen wird der Mensch sterblich genannt, nicht seine Seele!)? Die Berufung auf das Wort aus dem Phaidon, Philosophieren sei Vorbereitung auf das Sterben, hat doch nur Sinn, wenn die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt ist; unter dieser Voraussetzung aber läßt sich die Berührung mit dem Schönen selbst nicht so abwerten, wie es bei R. geschieht. Der schwere Widerspruch, in den sich R. hier verwickelt, wird nirgends aufgelöst. Was Diotima das allein lebenswürdige Leben nennt, Schauen und Vereinigung mit dem göttlich Schönen, bedeutet ihm den Prozeß, der ins Ende der Existenz führt. Dabei wird der gedankliche Zusammenhang 211 d – 212 a schwer entstellt (274). Da heißt es, schon das Anschauen und Zusammensein mit Knaben und Jünglingen überwältigt den Liebenden so, daß er womöglich Essen und Trinken vergißt; aber um wieviel größer ist die ekstatische Wirkung dieses Anschauens und Zusammenseins, wenn das Objekt das Schöne selbst ist! Diesen Vergleich unterschlagend, denkt R. bei $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (hier ganz absurderweise) an sexual intercourse und fügt zynisch hinzu: „the purity of vision succumbs to the flesh“, nämlich, ehe der Liebende wirklich verhungert. Was sich R. zum Zusammenhang dieser Stelle vorstellt und Platon impunitieren will, ist in sich gar nicht klar nachvollziehbar; und so ist es nicht nur in diesem Falle. Hier kann nur die ungeheuerliche Willkür des Textverständnisses gerügt werden. Wenige Zeilen später, wo Sokrates seine Überzeugung ausspricht, die menschliche Natur könne nicht leicht einen besseren Mitarbeiter gewinnen als Eros für den Gewinn von Unsterblichkeit und wahrer Gutheit in diesem Leben, kommentiert R. so: Eros sei dem Sokrates „not quite indispensable, ... one could apparently (sic!) find a still better assistant“. Er meint die Ideenphilosophie, als ob die im Gegensatz stünde zum $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ des Schönen selbst, das trotz R. eine $\acute{\epsilon}\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ bleibt (210 d 4), wie denn alles Ideenwissen ein überwältigtes Schauen ist, ohne den Charakter als Wissen zu verlieren. Sokrates' freudig bejahende Schlußworte 212 b 7 – c 3 nennt R. willkürlicherweise ambiguous. Daß es nonerotic philosophers gebe, folgert R. (238) irrig aus 204 b 2, wo es heißt, zu den zwischen Wissen und Unwissen sich Bewegenden gehöre ja doch Eros ($\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\nu \epsilon\dot{\iota}\eta \kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \epsilon\theta\omega\varsigma$). Doch es heißt weiter, daß Weisheit zum Schönsten gehört; und dafür ist eben nur Eros zuständig; es besteht eine Stufung der Gegenstände des Philosophierens, und nicht alle gelangen hinauf zur Spitze.

Ein weiterer schwerwiegender Fall von Verdrehung des Textes ins Gegenteil liegt S. 166 vor, zu 210 b c. Die Wesenlosigkeit körperlicher Schönheit, von der sich der erziehende Liebhaber von Jünglingen möglichst distanzieren muß, wird dort von Diotima so ausgesagt: Er muß „sich begnügen können mit geringer körperlicher Blüte“ (ἄνθος), wenn die Seele wertvoll ist; schließlich, weiter fortgeschritten, soll er τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι. R. erklärt die körperliche Schönheit für unentbehrlich, mag auch die seelische Blüte (ἄνθος, sic!) noch so klein sein. Die eben zitierte Forderung versteht er ironisch zugunsten des σμικρὸν τι: A small thing is still something. Bequeme Künste der Exegese! Sachlich zweifellos ist, daß der weltflüchtige Platon an der zeitgenössischen Päderastie die ethischen und erzieherischen Möglichkeiten erkannte, aber sich von der körperlichen Knabenliebe verachtungsvoll abwandte.

Freilich, in der Liebe der Geschlechter sieht Platon eine dämonische Kraft wirksam; das Streben nach Dauer in der zeitlichen Welt durch Fortpflanzung ist ihm eine andere Erscheinungsform des Strebens der Menschenseele nach Unsterblichkeit. Denn dauernder Besitz des ἀγαθόν, Eudaimonie, ist in beiden Fällen das Ziel des dämonischen Triebes. Diesen Hauptgedanken des Symposion bestreitet R. (245–55), indem er Diotima im mittleren Teil ihrer Belehrung (206 b 1 – 208 b 6) den Eros nur noch als ein innerweltliches Phänomen der Physiologie verstehen läßt, bei dem die Liebe zum Schönen fehlt. Nur merkwürdig, daß gerade diese Darlegung damit beginnt, den grundlegenden Gedanken des τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν einzuführen, und anschließend die Fortpflanzung an das Begehren nach dem καλὸν knüpft, so daß R.s These handgreiflich falsch wird, mag er auch (247 f.) die Ausflucht versuchen, Diotima schöne wie Agathon, dessen Fortsetzerin sie sein soll (203: a purified Agathon), das Phänomen der Fortpflanzung auf und werfe dabei ein zweideutiges Licht auf Sokrates, der zwar Vater von Kindern sei, aber eine unerotische Seele habe (würde das etwas für die Argumentation bedeuten?). R. sagt, wenn Diotima recht hätte, könnten Häßliche keine Kinder haben; Platon würde wahrscheinlich antworten, daß ein letzter Abglanz, ein σμικρὸν ἄνθος, jugendlicher Vitalität auch beim Häßlichsten noch vorhanden sei. Ferner sagt R., zum Ganzen, nach dem Eros strebt, gehöre auch das Häßliche, das man nicht weglassen dürfe. Mag hier ein ernstes Denkproblem vorliegen, so hat doch von Platons Grundkonzeption aus das Häßliche der abbildlichen Welt nicht ein dem Schönen gleichwertiges Sein. Platoninterpretation ist daran gebunden, Platonkritik wäre es nicht. Aber R. tritt nie aus der Haltung des Platoninterpretieren heraus; er liest seine eigene Meinung in Platon hinein.

Wieder mißversteht er den Text bei 207 d 1, um die menschliche Fortpflanzung der tierischen gleichzustellen, d. h. vom Dämon Eros zu trennen. Es heißt da: „Denn dort [bei der Fortpflanzung] sucht die sterbliche Natur [Mensch und Tier] auf dieselbe Art wie jener [ἐκείνο = ἔρωτι, ich vermute, für λόγον ist nach 206 b 1 τρόπον einzusetzen] nach Möglichkeit dauernd und unsterblich zu existieren.“ Bei R. heißt das (252) fälschlich: „for there [in the case of animals] in accord with the same logos as before [in the case of human beings] the mortal nature seeks etc.“ Sicherlich gesteht Platon den Tieren bereits etwas vom dämonischen Eros zu (νοσοῦντα . . . καὶ ἔρωτικῶς διατιθέμενα 207 b 1); aber R. will Mensch und Tier auf das physiologische Niveau gleichstellen. Leider gibt es noch mehr Mißdeutungen des Textes, die auf Verkennung platonischen Denkens beruhen. So bei 198 d, wo Sokrates sagt, um auf die rechte Art etwas zu preisen, z. B. den Eros, müsse man die Wahrheit darüber wissen und „aus dem Wahren das Schönste auswählen und es auf das ansprechendste vorbringen“. Dies ist R. fähig auszulegen als: „Beauty seems thus to result from an appropriate suppression of aspects of the truth“. Der Wortlaut und der Sinn dieses Vorgesprächs erlauben solches Weglassen nicht.

Aber nach R. (201) widerspricht Sokrates mit dem Versuch, Eros zu preisen, seinem berühmten Bekenntnis, nichts zu wissen als seine eigene Unwissenheit. Das würde übrigens für alle positiven Aussagen, die Sokrates in Platons Dialogen tut, gelten müssen. Aber die Auffassung des sokratischen Nichtwissens, der R. folgt, ist ein arges Mißverständnis. Denn jenes Nichtwissen schließt ja nicht aus, daß Sokrates im Dialog durch schrittweise gewonnene Übereinstimmung mit den Partnern (δμολογία) zu Ergebnissen mit vollem Wahrheitsanspruch, zu λόγοι, die fester als Eisen und Stahl sind, gelangt. Die Wahrheit des λόγος ist nicht die seiner Person, wie es Rhetoren und Sophisten beanspruchten. In Konsequenz seines Irrtums hält R.

(207–10) keinen λόγος über Seele und über Eros für möglich. Die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon und des Phaidros sieht er als entweder nicht ernst gemeint oder als unvollständig (weil auf Hypothesis gegründet) an. Die „göttliche und lange Darlegung“ vom Wesen der Seele, die Phaidros 246 a nicht gegeben wird, weil sie an dieser Stelle zu schwer wäre, und die deshalb durch die menschliche und kurze, nämlich die bildliche vertreten wird, aber nur momentan, mißverstehen R. als etwas, was nur einem Gott möglich wäre (nein, „göttlich“ ist die strenge Philosophie!). Angesichts so fundamentaler Mißdeutungen platonischen Denkens fragt man sich, wie R., der (219, 221) die Aussagen des Symposion nicht für die endgültige Stufe platonischen Philosophierens erklärt, die anderen Dialoge deuten oder mißdeuten müßte. Wenn Eros wie die Seele überhaupt im Symposion degradiert werden zu etwas, „what always becomes, but never is“ (209), so wird doch auch von R. die noetische Vision ewiger Ideen für andere Dialoge anerkannt. Doch soll auch sie (229) genau wie die vergebliche Bemühung, zum Schönen selbst zu gelangen, die nach R. etwas ganz anderes ist, ins Nichts führen, sofern die noetische Vision die Individualität des Schauenden aufhebt. Auch dies nennt R. nothingness und versteigt sich zu dem grotesken Satz: „Thus man is perpetually intermediate [μεταξύ] between two species of nothingness, the death of the body and the perfection of the psyche“. Es ist richtig, daß die Seele für Platon, je vollkommener sie wird, desto weniger Individualität haben darf. Doch ist es unplatonisch, das Einswerden mit dem Ewigen nothingness zu nennen und mit dem Tode des Leibes (ohne Unsterblichkeit der Seele) auf eine Stufe zu stellen. Übrigens gehört dies zu denjenigen Aussagen R.s, die nachzuvollziehen mir nicht deutlich gelingt. Interessant ist zum Thema Entindividualisierung eine Bemerkung von Ernst Hoffmann (Über Platons Symposion, Heidelberg 1947, A. 30): „Die Vorstellung eines wesenhaften seelischen Ich, wie sie sich christlich durchsetzte, fand in die Philosophie erst zu spätantiker Zeit Eingang und veränderte dann das erotische Erlösungsproblem von Grund auf (Dionysius Areopagita).“

Es verwundert nach allem Vorhergegangenen nicht, daß S. 224 die doch manifeste Identität des Schönen, Wahren und Guten auf dem Höhepunkt der Diotimarede bestritten wird. Ein sophistisches Argument dafür ist, daß Sokrates 201 c nur die Frage nach der Gutheit des Schönen stellt und sie sich von Agathon beantworten läßt. Denn dessen Bejahung ist in seinem Sinne, ein typischer Fall von *δμολογία* in platonischer Dialogführung. Aber die Lügen, deren Platon in der *Politeia* die Dichter bezichtigt, können sie nicht doch wirklich schön sein? Platon würde solche Schönheit für Pseudoschönheit erklären. Ernsthafter scheint die Berufung auf die „pädagogische Lüge“, die in Platons Staat verwendet werden darf. Vereint sie dann nicht Unwahrheit mit Gutheit? Es scheint nur so, denn das *ψεῦδος* dieser Pädagogik ist „der Wahrheit ähnlich“ (Pol. 377 a 5, 382 d 1): es sind Märchen, die man Kindern erzählt, oder die Erfindung, den Seelen des ersten Standes sei Gold beigemischt, denen des zweiten Silber, denen des dritten Erz (Pol. 414 d – 415 c). Es soll mit dieser Legende keine unwahre Ordnung erhalten, sondern die wahre gesichert werden; denn die Kinder werden nach Prüfung des Metallhaltiges hinauf- oder hinabgestuft. – Einen weiteren Scheinbeweis für die Identität von ‚häßlich‘ und ‚gut‘ bringt R. auf S. 242 f. vor. Als linguistische Parallele zum Verhältnis zwischen weiterer und engerer Bedeutung von *ἔργος* wird 205 b 8 – c 2 *ποίησις* eingeführt, zugleich verstehbar als jegliches Herstellen und als poetisches Schaffen. Aus der bloßen Parallele macht R. einen inhaltlichen Bezug, indem er die Liebe zum selbstgeschaffenen Guten mit dem Herstellen vermischt, so daß möglich werde, auch häßliche Produkte als gute Dinge auszugeben. „In cosmic terms: whatever comes to be is good“, denn es kann zum Glück von irgendwem beitragen. (Wirklich, auch die Exegese, die S. 243 zustande kam?)

Aber die unglaublichste Verirrung des Buches steht noch aus (211 – 215). Sokrates will auf das logisch und sachlich notwendige Objekt des Eros hinaus und fragt deswegen 199 d, ob der Eros so beschaffen ist, daß er Eros von irgend etwas sein muß oder von nichts. Daß dies „von irgend etwas“ ein Genetiv des Objekts sein muß, wird noch verdeutlicht durch den Zusatz, daß ein Genetiv des Ursprungs nicht gemeint sein könne, gehe aus der Formulierung der Frage schon hervor. Wollte man nach der Abstammung fragen, so würde man, ohne komisch zu wirken, nicht sagen können: ist der Eros ein Eros, der von einer Mutter oder einem Vater abstammt? Die Wiederholung von Eros wäre lachhaft (*γελοῖον*) wie die Frage selbst; denn selbstverständlich hat Eros Eltern (vgl. 203 b). Mehr als diese formallogische Verdeutlichung

hat Platon nicht im Sinn. Schleiermacher und Zeller haben aus dem Kontext so verstanden. R. will lieber einen objektiven Genetiv, nach Vorgängern, die aber die Liebe zu Vater und Mutter harmlos verstanden, sprachlich freilich irrten. Über sie hinaus will R. einen Hinweis auf Inzest herauslesen und auch darüber hinaus noch (ungeheurerlicherweise) das γελοῖον so verstehen, daß nicht die Frage nach dem Inzest lachhaft wäre, sondern die Unterlassung dieser Frage, d. h. das Schweigen der ersten fünf Redner zum Thema Inzest. Sie hätten sich zum Inzest als Konsequenz ihrer Konzeption bekennen sollen. Es war albern, sich aus Furcht vor dem gesellschaftlich destruktiven Aspekt der Sache nicht dazu zu bekennen. Sokrates, der aus geistiger Hybris gottähnliche Vollkommenheit erstrebt, schreckt vor dieser Konsequenz nicht zurück und hat nur ein Lachen für die Feigheit der anderen und für die gefürchtete Sache. Man muß dies mehrmals lesen, um sich zu vergewissern, daß solcher Unsinn wirklich gemeint ist. Er ist gemeint. Aus S. 308 (unten) bestätigt es sich; dort wird in unlogisch wirrer Weise behauptet, Alkibiades scheue, anders als Sokrates, vor der Berührung des Themas Inzest zurück. Übrigens wird sich später (294) noch zusätzlich der Widersinn ergeben, daß sich die Hybris des Sokrates nicht nur in der Bejahung des Inzests, sondern zugleich auch in der Abweisung der körperlichen Päderastie äußert!

Ich komme zur Behandlung der Alkibiades-Szene. Wenn das plötzliche Hereinbrechen des Alkibiades beweisen soll (279), daß man mit dem Logos nicht zum Ziel gelangte, das Göttliche zu erfassen, so fragt man, wie nun eigentlich nach solcher Interpretation Sokrates als Philosoph zu beurteilen ist. Das Urteil ist in Übereinstimmung mit der Meinung R.s (288 f.), der Dialog als Ganzes wolle nur „an existential statement of the nature of philosophy“, also keine philosophische Theorie aufstellen. So ergibt sich als provozierendste These des Buches aus dem letzten Kapitel, daß Sokrates, obwohl von Alkibiades gepriesen, doch zugleich im Namen und Sinne Platons hart kritisiert wird wegen seines inhumanen, verständnislos überheblichen Verhaltens gegenüber dem menschlichen Eros. Seine Abweisung der von Alkibiades versuchten Verführung beweist nach R. (279, 294, 296) diesen Defekt seiner Natur, der ihn ja auch hindert, auf die Menschen politisch zu wirken, also die Philosophie zur Verwirklichung zu bringen. Die Anklage auf Stolz (ὕπερηφάνια), die Alkibiades 219 c wie vor einem Gericht erhebt, ist die Anklage, die Platon selbst erhebt, unbeschadet seiner Liebe zu dem Mann, der ἐν λόγοις alle Menschen übertrifft (289). Einer Widerlegung bedarf nach meinen Begriffen diese These nicht. Natürlich ist die ὑπερηφάνια in Alkibiades' Munde zuerst rühmend gemeint, zugleich aber auch aus dem Munde des tief Gespaltenen als wütender Tadel, von der verletzten Eigenliebe aus, über die Platon seinen Spott zugleich mit seiner Verachtung für die Sinnlichkeit deutlich genug zum Ausdruck bringt (zu 303). Aber wenn man einmal zugeben wollte, daß das Symposium als Tragödie auf den Defekt des Sokrates geschrieben sei, und daß man ihn zu Recht einen Atheisten (gegenüber Eros, 308) und einen schlechten Patrioten nennen darf, das letztere, weil er bei der nichtathenischen Diotima in die Lehre ging, dann erhebe sich sofort die brennende Frage nach dem Unterschied zwischen Platon und dem defekten Sokrates hier und in den anderen Dialogen. Auf diese Frage konnte ich aus dem vorliegenden Buche keine Antwort gewinnen. Den Sinn des Satzes (294): „Only the dialogue as a whole is an example of the perfect or Platonic hybris“ konnte ich nicht enträtseln.

Wie steht nun aber R.s Alkibiades zu einem solchen Sokrates? Unbekümmert um das, was 215 e, 218 a eindeutig geschrieben steht, behauptet R. (280, 283), Alkibiades könne die λόγοι in der Seele seines Lehrers, also die Ideen nicht sehen, sondern staune nur dessen geistige Überlegenheit und dialektische Gewandtheit an, in dem Wahne, sie lasse sich politisch nutzbringend verwenden (296). Was Lehrer und Schüler verbindet, ist demnach die Hybris, die sich über alle anderen Menschen erheben will; beim einen ist es eine göttliche, beim anderen eine menschliche Hybris. Sokrates will aus dem begabten Alkibiades gar keinen Philosophen machen und gar keinen guten Athener, sondern ist lediglich durch die ungewöhnliche Begabung zur Hybris fasziniert (282). Also ist Sokrates „the corrupter of Alcibiades“ (290), dieser aber sein Ankläger, ohne von der Philosophie überwältigt gewesen zu sein. Positiv bewundern kann er nach dieser Deutung nur die physische Leistung des Sokrates im Kriege, wobei er selbst diese nebenbei etwas abzuwerten sucht (316). Die bescheidene Ablehnung einer Auszeichnung für Tapferkeit, die doch Sokrates zugunsten des Alkibiades ausspricht, rechnet er (oder nur R.?

cf. 314) ihm als hochmütige Verachtung der Meinung seiner Mitmenschen an. Bei solcher Deutelei geht der so eindrucksvolle und tragische Sachverhalt verloren, daß Alkibiades zerrissen ist zwischen dem mächtigen Anspruch der Philosophie, den Sokrates' Person verkörpert, und dem demagogischen Ehrgeiz (216 b 3–5). Es geht auch der Sinn des unvergeßlichen Gesprächs verloren, das Sokrates, noch ganz wach, mit den schon einnickenden beiden Dichtern führt (223 c d). Es muß sich gewiß auf die Situation des Dialoges, und zwar die im Alkibiadesteil erreichte, beziehen. Sokrates als Person und die von ihm vertretene Philosophie, ihre Wirkung auf die begabtesten Menschen geben eine Tragödie, zugleich aber auch eine Komödie ab; und beides ist eine Einheit, die den Unterschied der Gattungen zum Verschwinden bringt, wie es in echter, platonischer, ideenbezogener Dichtung sein muß. Diese Pointe sieht R. nicht, der eine spekulative, aber nichtssagende Deutung vorzieht: die Sterblichen können, da sie zerspalten sind (aus den Kugelmenschen der Aristophanesrede!), nicht gleichzeitig weinen und lachen; daraus resultiert die Spaltung der dramatischen Gattungen. Aber das Menschenleben ist mehr tragisch als komisch, deshalb soll der Tragiker auch Komiker werden (nicht umgekehrt, so meint R. gegen den Wortlaut, 326). Doch diese Pointe verstehe ich nicht.

Auch in diesem Kapitel gibt es arge Fehlinterpretationen im Einzelnen. Drei horrende Fälle seien kurz bezeichnet. Sokrates wird von Alkibiades mit einem Silen, aber auch mit dem Flötenspieler Marsyas verglichen, den Apoll, zum Wettkampf herausgefordert, besiegte, worauf er ihm die Haut abzog. Diesen Teil des Mythos, der im Kontext 215 ab nicht vorkommt und zu ihm nicht paßt, zieht R. (297) gewaltsam herein. Er will: Alkibiades soll sich als Apoll verstehen, weil er Sokrates die Haut seiner Ironie abzog. Doch substituiere er aus Takt den „bifurcated Silenus“, weil er den ja enthüllt hat. R. durchschaut ihn: „He is a Dionysus who, in his intoxication, mistakes himself for an Apollo.“ Diese naive Phantastik, die assoziativ heterogene Dinge kombiniert und daraus verblüffende Pointen fabriziert, ist charakteristisch für R.'s Buch. Ein zweites Beispiel dafür betrifft das harmlose Zitat aus der Odyssee, das Alkibiades verwendet, wo er den Soldaten Sokrates rühmt: „Was tat und wagte der standhafte Mann mit folgendem!“ R. holt unerlaubt den Kontext des Verses in die Interpretation herein (312) und stellt den Sokrates dem Odysseus gleich, der als Spion verkleidet nach Troja hineinkommt und bei diesem Abenteuer viele Trojaner tötet. Auch Sokrates kann ein Spion beim Gastmahl heißen, weil er sich verstellt; aus der Tötung von Feinden wird aber in seinem Falle nur „die friedliche Version der Gewalt, die notwendig ist, um einen gerechten Staat zu gründen“. Zwar ist die einzige Gewalt, die in Platons Politeia angewendet wird, die Austreibung aller Personen, die über zehn Jahre alt sind (540 e, eine seltsame Stelle, über die ich Zweifel nicht loswerde). Aber da Menschen zu töten im Symposion den Göttern vorbehalten ist, müssen wir so beweglich sein, für die Tötung durch Odysseus diese Austreibung einzusetzen und für diese wiederum die friedliche Anpassung des Spions Sokrates. Sein seltsames Auftreten beim Gastmahl ist nur „a cover for the still more curious activities of Plato“. – Aller schlimmen Dinge seien drei. In der Ilias (17, 33) warnt Menelaos den Euphorbus, die Leiche des erschlagenen Patroklos zu berühren und zu berauben. Das würde ihm das Leben kosten. Diese Drohung verwirklicht Menelaos anschließend. In seiner Rede erschien die Wendung: ein Tor wird erst durch Schaden klug. Sie wurde zum Sprichwort, und so kann sie auch am Schluß der Rede des Alkibiades erscheinen, da wo er den Agathon vor Sokrates und seiner Verführung (nicht seiner Berührung) warnt; übrigens wird die Ilias dabei nicht genannt als Herkunftsort der Wendung. R. dagegen parallelisiert die beiden Stellen, an denen sie vorkommt, vollständig (321 f.): „Alcibiades (Menelaos) warns Agathon (Euphorbus) not to touch Socrates' (Patroclus') body or strip him of his armor (satyr-skin).“ Freilich, Sokrates ist nicht tot wie Patroklos, aber immerhin kann man ihn tot für menschliche Interessen nennen, auch weil er sich philosophierend auf den Tod vorbereitet. Die Drohung, den Gewarnten zu töten, verallgemeinert R. großzügig auf alle Teilnehmer des Symposion (Alkibiades ist ja ein gewalttätiger Kugelmensch, wie sie Aristophanes schilderte). So erklärt sich, daß die mit dem Tod bedrohten Symposiasten dem Redner nicht applaudieren, sondern nur lachen. – Alle drei genannten Phantastereien entziehen sich einer Widerlegung.

Die viel zu breite Behandlung der Redner vor Sokrates leidet daran, daß der charakteristische Beitrag eines jeden Sprechers zu diesem Dialog überdeckt wird durch sehr allgemeine und

sehr künstliche Problematik, die nicht nur aus dem unscharf interpretierten Text des Symposium, sondern auch aus dem übrigen Platon und aus anderer Überlieferung über Person und Lehre des Sprechers erst zurechtgemacht wird. Es wird nicht die hier wesentliche geistige Position des jeweiligen Sprechers umrissen, wie es so eindrucksvoll im genannten Buche von G. Krüger geschieht, sondern allerlei Fremdes künstlich übergestülpt.

So verfolgt R. nicht den einfachen Gedankengang des Phaidros, der ja nur das Thema stellt und den sittlich beflügelnden Wert des Eros an einigen Beispielen verherrlicht, sondern er bringt zusammen, was wir aus anderen Dialogen und aus der Doxographie über Phaidros und seinen Lehrer Hippias wissen; dann überläßt er die problemlosen Zitate aus Hesiod und Parmenides über das Alter des Eros mit nutzloser kosmologischer Problematik, als ob es auf sie ankäme. Vor allem will er, ganz ohne begreiflichen Grund und völlig gegen den Kontext, den ethischen Aufschwung, den der Liebende erlebt, als Eigennutz entwerten (53). Übel verdreht wird hierbei der Gedanke, niemand sei so feige, daß ihn nicht Eros zu einer Tapferkeit begeistern könne, die ihn dem von Natur Tapfersten gleichstelle (179 a 7), ein solcher gewinne den bloßen Schein der Tapferkeit, einerlei wie feige er in Wahrheit sei. Noch schlimmer ist es, wenn Alkestis' selbstloses Opfer des Lebens aus Eros auf Egoismus zurückgeführt wird. Denn angeblich wollte sie nur das Geschenk der Auferstehung von den Göttern bekommen. Sie wußte aber doch nichts im voraus von einer solchen Gnade! Soll man eine solche Deutung töricht oder empörend nennen oder beides? Genauso abgewertet wird Achills Tod für den Freund (57), obwohl doch nach 180 b 4 die Götter diesen Helden noch höher ehrten als Alkestis. Was kurz vorher von R. zum Fall des Orpheus gesagt wird, der nicht um seiner Eurydike willen sterben wollte, gelingt mir nicht zu verstehen.

Daß die Apologie der gehobenen Päderastie des gebildeten Kavaliere, die Pausanias vorträgt, von Platon als Pseudomoral ironisiert wird, und daß damit auch athenische Zustände kritisiert werden, dies hat R. allerdings ganz richtig gesehen. Man freut sich, wenigstens über ein paar Seiten hin (82–88) im wesentlichen zustimmen zu können. Doch steht auch in diesem Kapitel noch genug Überflüssiges und Sachfremdes. Was der Vergleich mit dem Prometheus der aischyleischen Tragödie oder mit dem δίκη-Mythus des Dialoges Protagoras erbringen soll, bleibt unklar (64–68). Eine Charakterisierung dieses Redners durch Platon als feige und effeminiert (73) kann ich im Text nicht ausgedrückt finden. Aber Parodierung von Denkstil und Redeweise des Rhetors Isokrates hätte (77) deutlich ausgesprochen werden müssen, nicht nur am Rande (62 A. 9) im Zitat fremder Meinung. Isokrates war ja der Antipode Platons im zeitgenössischen Athen.

Dem Eryximachos schiebt R. komplizierte, schwierig formulierte theoretische Gedankengänge unter, so als ob dieser eine Kosmologie beabsichtige, wo doch Platon deutlich genug macht, daß Kenntnis für diesen banausischen Fachmann und seinen beschränkten Stolz identisch mit Beeinflussbarkeit ist. Gesunden und kranken Eros beim Arzt Eryximachos darf man jedenfalls nicht mit R. (100) der guten und bösen Weltseele von Nomoi X zuordnen. Auch Empedokles' und Alkmaions kosmogonische Prinzipien gehören nicht hierher (94 f.). Die Päderastie wird von Eryximachos nicht im Werte herausgehoben durch den Grundsatz like loves like (so R. zu 186 b, 103). Denn weder diesen Grundsatz noch den konträren unlike attracts unlike trägt dieser Redner vor (gegen 106), sondern er sagt: das Ungleiche hat Verlangen nach Ungleichem, d. h. nicht nach demselben. Die Formulierung schließt den Sinn der Gegenseitigkeit aus, den R. hineinträgt, um darin, gegen des Redners Absicht, das Recht der heterosexuellen Liebe fatalerweise impliziert zu sehen (101, 103). In Wahrheit ist der Redner (187 e) stolz darauf, jede Art von Eros diagnostisch und therapeutisch unter seiner medizinischen und, nach seinem Anspruch, zugleich ethischen Kontrolle zu halten, genauso wie die Kochkunst. In diesem herrlichen Satz wird die Ironie am schärfsten parodistisch, die Ironie Platons. Ich kann gar nicht zugeben, daß Platon in der Rede des Arztes einen „conflict between medicine and sexual taste“ habe darstellen wollen (99), und sogar „repeated at a theoretical level“. Das Gegenteil scheint mir richtig. Der Passus über Musik, der diese Kunst wegen der Beherrschbarkeit durch τέχνη zum menschlichen Eros nur in Parallele setzt, gibt R. (107–19) Gelegenheit zu langen, sehr überladenen, kaum zu entwirrenden Darlegungen, die vieles Heterogene vermischen. Die „strengeren und weicheren Musen“ aus dem Sophistes, wo sie (242 c

4 ff.) nur Bezeichnungen für ontologische Richtungen sein sollen, werden sinnwidrig mit der Musik zusammengebracht (109–12). Heraklits Metapher von der Harmonie des Auseinanderstrebenden (im Seienden allgemein!) sowie Liebe und Haß bei Empedokles als weltbewegende Kräfte werden überanstrengt im Dienste eines Gedankengangs, der zwei Arten von Musik mit dem gesunden und dem kranken Eros vergleichen will, wovon im Text nichts steht (116).

Was die Aristophanes-Rede mit der sokratischen Wahrheit verbindet, nämlich daß der Mensch antiaufklärerisch als ein bedürftiges Wesen gesehen wird, kommt bei R. nicht heraus, weil er beide Positionen nicht richtig wiedergibt. Gegen die ausdrückliche Aussage von 192 cd, daß nicht die Triebbefriedigung, sondern ein von der Seele gewünschtes Einssein das Ziel der erotischen Verbindung ist, erklärt R. (143) „the dependence of spirituality . . . on sexuality“ für den wesentlichsten Gedanken des Aristophanes und fährt fort: „at the same time Eros is the source of man's corruption as well as his preservation“. Das steht nirgends da; aber R. liest es hinein, nämlich so: Hephästos Angebot an die Partner eines παιδικός έρωας, sie zusammenzuschmieden, freudig von ihnen angenommen, „guarantees their destruction“ (153). Denn in der Odyssee (8, 315) sagt derselbe Hephäst, der Ares und Aphrodite auf ehebrevierischem Lager durch ein feines Metallnetz gefangenhält (aber wegen der Blamage vor den herbeieilenden Göttern!), bald werde ihnen die Lust am Zusammenliegen vergehen. Diese Drohung wird von R. auf unseren ganz anderen Zusammenhang gegen dessen echten Sinn übertragen, so daß herauskommt, die Vereinigung von zweien (the bondage of circularity), ein Zustand nach dem Menschenleben, werde nie befriedigend sein. Wieso nach dem Menschenleben? Die Rückkehr zur ursprünglichen Natur, die 193 d εἰς τὸ έπειτα verheißen wird, d. h. allgemein für die Zukunft nach moralischer Besserung, wird fälschlicherweise (158) als Tod verstanden (the next life, wenn Eros nicht mehr unser Freund ist). Nur hat Homer an der eben genannten Stelle diese Drohung viel klarer ausgesprochen (Platon konnte es offenbar nicht so gut); Aristophanes verhüllt seinen Gedanken und gebraucht eine pädagogische Lüge (wozu, von wem durchschaubar?). In diesem abenteuerlichen Gedankengang sind die Texte, bei Homer und bei Platon, verdreht aufgefaßt. Was Aristophanes sagt, ist für R. zu einfach, er will es vertiefen; so macht er aus dem „Ganzen“ der verlorenen Kugelgestalt, nach der Eros' Streben geht (193 a 1), das Ganze im ontologischen Sinne, wobei er das auch in Aristophanes' Gedanken hineinträgt. So wird die ursprüngliche Gestalt der Kugelmenschen, im Kontext 191 a hinreichend durch ἡ φύσις bezeichnet, bei ihm (147) zu „nature“ allgemein; d. h. nicht nur die Kugelgestalten, sondern auch die Götter seien durch deren Spaltung wesentlich verändert, sofern sie von nun an Mitleid mit ihren Opfern haben müssen; die gesamte Weltstruktur sei also, bezogen auf den Menschen, verwandelt; und: „Since there is no logos of the cosmos, there can be no cosmology for Aristophanes, as there is for the first three speakers.“ Was soll hier die Kosmologie, die doch höchstens bei Eryximachus am Rande erwähnt wurde? Zuletzt nenne ich die größte Kuriosität des Kapitels: zur Dreizahl der einstigen Geschlechter unter den Kugelmenschen (rein männlich, rein weiblich, männlich–weiblich) bemerkt R. (138), man könne vermuten, damit sei eine Satire Platons auf die drei platonischen Prinzipien, das Eine, die unbestimmte Zweifheit und (so wenigstens nach R.) die Idee beabsichtigt!

Keiner der Redner ist so wenig geeignet, als Vertreter einer theoretischen Position verstanden zu werden, wie der eitle Formkünstler Agathon mit seiner stilistischen Künstelei und danklichen Windbeutelei, in der Platon den Gorgias grotesk parodierend verhöhnt. Doch gerade um eine Theorie dieses Redners bemüht sich R. und gelangt zu dem eigentlich unverständlichen Satz (189): „Agathon replaces the natural demiurgy of living things by the technical demiurgy of poems.“ Was soll das heißen? Soll gelehnet werden, daß Eros die Fortpflanzung der Lebewesen bewirkt? Ja, in einem gewissen Sinne; denn nach R. soll Agathon in der poetischen Aktivität als sublimierter Sexualität die eigentliche Kraft verherrlichen, ohne deren Mitwirkung keine Fortpflanzung zustande komme; d. h. es werde eine höchste Weisheit (σοφία) wie die des Demiurgen im Timaios (41 c) nachgeahmt. Absurde Künstelei! Wieder liegt ein Übersetzungsfehler zugrunde (188). „Zur Erschaffung der Lebewesen, wer wird bestreiten, daß es das Können (σοφία, hier so gemeint) des Eros ist, durch das alle Wesen entstehen und wachsen?“ Dieser Satz (197 a 1–3) wird bei R. zu: „. . . who will deny that without Eros there is no wisdom, by which . . .“. Ich beschränke mich auf diese für das ganze Kapitel charakteri-

stische Probe der Künstelei, die der stilistischen des Agathon wirklich gleichkommt. Übrigens wird Agathon nach dem Bilde, das er in den Thesmophoriazusen des Aristophanes abgibt, als Androgyne bezeichnet (163); das mag angehen, wenn nur nicht eine fragwürdige Theorie über Androgynen daran angeknüpft würde, die an mehreren Stellen des Buches ihren Schatten wirft. Sokrates, „the hybristic midwife“ (163, also wegen der anderswo bei Platon verwendeten Hebammen-Metapher) wird zum Muster eines psychischen Androgynen ernannt. Nicht zufällig seien auch die drei Personen, mit denen er am meisten Dialog führt, Agathon, Diotima und Alkibiades, von derselben Natur. Ja, R. versteigt sich zu der Behauptung, eines der wichtigsten Themen des Symposium sei, daß der Androgyne mindestens potentiell präsent sei „and constitutes both the greatest danger and the greatest hope of the human race“.

Diese Rezension wird nicht angenehm zu lesen sein, weil sie nur ein Katalog von Beanstandungen ist, übrigens ein unvollständiger. Sie war auch nicht angenehm zu schreiben. Bei bestem Bemühen fand ich keine ernstzunehmende eigene Konzeption heraus aus diesem Buche, die, auch wenn man sie nicht voll annehmen könnte, doch Anstoß zum Nachdenken gäbe und weiterhülfe. Geduldige Interpretation, die sich dem Text willig ergibt, ist bei dieser Arbeit ebenso zu vermissen wie sachgemäße rationale Argumentation, die keineswegs orthodox platonisch sein müßte, um mit Verständnis aufgenommen zu werden.

Gerhard Müller (Gießen)

Gottfried Martin, *Platons Ideenlehre*, Verlag W. de Gruyter, Berlin 1973, VI, 296 S.

Platons aporetisch-dialektische Metaphysik

„Platon ist der Anfang und das Ende aller Philosophie, und die Philosophie verstehen heißt also Platon verstehen. Aber wie soll man Platon verstehen?“ (G. Martin, Das metaphysische Problem der Ideenlehre Platons, in: Kant-Studien 53 [1961/62], 411.)

Gottfried Martin, der nach Abschluß der Textkorrekturen zu seinem Platon-Buch am 20. Oktober 1972 gestorben ist, hat sich mit diesem seinem letzten Werk dem Zentrum und dem Ursprung zugewendet, und zwar in einer doppelten Hinsicht: dem *historischen* Ursprung der Metaphysik bei Platon und Aristoteles, dem Ursprung also jeder Frage nach dem Sein wie der Einheit; gleichzeitig auch hat Martin sich den Anfängen seines *eigenen* philosophischen Fragens zugewendet, in dessen Mittelpunkt immer die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik stand, eine Frage, die für ihn unlöslich mit der platonischen Philosophie verbunden war. Es war nämlich Paul Natorp, unter dessen Einfluß Martin in Marburg von der Chemie, Mathematik und Physik zur Philosophie überwechselte, und der Titel „Platons Ideenlehre“ ist sicher nicht zufällig identisch mit dem von Natorps großem Platonbuch. An zahlreichen Stellen setzt sich Martin mit Natorps „Platos Ideenlehre“ auseinander, aber im Gegensatz zu Natorps „Einführung in den Idealismus“ könnte man Martins Werk eine „Einführung in die aporetisch-dialektische Metaphysik“ nennen. (Dieses wird besonders deutlich, wenn man Martins „Platons Ideenlehre“ vergleicht mit Martins „Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode“, Berlin 1965, § 6–12; 36–44; 49; 57; 65. – „Einleitung in die allgemeine Metaphysik“, Stuttgart 1965, worin Martin die Fragen: Was ist das Sein? Was ist die Einheit?, bei Platon und Aristoteles untersucht. – „Platon“, Hamburg 1969. – „Über die Möglichkeit einer aporetisch-dialektischen Metaphysik“ [1954], in: G. Martin, „Gesammelte Abhandlungen“ Bd. I, Köln 1961, 207–220. – „Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie“ [1950], Berlin 1969, 115–123: „Die Seinsbestimmung der Einheit bei Plato und Aristoteles“.)

Was Natorps „Platos Ideenlehre“ und Martins „Platons Ideenlehre“ in eine gewisse Nähe zueinanderrückt, ist vor allem das Zutrauen in die Tragweite des platonisch-aristotelisch *philosophischen* Denkens und Fragens (cf. „Das metaphysische Problem“, a. a. O., 428: „Man sollte Platon [. . .] so viel wie möglich zutrauen“).

Platons Ideenlehre ist nach Martins (wie Natorps) „Platons Ideenlehre“ eine große und exemplarische Leistung *philosophischer Reflexion*, und so ist das vorliegende Werk auch in erster Linie eine philosophisch-*systematische* Interpretation ursprünglichen Fragens nach der Einheit des Seins, die den Mut hat, über viele philologische Streitfragen (z. B. die der genauen

Datierung und Reihenfolge der platonischen Dialoge) hinwegzusehen – die aber dabei gleichzeitig auch den rein philologischen Platon-Interpreten manche Anregung und interpretatorische Hilfe gibt. Wichtiger als die philologischen Fragen – man ist zuerst erstaunt, wieviel ältere und neuere Platonarbeiten Martin *nicht* berücksichtigt – sind für Martin die systematisch-philosophischen Fragen und die Erprobung der Tragweite des platonischen Philosophierens auch für die „Wissenschaften der Neuzeit“ (§ 23, vorwiegend im Hinblick auf den mathematischen Grundlagenstreit). Kurz: Martin gibt weder eine philologisch nach allen Seiten hin abgesicherte *Darstellung* der platonischen Ideenlehre (cf. 14, 20, 269), noch versucht er, exakt die Genese und Wandlung der Ansicht Platons über die Ideen nachzuzeichnen (36); er versucht *mit* Platon zu denken, fragt mit Platon nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer allgemeinen Metaphysik.

Anhand von *Titel* und *Methode* des Werkes lassen sich die Hauptcharakteristiken dieser Platon-Interpretation aufzeigen:

I. Mit dem *Titel* „Platons Ideenlehre“ will Martin gleichzeitig eine Einschränkung und Konzentration ausdrücken.

a) Die *Einschränkung*: Die aporetischen Frühdialoge werden nicht näher untersucht, da in ihnen die Ideenlehre noch nicht thematisiert wird oder im Mittelpunkt steht. Martin teilt diese Dialoge ein in a) die aporetischen Dialoge, in denen sokratische Gespräche wiedergegeben werden und in denen noch nicht von den Ideen die Rede ist (z. B. „Laches“ und „Ion“) und b) die frühen Dialoge mit den ersten Ansätzen zur Ideenlehre (z. B. „Menon“, „Gorgias“, „Euthyphron“) (36). Wenn Martin von der Ideenlehre handelt und diese Dialoge nicht berücksichtigen zu müssen meint, so sagt das gleichzeitig: nicht Sokrates, sondern Platon ist für Martin (mit Aristoteles, *Metaphysik* I, 6; 987b 1–2) der eigentliche Urheber und Begründer der Ideenlehre (19; cf. „Das metaphysische Problem“, a. a. O., 412–413), obwohl diese aus den sokratischen Fragen „Was ist . . .?“ hervorgegangen sei (cf. § 1 „Sokrates“; „Einleitung“, a. a. O., § 2–4).

Gemäß dem programmatischen Titel ist das Werk eingeteilt in: Teil I: „Die Ideenlehre“ und Teil II: „Die Reflexion auf die Ideenlehre“ – wobei für den Leser nicht immer deutlich ist, und nach Martin auch nicht deutlich zu sein braucht, ja nicht sein darf, ob die Reflexion auf die Ideenlehre nur die platonische Reflexion ist oder auch die philosophisch-systematische von G. Martin (cf. 69, 143, 269).

„Die Ideenlehre“ (§ 1–8) wird nach Martin von Platon in den Dialogen „Phaidon“, „Politeia“, „Phaidros“ und „Symposion“ vorgetragen; dabei sei die „Politeia“ die Mitte des platonischen Philosophierens *mit* der Ideenlehre, der „Phaidon“ bilde den Ausgangspunkt (§ 2: „Die großen Ideendialoge“). Die platonische Reflexion auf diese „Mitte“ käme zum Ausdruck in den Dialogen „Parmenides“ und „Sophistes“, die nach dem Sein und der Einheit der Idee fragten (diese Dialoge stehen dann im Zentrum des II. Teils, § 9–24). Zwei weitere Gruppen bilden dann die Dialoge „Politikos“, „Theaitetos“, „Philebos“ und „Nomoi“ einerseits und „Timaios“, „Kritias“ und der „7. Brief“ andererseits (36). Auch diese Dialoge der letzten beiden Gruppen werden nicht ausführlich interpretiert (cf. § 20–21), dennoch ist ihre gelegentliche Hinzuziehung wichtig für Martins These, „daß nämlich Platon immer an der Ideenlehre festgehalten hat“ (34; cf. 245). Daß Martin den umstrittenen 7. Brief nicht nur für echt sondern auch für eines der wichtigsten Zeugnisse des platonischen Philosophierens hält, geht schon daraus hervor, daß er mit der viel diskutierten Passage 341 b–e seine Interpretation eröffnet und auch beendet (1; 271; cf. 34 ff.; 250 ff.). Die Passage dient ihm auch dazu, die Rekonstruktion der sogenannten „esoterischen“ Philosophie Platons als in sich widersprüchlich abzulehnen: von dem, was Platon meinte weder schreiben noch sagen zu können, könne man auch 2400 Jahre später weder eine mündliche noch eine schriftliche Rekonstruktion anfertigen (1; 35 ff.; 250 ff.).

b) Die *Konzentration* ist eine zweifache: in der „Darstellung“ der Ideenlehre konzentriert sich Martin vorzüglich auf die logisch-mathematischen Ideen (cf. 70 ff.; vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß Martin selbst G. Krügers „Einsicht und Leidenschaft“ oder E. A. Wyllers *Platon-Studien* nicht erwähnt), was seinen persönlichen Interessen entspricht (112: „Für mich selbst [. . .] hat freilich immer der Logos im Vordergrund gestanden“). Die andere Konzentration ergibt sich aus seinem Verständnis von „ontologischem Denken“: „Das ontologische Denken ist eine Form der Reflexion, es muß stets zunächst eine in gewissem Sinne inhaltliche

Aussage gemacht werden, dann erst kann die eigentliche ontologische Reflexion einsetzen. Der Zusammenhang ist völlig durchsichtig bei Platon.“ („Metaphysik als *scientia universalis* und als *ontologia generalis*“ [1961], in: *Gesammelte Abhandlungen I*, 223). Die inhaltlichen Aussagen der platonischen Ideenlehre finden sich in den „großen Ideendialogen“ – die „eigentliche ontologische Reflexion“ (und nach Martin damit die „allgemeine Metaphysik“) aber setzt ein mit dem „Parmenides“ und „Sophistes“. Darum betont Martin: „Das besondere Anliegen der hier vorliegenden Interpretation ist es, die Bedeutung der im Parmenides und Sophistes auftretenden Reflexion deutlich zu machen.“ (36–37; cf. 129; der „Sophistes“ als „der Anfang und der Ursprung der Metaphysik und damit einer so verstandenen Philosophie überhaupt.“)

Wer nun aber meint, eine Interpretation des „Parmenides“, dieses noch immer großen Rätsels der Philosophie, lesen zu können, der sieht sich enttäuscht: Martin behandelt nur den 1. Teil des „Parmenides“, die „Kritik der Ideenlehre“. Die „Dialektik“ des 2. Teiles (cf. „Allgemeine Metaphysik“, 288–301) gehe „über das Thema unserer Untersuchung hinaus“ (144 ff.; cf. 268), außerdem sei das Verhältnis beider Teile zueinander „bis jetzt noch nicht verständlich gemacht“ worden (145). Martin konzentriert sich neben dem „Sophistes“ also vorwiegend auf den 1. Teil des „Parmenides“, und obwohl er den 2. Teil kaum behandelt und den Zusammenhang beider Teile nicht oder nur andeutungsweise zu erklären weiß, meint er gleichwohl: „Im Anfang unseres Jahrhunderts hat sich die Erkenntnis Bahn gebrochen, daß das Verständnis der Philosophie Platons vom Verständnis gerade dieses Dialoges wesentlich abhängt. Es war besonders Natorp, der mit Nachdruck gerade auf diesen Dialog hingewiesen hat.“ (144).

II. Im Hinblick auf die *Methode* einer systematisch-philosophischen Interpretation der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“ sagt Martin an einer anderen Stelle: „Wie man diese Dialoge interpretiert, das hängt in besonderem Maße davon ab, welchen systematischen Standpunkt man einnimmt. Ich selbst glaube, daß man am besten von einer aporetischen Dialektik ausgeht. Freilich ist eine aporetische Dialektik in gewisser Weise erst von diesen beiden Dialogen aus zu begründen. So würde Interpretation und systematischer Standpunkt ineinander greifen.“ („Das metaphysische Problem“, a. a. O., 416). Dieses „Programm“ nun versucht Martin im II. Teil zu verwirklichen, wobei hinzukommt, daß für ihn das Verhältnis von Platon zu Aristoteles, bzw. die aristotelische Darstellung und Kritik der platonischen Ideenlehre, ein wichtiger Schlüssel für das Verständnis von Platon ist, und zwar aus folgendem (systematischem) Grund:

Weder Aristoteles in seinem Verhältnis zu Platon noch z. B. Kant in seinem Verhältnis zu Leibniz schreibe Philosophiegeschichte, sondern bei Aristoteles wie bei Kant handle es sich um ein Erkennen, das das Erkannte verwandle: „Das zu Erkennende verstehend zu verwandeln, das war für Aristoteles und für Kant und das ist auch für uns der Sinn der Philosophiegeschichte“ (135). So läßt sich Martin seine Probleme hinsichtlich der platonischen Ideenlehre von Aristoteles vorgeben, er befragt Platon mit Aristoteles. (Den systematischen Zusammenhang zwischen Platon und Aristoteles und somit die Methode seiner Platon-Interpretation formuliert, so weit ich sehe, Martin zum ersten Mal 1949 in dem Vorwort zur 2. Auflage seiner Habilitationsschrift [1938]: „Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen“, Berlin 1949, IX–X. – cf. auch: „Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles“ [1953], in: *Gesammelte Abhandlungen I*, 7–18. – „Allgemeine Metaphysik“, a. a. O., § 54; „Aristoteles und Platon“, speziell 231–232. – „Über die Möglichkeit“, a. a. O., 216: „Ich möchte glauben, daß hier ein echter Zusammenhang zwischen der Platonischen Dialektik und der Aristotelischen Aporetik vorliegt, denn die Aristotelische Aporetik ist ja bei Platon schon angelegt, vielleicht ist auch die Dialektik von Platon selbst nur als die höchste Form der Aporetik gemeint. [. . .] Ich möchte daher von einer aporetischen Dialektik und von einer aporetisch-dialektischen Ontologie sprechen.“)

Da in die Aristoteles-Interpretation von Martin aber wiederum sein systematisches Interesse und sein philosophischer Standpunkt einfließen, so ergibt sich ein mindestens zweifach gebrochenes „Platonbild“ – mindestens: denn auch Aristoteles kann und muß von Kant her verstanden werden und Platon ebenso von Hegel her; die platonische Dialektik zu interpretieren, hieße z. B. darum, „das Verhältnis der Hegelschen Dialektik zur Platonischen Dialektik untersuchen“ zu müssen (149). Allgemein ausgedrückt bedeutet das: Martin vertritt die These,

man könne nicht alleine und für sich untersuchen, was Platon *gesagt* habe (man könne also keine reine Darstellung der Ideenlehre geben), sondern: Platon zu verstehen versuchen, heiße zu fragen, „ob das *wahr* ist, was Platon gesagt hat“ (69; 269; cf. 143). Da Martin weiter meint, in diesem *kritischen* Sinne sei Aristoteles immer Platoniker gewesen und geblieben, kann er *mit* Aristoteles die platonische Ideenlehre befragen. Der II. Teil des Werkes hat darum folgenden systematischen Aufbau:

Nach der einleitenden Frage (§ 9) „Was ist eine Idee?“, mit der der Übergang von der Darstellung der Ideenlehre zur Reflexion auf die Ideenlehre (speziell im „Parmenides“ und „Sophistes“) gewonnen wird, behandelt Martin im § 10 „Aristoteles und Platon“, um die zwei Probleme der aristotelischen Ideenkritik herauszuarbeiten: das „Chorismosproblem“ und das „Realitätenproblem“. Es folgen dann erst kurze Darstellungen des „Parmenides“ (§ 11) und des „Sophistes“ (§ 12). Nach dieser *Exposition* der Probleme – „Wir nehmen den Ausgang von Aristoteles“ (157) – erfolgt nun der systematischen *Durchführung* 1. Teil: § 13 „Der Chorismos“, § 14 „Die Methexis“, § 15 „Der Tritos Anthropos“. Als einen 2. Teil dieser Durchführung könnte man die folgenden Abschnitte ansehen, die die „Grundfrage unserer Interpretation“ behandeln (187): § 16 „Die Ousia“, § 17 „Das Sein“, § 18 „Die eleatische Disjunktion“ (das Verhältnis von Sein und Nichtsein). Mit diesen letzten 3 Abschnitten ist Martin, geleitet durch die aristotelische Ideenkritik, zur Kernfrage der „Allgemeinen Metaphysik“ vorgedrungen. Aber auch diese aristotelische Kritik muß verstehend sich anverwandelt werden, so daß nun die *Reprise* kommen muß: § 19: „Nochmals Aristoteles und Platon“, § 20 „Die Ideen und der Nous“, § 21 „Die Ideen und die Physis“, § 22 „Die Schwierigkeiten der Philosophie“, § 23 „Platon und die Wissenschaften der Neuzeit“, § 24 „Platon morgen“. Füllte man das vom Rezensenten zur Verdeutlichung herangezogene musikalische Schema inhaltlich-systematisch, so läßt sich sagen:

Exposition § 9–12: Martin läßt sich mit Aristoteles-Platon die Probleme hinsichtlich der Ideenlehre geben. (Was ist eine Idee? Was ist das Sein? Was ist die Einheit?)

Durchführung § 13–18: Diese Probleme (die die der allgemeinen Metaphysik sind) werden philosophisch-systematisch besprochen.

Reprise § 19–24: Die Probleme der allgemeinen Metaphysik führen in eine aporetische Dialektik (oder aporetisch-dialektische Ontologie).

Schon im § 19 (227) wird die „Grundfrage der Philosophie“ („Was meinen wir eigentlich, wenn wir das Wort *Sein* gebrauchen?“) mit Aristoteles als eine notwendig aporetische bezeichnet, und auch die Reflexion auf das Verhältnis von Ideen und Nous (§ 20) führt zu einer „negativen Dialektik“ (237–238). Im § 22 dann wird noch einmal ein kurzer Überblick über die platonische Philosophie gegeben, wobei Martin sich einerseits gegen einen „naiven Platonismus“ abgrenzt (§ 23 gegen einen „naiven Nominalismus“, cf. 48 ff.; 60 ff.; 113 ff.; 117 ff.), andererseits besonders die aporetische Situation der platonischen sowohl wie aller Philosophie hervorhebt. Martin betont die *Notwendigkeit*, sich immer wieder mit der platonischen Ideenlehre auseinanderzusetzen – gleichzeitig aber auch die *Unmöglichkeit*, die Ideenlehre darstellen zu können. Auch dieser Gegensatz kann nicht vermittelt werden, er ist ein wesentlicher Teil der negativen Dialektik. „Nur eine solche Darstellung der Philosophie Platons, die von dem Verfasser und dem Leser immer wieder zusammengehalten wird mit der Erklärung Platons, daß eine echte Darstellung nicht möglich ist, nur eine solche Darstellung ist eine echte Darstellung.“ (252)

Dennoch wird man fragen müssen, und gerade nach der Lektüre von Martins „Platons Ideenlehre“, was denn das nun sei, die „Ideenlehre“? Sie ist „nichts als der Anstoß, der mögliche und zugleich notwendige Anstoß“ (251). Sie ist der Anstoß, immer wieder erneut nach dem Sein und der Einheit zu fragen, wobei, wenn man recht fragt, es keine lehrmäßigen oder dogmatischen „Ergebnisse“ gibt. So ist auch Martins Platon-Interpretation keine „Darstellung“ der Lehren eines antiken Philosophen, sondern sie ist die *methodische* Anleitung zu einem rechten Fragen nach der Einheit des Seins, und ein Platon-Buch kann nach Martin nur eine solche methodische Anleitung sein aus folgendem Grund: „Wollte man versuchen, die hier vorgelegte Interpretation in aller Kürze zusammenzufassen, dann könnte man vielleicht sagen: Die Ideenlehre ist kein Dogma, sondern eine Methode.“ (269)

Die Ideenlehre als *Frage* ist die Frage nach dem Sein (Platon), die Ideenlehre als *Lehre* ist

die Lehre von dem Sein (Aristoteles), die Ideenlehre als *Methode* ist wesentlich Aporetik (Martin; cf. „Einleitung“, a. a. O., 137). Eine allgemeine Metaphysik, die sich wesentlich als Aporetik versteht, wird nicht aufhören können, immer wieder mit Platon zu fragen: Was bedeutet es, daß es das Allgemeine *gibt*? Kritisch *fragende* Reflexion auf die Einheit des Seins ist nach Martin die Frömmigkeit des Denkens und aller Philosophie.

Friedrich W. Niewöhner (Bochum)

Hermann Lang, Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Subrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973, 326 S.

Dem Pariser Psychoanalytiker Jacques Lacan ist das erstaunliche Werk gelungen, in einer eigentümlichen Verbindung von konsequenter Befragung der Quellen und eigener, schöpferischer Reflexion die Erkenntnisse der Freudschen Psychoanalyse in ihrem kritischen, „subversiven“, fragenden Aspekt, über die ängstliche und wenig fruchtbare Buchstabentreue einer breiten psychoanalytischen Orthodoxie hinaus, auf der Höhe der heutigen anthropologischen Wissenschaften neu zu formulieren und zu aktualisieren. Seit mindestens 20 Jahren bildet sein Denken in Frankreich einen der maßgeblichen Faktoren sowohl der psychotherapeutischen Forschung wie der geistigen Auseinandersetzung überhaupt (vgl. die Darstellung in Ph. Jb. 78 [1971], 405). Die deutsche Öffentlichkeit jedoch nimmt erst seit kurzer Zeit und nur zögernd von ihm Kenntnis.

Hermann Lang leistet darum mit seiner Untersuchung *über* Lacan für die deutschsprachige Geisteswelt Pionierarbeit. Zwar ist einige Monate nach seiner Publikation ein erster Teil der „Écrits“, der wichtigsten Aufsätze Lacans, in deutscher Übersetzung erschienen (J. Lacan, Schriften I, Olten 1973); doch macht diese Tatsache den Bedarf an Sekundärliteratur, die in die Lacansche Theorie einführt oder sie kritisch diskutiert, nicht hinfällig, er ist vielmehr in besonderem Maße angezeigt, weil Lacan sich in einem fremdartigen, elliptischen und metaphorischen Stil ausdrückt und gar nicht versucht, seine Gedankengänge systematisch darzulegen; sein Anliegen ist es eher, in Frage zu stellen als Antworten zu geben.

So sehr Langs Studie das Verdienst hat, daß sie für uns in der sehr beschwerlichen Lacan-Exegese einen ersten Vorstoß wagt, so hätte sie mit etwas mehr Methodik doch einige Schritte weitergehen sollen. Auch ein bewußt unsystematisches Werk kann man nur auf dem Weg über eine präzise Systematik durchleuchten; der Gefahr, daß man ihm dabei Gewalt antut, darf man nicht ausweichen. Lang vermeidet dies und frustriert seinen Leser durch eine zu sehr nur assoziative Darstellungsweise.

Aus diesem Grund machen wir im folgenden den Versuch, die Grundlinien von Langs Untersuchung deutlicher herauszuarbeiten; wir befragen sie nach ihrer Hauptthematik: 1) Was bedeuten hier die Begriffe „Sprache“ und „Unbewußtes“, in welches Verhältnis werden sie zueinander gesetzt? 2) Was ist gemeint, wenn Lang Lacans Werk als eine „Grundlegung“ der Psychoanalyse bezeichnet? – wobei wir uns nicht scheuen, die einzelnen Kapitel des Buches etwas schulmäßig der Reihe nach zusammenzufassen und jeweils unseren Kommentar daran anzuschließen. Offenlassen müssen wir die Frage, wieweit die Probleme, auf die wir stoßen, Langs eigener Erläuterung anzurechnen sind oder vielmehr bei Lacan selbst ihre Wurzel finden.

Einleitung. – Langs Studie befaßt sich mit den „Grundlagen“ der Psychoanalyse, sie will Freuds originären Denkansatz freilegen. Als Gegenstand der Psychoanalyse bezeichnet Freud das „Unbewußte“, und er setzt sich das Ziel einer fundamentalen Dezentrierung des Subjekts, die sich auf die Erkenntnis gründet, „daß das Ich nicht Herr [ist] in seinem eigenen Haus“ (zit. 27). Seit Freud ist die Psychoanalyse in das Getriebe der verschiedenartigsten Fehldeutungen geraten: z. B. haben gewisse orthodoxe Strömungen sowie die allgemeine Vulgarisierung ihrer Begriffe ihren Gehalt verdinglicht; sie ist von maßgeblichen Kreisen der offiziellen Psychiatrie mißverstanden und darum abgelehnt worden; die Anpassungsideologie der amerikanischen Kulturschule hat sie ihrer selbst entfremdet; falsch interpretiert worden ist sie auch von

bestimmten phänomenologischen Richtungen (bei L. Binswanger, beim frühen Merleau-Ponty, bei A. De Waelhens . . .). Diese Fehlinterpretationen zeigen, daß man die Grundfrage neu stellen muß: „Welcher ‚Natur‘ ist der Gegenstand der Psychoanalyse, das Unbewußte, und auf welche Weise kann er genuin erschlossen werden?“ (39). Ein wesentlicher Hinweis zur Beantwortung dieser Frage findet sich bei Freud selbst, insofern er „zeitlebens am analytischen Gespräch als der letztlich allein legitimen Erfahrungsbasis festhielt“ (41). Das bedeutet, daß die Analyse sich in einem „Sprachgeschehen“ verdichtet, was zur Folge hat, daß man „ihre Fundierung nur als Sprachtheorie installieren“ kann (41). J. Lacan hat die Grundlagen dieser Theorie erarbeitet. Und wenn man sich dazu anschickt, nach seiner Anleitung „den integralen Kern der Lehre Freuds herauszuschälen, wird sich schließlich eine Konzeption abzeichnen, die Sprache als Horizont unserer Welterfahrung schlechthin erscheinen läßt“ (41). Den Zugang zum eigentlichen Lacan, dessen Strukturalismus zu Unrecht als geschichtslos und subjektvergessen abgestempelt wird, hat für Lang die Hermeneutik Gadamers eröffnet (bei dem er seine Arbeit zunächst als Dissertation eingereicht hatte).

Folgende Bemerkungen drängen sich hier auf: Die interessanten Ausführungen über die Mißdeutungen der Psychoanalyse (die wir hier nur andeutungsweise aufzählen konnten) verdecken das Problem, warum eine „Grundlegung“ der Freudschen Psychoanalyse wirklich notwendig war. Genügte es nicht, einfach wieder auf Freuds Werk zu verweisen, um die Mißverständnisse aufzuheben? Oder fanden diese gerade in dessen immanenter Struktur selbst ihren Nährboden? Das zweite scheint der Fall zu sein, doch bringt Lang nicht eigentlich auf den Begriff, was er mit einer „Grundlegung“ meint; wir können nur festhalten, daß Freud in seiner *Theorie* anscheinend das „Unbewußte“ ins Zentrum stellte, während er in seinen mehr *praxisbezogenen* Darlegungen dem analytischen „Gespräch“ das Schwergewicht verlieh, die Beziehung zwischen beiden aber nicht in ein strengeres Konzept brachte. Doch sehen wir nun, ob uns die folgenden Kapitel auf unsere Fragen präziseren Aufschluß geben.

I. Das Ich und die „passion imaginaire“. – Lacans Denken zentriert sich in seinen Anfängen um das Problem des Ich und analysiert dieses in seiner Beziehung zum eigenen Leib, die man als Identifikation mit einer Imago und somit als imaginäre Beziehung definieren kann. Am Leitfaden des Imago-Begriffs versucht Lacan die Psychoanalyse der allgemeinen Psychologie anzunähern und damit ihre Wissenschaftlichkeit zu erhärten. Die Leib-Imago erwächst vornehmlich aus dem Erlebnis des Spiegelbildes und hebt sich gegen das Chaos der bisherigen zersstückelten Leiberfahrungen ab. Dem Individuum bietet diese Identifikation mit der Imago Einheit und Sicherheit in einem ersten Ich-Ideal, doch hat dieses bereits schon einen maskierenden und entfremdenden Charakter: Die Einheit des so geformten Ich, „moi“, verdeckt das dahinterstehende eigentliche Subjekt, „je“. Weil die Erfahrung dieser Einheit ständig dem Verlust ausgesetzt ist, sucht das Subjekt sie zu wiederholen, es wendet sich an den Anderen, wobei die Leib-Imago das Modell abgibt für die sich nun entwickelnde Reihe von immer wieder scheidenden Identifikationen mit diesem Anderen. Es konstituiert sich eine imaginäre Inter-subjektivität, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Subjekte hier das Anderssein des Du aufzuheben trachten, um mit ihm zur illusionären Einheit des Ich zu verschmelzen. – Diesen sterilen Zirkel wird erst die Sprache, der „ordre symbolique“, sprengen.

Wie man hieraus schließen kann, setzt Lacans eigener Weg also mit einer Konfrontation und Angleichung von Psychoanalyse und allgemeiner Psychologie ein, es sind Untersuchungen über das Ich, die hier die Richtung weisen; bei all dem motiviert ihn die Sorge um den wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse.

Wenn Lang Lacans Werk eine „Grundlegung“ der Psychoanalyse nennt, kann man darunter somit folgendes verstehen: (a) den Versuch, die Psychoanalyse den ihr bisher fremden Denkweisen der akademischen Psychologie anzunähern, (b) eine Akzentverlagerung der Problematik gegenüber Freud selbst sowie die Weiterentwicklung von Ansätzen, die sich bei ihm vorfinden (Freud hat erst relativ spät begonnen, über das Ich nachzudenken; seine theoretischen Analysen sind diesbezüglich Bruchstück geblieben, worauf Lang allerdings nicht eingeht), (c) eine Verbesserung des wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse mit Hilfe von (a) und (b).

Die Sprache erhält die Aufgabe eines Mittlers; sie scheint mit dem „Symbolischen“ zusammenzufallen; ihr Verhältnis zum Unbewußten wird noch nicht erörtert.

II. *Die Anfänge des Lacanschen Sprachdenkens.* – 1936 gibt Lacan eine phänomenologische Deskription der psychoanalytischen Erfahrung; als deren erste Gegebenheit bezeichnet er die Sprache. Sprache geschieht in der analytischen Situation als Gespräch. Dabei erweist sich das Sprechen als ein Geschehen, das den Verstehenshorizont des Bewußtseins weit überspielt: Es übersteigt die Besonderung des Subjektiven zum Allgemeinen hin, insofern es ohne Wissen des Subjekts eine signifikative Einheit in der Intention ausdrückt; ferner zeigt sich in ihm eine konstitutive Zweideutigkeit, die wider ein „besseres“ Wissen des Verstandes zutage fördert und eingesteht. Das Ziel des analytischen Gesprächs besteht darin, das wahre und wirkliche Subjekt, „sujet“, „je“, durch die imaginären Verstrickungen des Ich, „moi“, hindurch zu enthüllen und in sein eigenes Werden zu entlassen. (In diesem Zusammenhang wendet sich Lacan gegen eine bestimmte Freudsche Konzeption des Ich, die dieses als System von Wahrnehmung und Bewußtsein bestimmt, das die Realitätsprüfung ausübt; dafür nimmt er Ansätze auf, die bei Freud das Ich in Verbindung mit dem Narzißmusbegriff bereits als imaginären Ort der Entfremdung definieren.)

Das Problem des wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse steht weiterhin im Mittelpunkt von Lacans Reflexion. Aber er sucht nun das Eigentliche der Psychoanalyse in Auseinandersetzung mit der philosophischen und insbesondere phänomenologischen Anthropologie zu erfassen. Großen Einfluß üben dabei G. Politzer und M. Merleau-Ponty auf ihn aus. Diese Konfrontation erbringt Fortschritte durch die Übernahme gewisser Fragestellungen: Lacan fragt nach den Implikationen der Subjektivität in den unbewußten „Mechanismen“, und er bemüht sich, den Forderungen Politzers entsprechend, deren apersonale Charakterisierung in eine „psychologie en première personne“ zu übersetzen. Doch fortschreitend erkennt er, daß man es nicht bei einer „Säuberung“ der Psychoanalyse von ihren energetischen Metaphern belassen kann, daß die Einsicht in diese Implikationen vielmehr verlangt, die Transformation des Subjektbegriffs, die er bereits begonnen hatte, entschieden weiterzuführen. Das phänomenologische Rüstzeug diente Lacan somit als ein Geburtshelfer der eigenen Theoriebildung; doch insofern es am Bewußtseinsbegriff orientiert bleibt, verfehlt es seiner Ansicht nach schließlich trotz allem das Originäre der Freudschen Erkenntnisse. Das Ich agiert in Bedeutungen, die ihm vorgegeben sind, die es in dem Maß übersteigen, als es sie von der Sprache selbst empfängt. Später (1955) wird Lacan in diesem Sinn sagen: „... ce n'est pas seulement l'homme qui parle, mais . . . dans l'homme et par l'homme ça parle“ („... es ist nicht allein der Mensch, der spricht, vielmehr . . . es spricht im und durch den Menschen“, zit. 77).

Dazu folgender Kommentar: Auf dieser zweiten Stufe seines Denkwegs verarbeitet Lacan also phänomenologisches Gedankengut mit dem psychoanalytischen; ins Zentrum rückt nun die Sprache, genauer: das Verhältnis von Sprache und Subjekt.

Lacans Sprachtheorie entwickelt sich nicht durch bloße Reflexion über Freuds Werk, sondern, wie es für einen Therapeuten nicht anders sein kann, im Zusammenhang mit den eigenen Erfahrungen der analytischen Situation. Das analytische Gespräch verweist auf ein mitschwingendes Ungesagtes, d. h. auf das Unbewußte, das sowohl eine Beziehung zum Allgemeinen bedeutet wie auch verdrängte, uneingestandene, imaginäre Erlebnisse. Die Reichweite der Sprache erstreckt sich weit über das Bewußtseinsfeld des Ich hinaus. Aber wie verhalten sich die bewußte und die unbewußte Sprache zueinander? Auf welche Weise ist das Imaginäre im Gespräch präsent? Auf diese Fragen gibt es hier kaum eine Antwort. Worauf auch hingewiesen werden muß, ist, daß Lang in seiner Darstellung die Deskription der sprachtheoretischen Implikationen des psychoanalytischen Gesprächs nicht von den allgemeinen sprachphilosophischen Reflexionen Lacans trennt. Führt Lacan selbst eine Trennung durch, oder anders formuliert: Läßt sich aus der psychoanalytischen Reflexion eine allgemeine Sprachphilosophie entwickeln?

Neue Momente der „Grundlegung“ kommen hier zum Vorschein; sie bedeutet in diesem Zusammenhang: (a) eine Konfrontation der Psychoanalyse mit der Phänomenologie, (b) eine zweite Akzentverlagerung der psychoanalytischen Thematik gegenüber Freud sowie die Fortentwicklung von weiteren Ansätzen (Freud stellt bereits in seinen frühen Schriften zahlreiche Überlegungen über die Beziehung von Sprache und Unbewußtem an, aber es brauchte Lacan, um sie ins volle Licht zu rücken), (c) eine immanente Kritik (für Freud gegen Freud), (d) ein Bemühen, die psychoanalytische Situation aus eigener Erfahrung präziser und mit neuen begrifflichen Mitteln zu beschreiben.

III. Die Sprache im Gespräch . . . oder die Sprache als Ermöglichungsgrund für Psychoanalyse. – 1. Das verfälschte und das echte Gespräch: Das analytische Gespräch will von einem verfälschten Sprechen zu einem echten führen; es spielt zwischen der Verstrickung des Patienten in imaginären Identifikationen und dem Schweigen des zuhörenden Analytikers (der nur selten sprechend eingreift); dadurch wird der Patient in einen Bereich geholt, wo die Sprache „noch fragt und nicht schon objektivierend antwortet“ (89). Die analytische Situation läßt sich noch grundsätzlicher als eine Dialektik der Intersubjektivität beschreiben, die vier Beziehungsglieder miteinander verbindet. Zwischen das wahre Subjekt des Patienten („Es“, „S“, „sujet de la parole“) und das eigentliche Subjekt des Analytikers („grand Autre“, „A“, „lieu de la parole essentielle“) schiebt sich die imaginäre Relation, die das objektivierende Ich des Patienten („moi“, „a“) dem des Analytikers („autre“, „a“) gegenüberstellt. Es bedarf des Umwegs der imaginären Beziehung, um auf die „sujets de la parole“ und ihre symbolische Beziehung zu stoßen.

Wenn Freud das Ziel der Analyse mit der Formel umschreibt: „Wo Es war, soll Ich werden“, will Lacan gerade nicht ein angeblich autonomes Ich, das ja den Ort der imaginären Identifikationen bildet, an die Stelle des Es setzen, sondern eher umgekehrt das Ich zum Es zurückführen: „Es gilt, in jenen Bereich einzukehren, wo wir eigentlich schon sind, jenen Horizont, wo ‚Es spricht‘, neu zu öffnen“, sagt Lang (94). Nicht das Ich des Menschen soll dem Es sein Gesetz geben, sondern Es bestimmt den Menschen je in seinem Sein. Lang bezeichnet diese Umkehrung der Perspektive als eine „Freud-Lacansche ‚Kehre‘“, die das Es als eine Art „absolute Subjektivität“ im Sinne einer „fundamentalen Exzentrizität“ versteht.

Das echte Sprechen findet sein Maß im „discours de l'autre“, d. h. im Zwiegespräch, das beim Sprechenden einen vorgängigen Bezug auf die Antwort des Anderen mitsetzt und eine wechselseitige Anerkennung der Partner erzeugt. Hinter dem „discours de l'autre“ steht eine noch grundlegendere Beziehung, die im Wesen unbewußt ist, aber die falsche wie die echte Form des analytischen Gesprächs ermöglicht: der verborgene Horizont des großen Anderen, der „discours de l'Autre“, der sich im „ordre symbolique“ oder „ordre du signifiant“ bewegt. So kann Lacan die Formel prägen: „L'inconscient est structuré comme un langage“, was Lang übersetzt mit „Das Unbewußte ist gleich einer Sprache gebaut“ (107). In dieser Hinsicht läßt sich die Zielsetzung der Analyse folgenderweise umschreiben: Sie setzt den Analysanden dem Anspruch des großen Anderen aus, was für ihn eine radikale Infragestellung bedeutet (vgl. 109).

2. Die Rhetorik des Unbewußten: Die List der unbewußten Vernunft zeigt sich an den mißklingenden, entordneten Stellen des Sprechens: an Lücken, Umschweifen, unklaren Punkten, Verworrenheit, Pausen, am Stocken, Verstummen. Gerade in dem, was für gewöhnlich als das am wenigsten Wahre gehalten wird, vagabundiert die eigentliche Wahrheit. Solche Phänomene, ebenso wie Traumerzählungen, Fehlleistungen und neurotische Symptome jeglicher Art, können allein und gerade aufgrund ihrer sprachlichen Strukturiertheit expliziert werden. Wenn Freud die Mechanismen ihrer Bildung als Verschiebung und Verdichtung erkannt hat, kann Lacan sie nun (dabei Anstößen Freuds folgend) als rhetorische Verkleidungen begreifen; die genuine Konzeption dieser Mechanismen benötigt kein physikalistisches Modell der Energieverteilung mehr, denn sie sind als Metonymie und Metapher erfassbar. Damit erhält Lacans zentrale Aussage: „Das Unbewußte ist gleich einer Sprache gebaut“, eine weitere Erläuterung.

Mehr noch, insofern das Unbewußte die „Rede des Anderen“ ist oder, wie Lang interpretierend formuliert: ein „Gespräch mit dem Anderen“, enthüllen sich die Symptome in der Analyse als ein Ineinanderspielen von aktuellem und gewesenen Gespräch. Der „discours de l'inconscient“, den das analytische Gespräch hinter der Rede des Bewußtseins hörbar machen kann, bildet die Interferenz vergangener Gespräche, denen es ob ihrer narzizistisch-imaginären Implikationen nicht geglückt war, sich mit den Anderen zum echten Gespräch zu einen.

3. Sprache und Geschichtlichkeit: Es stellt sich die Frage nach der Seinsweise dieser Szenen und Urszenen vor ihrer Aufdeckung in der Analyse: Sie sind nicht Fakten, die erst in der Analyse Sinn erhalten, sondern gewesene Gespräche, in Imagines gefaßte Worte; diese „Fakten“ waren immer schon geschichtliche Fakten, in einem gewissen Sinn erkannte und in einer gewissen Ordnung zensierte. Alle unsere Wahrnehmungen sind immer schon durch sprachliche Bedeutungen hindurchgegangen, so daß man mit Lacan sagen kann: „C'est le monde des mots qui crée le monde des choses . . .“ (zit. 148). Wiedererinnerung, Wiederholung, Geschichte in der Psychoanalyse haben diese ursprüngliche Versprachlichung, diese originäre Symbolisierung zum Grunde.

In diesem Zusammenhang charakterisiert Lang den Begriff des Symbolischen etwas deutlicher. Man kann ihm drei Merkmale zuschreiben: 1) er umfaßt „all das . . . , was Sprache ist oder gleich ihr strukturiert ist“ (145); 2) das Symbolische ist „das vom Geflecht imaginärer Verstrickungen Distanzierende“ (145); 3) es unterscheidet sich dadurch auch vom „Realen“, „le réel“, von dem, „was außerhalb dieser Symbolisierung bleibt (146), von der „in reiner Identität sich erhaltenden mythischen Realität“, zu der das Imaginäre zurückbringen möchte (vgl. 231).

Das dritte Kapitel zeigt uns, wie wir sehen, daß sich in einer weiteren Phase des Lacanschen Denkens mit dem phänomenologischen Einfluß linguistische Erkenntnisse verbinden; entschieden werden Freuds Gedanken über die Sprache des Unbewußten weitergeführt.

Das zentrale Phänomen der psychoanalytischen Sprachtheorie bildet das Gespräch, spezifischer noch: das therapeutische Gespräch. Dieses will das Individuum aus der Symptomatik verfälschter, imaginärer Gesprächsformen in den wahren Bereich der Sprache holen, womit bald die Exzentrizität des „Es“, bald die Infragestellung des „grand A“, des „ordre symbolique“ gemeint ist. Hier erhebt sich jedoch gleich die Frage, ob das Unbewußte nun als „Es“ oder als „A“ oder als die Beziehung beider zu verstehen ist; und wie verhält sich ferner die eine Umschreibung der Zielsetzung der Analyse zur anderen? Seltsam mutet auch an, daß behauptet wird, außerhalb der Sprache gebe es nichts, sie sei ursprünglicher als die Dinge (so sagt Lang: „Ein Denken, das wie das phänomenologische hinter die Sprache zurückfragen will, muß notwendigerweise als ‚phantastisch‘ gekennzeichnet werden“, 154); dann wieder ist sie nur Mittlerin, die in die imaginäre Beziehung einbricht, oder Distanzierende; und ist eine mythische Realität nicht eben doch eine Realität? Sehr selbstverständlich übersetzt Lang das „comme“ der zentralen Formel Lacans, die das Unbewußte als sprachlich strukturiert erläutert, im Sinne einer Identität mit „gleich“; was ist dann aber noch ein Unterschied zwischen einer bewußten und einer unbewußten Sprache auszumachen; genauer, bildet das Unbewußte nicht gerade eine Größe X, die sich in der bewußten Sprache nur symptomatisch meldet, eine Größe, der man zwar analytisch – unterhalb der gerade gesprochenen Sprache – noch einige archäologische Schichten abgewinnen kann, die sich letztlich aber als sprachlich unfaßbar erweist? Auch unsere Frage, ob man aus der psychoanalytischen Reflexion eine allgemeine Sprachphilosophie entwickeln kann, bekommt in diesem Kapitel Verstärkung, weil doch erstens nicht jedes Gespräch therapeutischen Charakter hat, nicht jedes Gespräch methodisch so ausgerichtet ist, daß der eine Partner vorwiegend nur zuhört, während der andere spricht, weil zweitens die Sprache nicht nur Gespräch ist, sondern auch Schrift – geschriebene (nicht nur vorgestellte) Schrift – und Text, ein philosophischer oder dichterischer Text (vgl. Ricoeur).

Die Überschrift des Kapitels bezeichnet die Sprache als „Ermöglichungsgrund“ der Psychoanalyse; damit ist die Thematik der Lacanschen „Grundlegung“ aber nur sehr allgemein umschrieben. Implizit bietet hier Lang selbst ein breiteres, differenzierteres Bedeutungsspektrum dieses Begriffs an: (a) die Eingliederung linguistischer Erkenntnisse in die psychoanalytische Thematik, (b) die Umformulierung physikalistischer Perspektiven durch eine sprachbezogene Terminologie, (c) Lacan vollzieht Freud gegenüber so etwas wie eine „Kehre“ (wobei allerdings unklar bleibt, wo nun der Triebcharakter des „Es“ bleibt, wo die Verdrängungen ihren Ort haben, wenn das „Es“ als „ex-sistence“ charakterisiert wird).

IV. Sprache und Gesetz, „le symbolique“. – 1. Symbolische Funktion . . . und Sprache: Lang diskutiert hier ausführlich die zentralen Theorien von Claude Lévi-Strauss, weil sie für Lacan methodologisch und inhaltlich eine nicht zu unterschätzende heuristische Bedeutung besaßen. Lévi-Strauss' Bemühen, der Ethnologie mittels einer engen Anlehnung an die strukturelle Linguistik eine wissenschaftliche Grundlage zu vermitteln, regte Lacan dazu an, auf ähnliche Weise mit den Mitteln der Linguistik eines De Saussure und seiner Nachfolger die Konzeptionen der Psychoanalyse strenger zu fassen; überdies beeinflusste ihn Lévi-Strauss auch durch seine neuartige Interpretation Freudscher Erkenntnisse wie durch seine Reflexionen über das Symbolische als solches. Lévi-Strauss erkannte, daß sich die Verwandtschaftsstrukturen wie die Sprache in ein System von oppositionellen Relationen gliedern lassen, die sich wechselseitig bedingen (vgl. 173, 175; Lang formuliert hier diese Übereinstimmung als Analogie). Die Phänomene der Verwandtschaft sind gleich Sprachphänomenen strukturiert (vgl. 174, 175: Identitätsaussagen haben bei Lang den Vorzug vor solchen der Analogie). Und wie in der Linguistik haben nach Lévi-Strauss

die grundlegenden Gesetze auch in der Ethnologie unbewußten Charakter. Das universale Gesetz der Ethnologie konkretisiert sich im Inzestverbot, das sich wiederum im Tauschgesetz expliziert, weil es den Verzicht auf die Frauen der eigenen Familie und damit Kommunikation bedeutet: Die „Botschaft“ wird hier durch die Frauen repräsentiert, die man zwischen den Clans austauscht. „Sprachliches und gesellschaftliches Sein erlangen so im Begriff der Kommunikationsmöglichkeit und in ihrer Gleichheit als Relationssysteme von Oppositionen Identität. Für diese fundamentale Einheit hat Lévi-Strauss den Namen ‚pensée symbolique‘ oder ‚fonction symbolique‘“ (175). Nach Langs Ansicht muß bei Lévi-Strauss besonders hervorgehoben werden, daß die Struktur in seiner Konzeption einen absoluten Vorrang besitzt gegenüber den in ihr enthaltenen und prinzipiell austauschbaren Elementen (187).

2. Die strukturelle Bedeutung des Ödipuskomplexes: Ähnlich wie Lévi-Strauss sieht Lacan im Unbewußten die Instanz von Gesetzen, worin Gemeinschaft und Sprachordnung gründen; mit Freud kann man diese ursprüngliche Gesetzesinstanz Ödipuskomplex nennen. Die Brücke zwischen Kulturgesetz und Sprache wird dadurch geschlagen, daß der Vater als Repräsentant des „grand Autre A“, der Sprache, das Kind aus der dualen und imaginären Beziehung zur Mutter (unter Vermittlung ihres Wunschobjektes, des Phallus) herausholt und in die Ordnung des Gesetzes, des Symbolischen hineinführt. Der Zutritt zur Sprache bedeutet für das Kind gleichzeitig die Eingliederung in das Gesetz der Gemeinschaft. Das Symbolische bzw. die Sprache ist jenes Dritte, das die Faszination imaginärer Beziehungen sprengt und dem Kind hilft, in einer Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit (der Mutter, der nachfolgenden Wunschobjekte) sich selbst zu werden, sein Leben zu meistern. Wenn Freud die Apodiktizität des Ödipuskomplexes dadurch zu untermauern sucht, daß er ihn phylogenetisch in einem historischen Urvatermord verankert, interpretiert Lacan diese Hypothese als einen Mythos, der uns, wie Lang sagt, „eine Dimension der Erfahrung eröffnen kann, die ohne ihn verschlossen bliebe“ (210).

3. Sprache und Begierde: Der Ausdruck „Unbewußtes“ muß nun durch den Begriff „Begierde“ weiter erläutert werden. (Es erstaunt, daß Lang „désir“ ohne weitere Begründung und durchgehend mit „Begierde“ übersetzt; zweifellos leitet ihn dabei die Hegelsche Inspiration Lacans, die wir hier nicht erörtern, vgl. dazu 218 f.; dennoch ist Lacan zunächst und in erster Linie Psychoanalytiker, d. h., es geht ihm um das Freudsche Gedankengut; Freud jedoch gebraucht vorwiegend den Terminus „Wunsch“ und spricht vom Wunschcharakter des Unbewußten . . .) In welchem Verhältnis steht die Begierde zur Sprache? Lacan unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen „besoin“, Bedürfnis, „demande“, Bitte, Anspruch, und „désir“, Begierde. Die bedürfnisbestimmte Intentionalität eines nur mythisch zu verstehenden Subjekts trifft auf die „chaîne signifiante“ und wird zur Bitte. Diese Transformation der natürlichen Bedürfnisse zur sprachlich verfaßten Bitte führt zur Befriedigung, läßt zugleich aber auch einen Mangel entstehen, der eine unausrottbare Begierde erzeugt: Das sprachliche Subjekt „begehrt“ diesen Mangel ständig neu zu füllen. Somit resultiert meine Begierde letztlich aus dem Unvermögen der Sprache selbst, alles benennen zu können. „Die symbolische Vermittlung ermöglicht nicht nur die für den Menschen spezifische Weise kommunikativer Bedürfnisbefriedigung, sondern wird darüber hinaus durch die mit ihr existent gewordene Offenständigkeit zum Grund der Begierde selbst“ (230). Auf seine Weise fördert das Moment der Begierde den Entzugscharakter der Sprache, die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit des Symbolischen zutage.

Was können wir hier zusammenfassend anmerken? – Die Auseinandersetzung mit der strukturalen Anthropologie bringt Lacan dazu, die Einheit von Sprachordnung und Kulturgesetz im ödipal strukturierten, begehrenden Unbewußten deutlicher ans Licht zu heben, als es Freud getan hat.

Fragt man auch hier wieder nach dem Verhältnis von Sprache und Unbewußtem, so erkennt man, daß sich mehrere Begriffe wechselseitig interpretieren: Sprache, Kulturgesetz, Unbewußtes, Ödipuskomplex, aber es wird nicht geklärt, was ein jeder für sich allein genommen, im Unterschied zu den anderen, noch bedeutet. Beispielhaft ist folgender Satz Langs: „Gesetzt, die Rede von einer ursprünglichen Identität von Gesetz und Sprache sei richtig, so eignet der Sprache diese Unbewußtheit [die eben dem Kulturgesetz zuerkannt worden ist, d. Rez.], und der Ödipuskomplex, dessen Allgemeingültigkeit und Unbewußtheit Freud nie in Zweifel zog, bekommt selbst Sprachbedeutung“ (206). So kühn und fruchtbar es in einem bestimmten Sinn ist, diese verschiedenen Phänomene miteinander in Beziehung zu setzen, so verwirrend wird die Theorie, wenn

nicht mehr festgehalten wird, was jedes einzelne zur Interpretation des andern beiträgt. Lang spricht immer wieder von Identität, wo doch nur Analogien gemeint sein können. Es hilft nicht viel, wenn er dann plötzlich und spät beschwört, es handle sich „selbstverständlich“ nicht um „minuziöse Identität“ (34). Gibt es denn eine ‚nicht minuziöse‘ Identität? Zwar deutet Lang einen Ausweg aus der Verwirrung an, sofern er kurz erläutert, der Sprachbegriff, der hier verwendet werde, sei ein zugleich reduzierter und universalisierter: Der Strukturalist reduziert die Sprachbestandteile auf eine Struktur differentieller Elemente, wodurch der Sprachbegriff so universalisiert wird, daß „nicht mehr Satz, Wort und Lautcharakter entscheidendes Konstituens bilden, sondern systematische Artikulation“ (234). „In diese Formalstruktur können ebenso gut Worte und Laute, wie aber auch Imagines und jene symbolischen Dinge der Ethnologen Eingang finden“ (234). Doch wenn dem so ist, warum spricht er dann trotzdem dauernd von einer Gleichheit zwischen der Sprache und der Kulturordnung, zwischen der Sprache und dem Unbewußten? Und warum macht er nicht überdies klar, daß es sich (a) ebenfalls nur um einen reduzierten und universalisierten Kulturbegriff und (b) nur um ein sprachlich *erfaßbares* Unbewußtes handelt? Aber damit stoßen wir wahrscheinlich auf eine Problematik, die weder bei Lévi-Strauss noch bei Lacan hinreichend ausdiskutiert worden ist.

Auf dieser Stufe erweitert sich die „Grundlegung“ also durch die Konfrontation mit der strukturalen Linguistik und deren Anwendung im Bereich der Ethnologie, im besonderen erbringt sie eine bemerkenswerte Umdeutung der phylogenetischen Theorien Freuds (210, vgl. auch 159).

V. *Sprache und Endlichkeit*. – Offengeblieben ist die Frage nach der Position des Subjekts in dieser unbewußten Sprachstruktur. Die Beantwortung dieser Frage wird zeigen, in welchem Sinn sich Lacan schließlich doch wieder grundsätzlich von Lévi-Strauss entfernt.

1. Entwurf einer unbewußten Sprachstruktur: Nochmals befaßt sich Lang mit der „Rhetorik des Unbewußten“, diesmal in einer etwas andersgearteten Blickrichtung. Die Sprache hat in ihrer buchstäblichen Struktur als ihr Element „le signifiant“, das Lang mit „Signans“ übersetzt, und sie bestimmt sich als „chaîne signifiante“ (ein Begriff, den wir schon eingeführt haben). Die Ordnung des „signifié“, „Signatum“, wird davon durch eine Schranke getrennt; der Bezug zwischen Signans und Signatum ist somit keineswegs eindeutig. Die Steuerungsmechanismen des Primärvorgangs, des Unbewußten, d. h. die Verdichtung und Verschiebung können in ihrer Identität mit den Grundkategorien der Sprache: Metonymie und Metapher, aufgezeigt werden, während der Sekundärvorgang, die bewußte Rede, seine Erklärung in der Theorie der „capitonaage“ findet. „Points de capiton“ sind Punkte, wo die Ordnungen von Signans und Signatum fixiert werden, „wo der Stoff des Signifié das Gerüst der Signantien quasi ‚auszupolstern‘ scheint“ (239). Die bewußte Rede läßt das Bewußtsein das adäquate Objekt sehen, während sich hinter seinem Rücken bereits eine symbolische Verschiebung vollzieht, die dieses Meinen als vieldeutig und illusionär erweisen wird.

2. Die Frage der Subjektivität: Wenn das Ich, „moi“, zur bewußten Rede gerechnet werden muß, stellt sich die Frage nach dem „Wer“, das seinen Ort in dieser unbewußten Struktur der Signantien hat. Das „Wer“, das Subjekt, findet seine Heimstätte nun ausgerechnet da, wo die Sprache selbst durchlöchert ist. Der Struktur, der Sprache ist ein Signans immanent, das sich gerade durch seine Abwesenheit auszeichnet, das sozusagen seiner selbst ermangelt. In der Menge der Signantien, die als solche vollständig scheint, fungiert es als ein –1. Das Intervall der Differenz, das von der strukturalen Linguistik als entscheidendes Strukturmoment bezeichnet wird (De Saussure: „Dans la langue il n’y a que des différences“), ist dadurch „bedeutet“. Alle positiven Signantien können ihrer Funktion nur vermöge dieses Signans –1, das sie wesenhaft mitkonstituiert, nachkommen. Das heißt, daß das Subjekt von Grund auf unbestimmbar ist; es kennzeichnet sich als „urverdrängtes“, als „ex-zentrisches“ (256). Das bedeutet außerdem aber auch, daß Sprache und Subjekt in einer wechselseitigen Bedingtheit stehen. Wenn Lacan enigmatisch formuliert: „Le registre du signifiant s’institue de ce qu’un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant“ (zit. 275), so kann man dies folgenderweise erklären: Einerseits hat das Subjekt seinen Ort dort, wo ein Signans im Hinblick auf ein anderes nur eine Differenz repräsentiert; dieser Ort ist gleichsam mit ihm identisch, während andererseits die Sprache ohne diesen Mangel an Signifiant nicht denkbar wäre. Daraus ist zu folgern, daß es für Lacan somit

auch ein nicht weiter reduzierbares Unbewußtes gibt, das sich im radikalen Entzug des Subjekts durch die Sprache, in deren „Urverdrängung“, konstituiert.

Hier wird klar, an welchen Punkten sich Lacans Denken von Lévi-Strauss trennt: 1) Wenn das Subjekt bei Lévi-Strauss zunächst von der fundierenden Struktur ausgeschlossen wird, dann aber, dank einer vergegenständlichenden Kombinatorik, vollständig Bestimmung finden kann, hält Lacan daran fest, daß Sprache und Subjekt sich von Anfang an gegenseitig bedingen, wobei der Entzugskarakter der Sprache das Subjekt als wesenhaft unbestimmbares charakterisiert; 2) für Lévi-Strauss sind die unbewußten Gesetze wissenschaftlich total erkennbar und bewußt zu machen, nach Lacans Auffassung jedoch läßt das Freudsche Unbewußte aufgrund der radikalen Fraglichkeit des Subjekts keine abschließende Objektivation zu.

3. Logos und Leiblichkeit: Jetzt gilt es noch, die Leerstelle des Subjekts zu „verleiblichen“, das Unbewußte als „discours de l'autre“ mit der Erfahrung des Unbewußten als geschlechtlicher Realität, als Wirklichkeit der Begierde zu verknüpfen. Diese Verleiblichung geschieht im *Moment* des Phallus, bzw. im Kastrationskomplex, der die reale Leiblichkeit mit der symbolischen Ordnung in Korrelation setzt. Das Kind glaubt die Mutter kastriert und somit sein eigenes Spiegelbild durchlöchert. So findet sich der Penis an seinem Ort im Spiegelbild negiert: $\neg\phi$. Als solcher bezeichnet er eine eigentümliche Zwiespältigkeit: Einerseits bildet er das Signans eines fundamentalen Mangels, andererseits und gleichzeitig das Signans des Horizonts des Genusses selbst, sofern er ja das begehrende Subjekt auf die höchste Lust hin entwirft. In diesem Sinn wird der Phallus zum wesentlichsten Element der Sprache, des Symbolischen, wobei er letztlich auf den Todestrieb verweist. Sofern der Mensch spricht, sieht er sich dem nichtenden Wiederholungszwang des Todestriebs ausgeliefert, der ihn in jedem Akt der Erfüllung einen Verlust wiederholen heißt. „Es ist die Referenz des Todes in der Sprache selbst“, sagt Lang, „die menschliches Dasein zu einem endlichen verurteilt und zugleich jene Offenständigkeit kreierte, die Welt verschafft und hindern kann, es in einen Zirkel aufgehen zu lassen“ (303).

Wie wir in diesem abschließenden Kapitel sehen, führt auch im Falle der strukturalen Anthropologie die Integration neuer Perspektiven in die psychoanalytische Theoriebildung in einer zweiten Phase der Konfrontation wieder zur Trennung.

Welche neuen Aspekte zeigt uns dieses Kapitel im Hinblick auf die Beziehung zwischen Sprache und Unbewußtem? Es werden gewisse Unterschiede zwischen bewußtem und unbewußtem Sprechen (Primär- und Sekundärvorgang) skizziert, aber die Skizze bleibt ziemlich unverbindlich. Müßte nicht gerade das Verhältnis von Signans und Signat wesentlich breiter erörtert werden? Einsichtiger dargestellt wird dafür die Wechselbeziehung von Sprache und Subjekt. Wie es scheint, fällt das Subjekt als „je“ oder „sujet de la parole“ mit dem Bereich des Unbewußten zusammen. Allerdings drängt sich auf neue Weise die Frage auf, wie das Unbewußte zugleich „A“ und „Es“ sein kann, denn es wird hier einerseits als „chaîne signifiante“ umschrieben, andererseits erhält es seinen Ort gerade an den Leerstellen der Signantienkette. Ist dieser Widerspruch nur ein oberflächlicher, d. h. kann man ihn durch weitere Klärung auflösen?

Über die Auseinandersetzung mit strukturalen Erkenntnissen bringt uns die „Grundlegung“ hier auf eine letzte Stufe der Verbindung des „originären“ Freud mit schöpferischen Gedankengängen: Selbst umstrittenste Freudsche Konzeptionen wie die des Todestriebs werden wieder aufgenommen und in die sprachbezogene psychoanalytische Perspektive eingeholt; nachdem Lacan Freud gegenüber eine vollständige Umzentrierung der Problematik vollzogen hat (1. Einsatz seines Denkens: Ich-Theorie; 2. Einsatz: Sprachthematik), kann er jetzt, wie keine andere nachfreudsche Theoriebildung, im Zeichen der reziproken Bedingtheit von Sprache und Subjekt, auch den kühnsten Spekulationen Freuds gerecht werden.

Schlußbemerkung. – Manche Aspekte von Langs Buch konnten wir nur verkürzt wiedergeben, ja einige Erläuterungen, die das Ganze wesentlich mitprägen, mußten vollständig unerörtert bleiben: z. B. die Exkurse über Lacans Gedankenaustausch mit Hegel oder Heidegger, die Diskussion der „Symbolischen Formen“ Cassirers . . . Insofern sahen nun *wir* uns gezwungen, unserem Gesprächspartner „Gewalt anzutun“. Doch hoffen wir, unserer Absicht trotzdem entsprochen zu haben. Wir bemühten uns, die Hauptergebnisse der Langschen Studie herauszudestillieren; dabei zeigte es sich, daß diese zum einen reichhaltiger sind, als Lang selbst es uns klarmacht (so umfaßt etwa das Unterfangen, das er „Grundlegung“ nennt, bei weitem mehr,

als durch die fast nur beiläufig erwähnten Begriffe „Fundierung“ in Sprachtheorie oder Sprache als „Ermöglichungsgrund“ zum Ausdruck kommt), daß sie andererseits aber auch einen ganzen Katalog von Problemen mit sich bringen, die wir erst zutage fördern mußten. Lacans Werk ist uns noch fremd; Hermann Lang bringt es uns einige Schritte näher; aber die Auseinandersetzung mit diesem Werke muß entschlossen weitergehen.

Johannes Rütsche (München)

Vincent Berning, Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, Verlag Alber, Freiburg/München 1973, 404 S.

I.

Der am 8. Oktober 1973 verstorbene französische Philosoph und Dramatiker Gabriel Marcel läßt sich nur schwer einer philosophischen Richtung zuordnen. Selbst die Bezeichnung „christlicher Existentialist“, die Marcel zunächst akzeptierte, hat er später strikt abgelehnt, da sie ihn zu sehr auf die Rolle eines christlichen Gegenparts zu Sartre einengte. Ein philosophisches System gar war ihm stets zutiefst zuwider. Es hatte für ihn den Geruch des „Abgestandenen“. „Frische“ aber sollte gerade ein wesentliches Merkmal seiner Philosophie sein. Philosophie ist darum für Marcel nicht ein System von ein für allemal gültigen dogmatischen Sätzen, sondern der Akt der unaufhörlichen Neuauslegung der Dinge. Aus diesem Grunde kommt die von Joseph Chenu und Xavier Tilliette vertretene Kennzeichnung der Philosophie Marcells als einer „Neusokratik“ dieser wohl am nächsten, da sie gerade die Rolle des permanenten Fragens betont. Doch die Offenheit oder „Wanderschaft“, wie Marcel das Ständig-auf-dem-Wege-Sein nennt, ist nur die eine Seite der Marcellischen Philosophie. Die unverzichtbare komplementäre Struktur zur „Wanderschaft“ (bzw. Offenheit) ist die Treue oder das Engagement. Offenheit ohne Engagement ist für Marcel leer und unverbindlich, wie Engagement ohne Offenheit starr und eng ist. Bei aller Offenheit und dem steten Bemühen um eine schöpferische Neuinterpretation der Wirklichkeit stellt (darum) auch das sich in allen Phasen seines Philosophierens durchhaltende Engagement für Positionen wie die drei christlichen Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, wie Kreativität, Freiheit, Treue, Pietät etc. ein wesentliches Merkmal seines Denkens dar.

Die beiden komplementären Strukturen der Offenheit und des Engagements, die das Denken Marcells konstituieren, sind zugleich Kriterien gelungener Intersubjektivität. Intersubjektivität ist für Marcel kein der Philosophie im Grunde äußerer Akt, etwa die historisch-empirische Folge einer ethischen Forderung des Denkens. Vielmehr gehört sie in die Mitte des Philosophierens. Philosophieren ist nicht nur, da es sich innerhalb der Gemeinschaft vollzieht, notwendig von Anfang an intersubjektiv bestimmt, es muß sich zudem auch immer wieder neu von der Gemeinschaft und ihren Problemen inspirieren lassen. Philosophie hat sich aus diesem Grunde in erster Linie mit den die Gemeinschaft bedrängenden Problemen wie Hoffnung, Tod, Unsterblichkeit, Familie, Vaterschaft etc. zu beschäftigen. Darum charakterisiert die Nähe zur Wirklichkeit Marcells Philosophie. Doch bei aller Nähe zur „konkreten“ Realität, die sich aus ihrem Engagement ergibt, ist für die Philosophie Marcells auf Grund ihres Charakters der Offenheit auch die Distanz zur empirischen Realität kennzeichnend. Denn das Konkrete ist für Marcel nicht das Empirische, das Gegebene. Das Konkrete ist ein „gelobtes Land“, das erst noch zu erobern ist. Im Verhältnis zur konkreten Wirklichkeit ist deswegen nicht die Haltung des „Habens“ gefordert, sondern eine engagierte Offenheit bzw. ein „Transzendenzverlangen“, das vom Engagement für eine Gemeinschaft inspiriert ist. Die aus der Erfahrung der Intersubjektivität erwachsene Hoffnung – sie ist nichts anderes als die engagierte Offenheit oder das intersubjektiv geprägte „Transzendenzverlangen“ – ist die treibende Kraft des Marcellischen Philosophierens. Noch pointierter: Marcells Philosophie ist im Wesen der Akt einer für die Gemeinschaft engagierten Hoffnung.

II.

Vincent Berning hält die Stellung der beiden Intersubjektivität strukturierenden Prinzipien Offenheit („Wanderschaft“) und Engagement („Treue“) in der Philosophie Marceles für so zentral, daß er seiner Interpretation der Marceleschen Philosophie den Titel „Das Wagnis der Treue“ gibt. Die Intention der umfangreichen Arbeit B.s ist es, „in die philosophische Gedankenwelt Marceles umfassend einzuführen“ (16). Der Gesamtzusammenhang der Philosophie Marceles kann jedoch, da sie unsystematisch ist, nur im „nachzeichnenden Mitvollzug seines [Marceles] Denkweges“ (18) dargestellt werden.

Den Weg der Marceleschen Philosophie versucht B. im ersten Teil seiner Schrift von einer „äußeren“ Perspektive her, d. h. vermittels einer Analyse der bedeutsamen Begegnungen Marceles mit dem Denken anderer Philosophen aufzuzeigen. An den Anfang stellt er eine „Biographische Einleitung“, die er wegen der untrennbaren Einheit von Leben und Philosophie bei Marcel für sehr aufschlußreich hält. Die These von der Einheit von Leben und Philosophieren hat zwar durchaus ihre Berechtigung, doch verliert sich B. zu stark in Einzelheiten, die für eine Biographie ohne Zweifel interessant sein mögen, zu einer Interpretation der Philosophie Marceles jedoch relativ wenig beitragen. Was hat z. B. die Feststellung, der französische Dichter J. K. Huysmans habe in seinem Roman „En route“ unter dem Namen des Abbé Gèvresin dem Marcel bekannten Abbé Mugnier ein Denkmal gesetzt, für einen interpretatorischen Wert? Man gewinnt aus der Fülle biographischer Daten den Eindruck, als ob B. die These von der Einheit von Leben und Philosophie bzw. Biographie und Interpretation zwar abstrakt aufstellt, doch dann darauf verzichtet, konkret den Wert biographischer Daten für eine Interpretation Marceles aufzuweisen.

An die einleitende Biographie schließt sich eine Analyse der Begegnungen Marceles mit den philosophischen Strömungen in Frankreich um 1906 (Jahr des Studienbeginns Marceles an der Sorbonne) an, ferner die Untersuchung der Rezeption Platons und des Platonismus durch Marcel sowie eine Skizzierung der Auseinandersetzung Marceles mit der „Philosophie des deutschen Idealismus“ (Kant, Fichte, Hegel). Alle diese Untersuchungen leisten, gerade in Anbetracht der nur wenigen und zudem verstreuten Äußerungen Marceles, sehr viel schwierige philologische Detailarbeit. Erheblich leichter hat es B. bei der Darstellung des Verhältnisses Marceles zu Coleridge, Schelling, Bradley, Hocking, Royce und Bergson, da seine Forschungen hier infolge einer Vielzahl von Texten, die sich mit diesen Denkern befassen, auf einer sehr viel breiteren Grundlage aufbauen können. Im Dreischritt „Darstellung“, „Impulsion“ und „Differenz“ stellt B. zunächst den jeweiligen Denker dar, dann den Antrieb seines Denkens für das Philosophieren Marceles und schließlich die Kritik und Fortführung der betreffenden philosophischen Strömung durch Marcel selbst. Die Analyse der Rezeption dieser Philosophen durch Marcel, die B. vornimmt, trägt ohne Zweifel zu einem besseren Verständnis der Marceleschen Konzeption einer „konkreten Philosophie des Schöpferischen“ bei. Finden die bisher genannten, für Marceles Denken sehr bestimmenden Rezeptionen philosophischer Strömungen in der Zeit bis 1923 statt, so übt nach 1923 allein der Thomismus noch einen Einfluß auf das Philosophieren Marceles aus. Obwohl B. selbst festgestellt hat, daß die Wirkung des Thomismus auf das Denken Marceles im Grunde recht unerheblich ist und allein zu einer Höherbewertung der analysierenden Reflexion der objektiven Wissenschaften („erste Reflexion“) führt, gibt er dennoch der den ersten Teil seiner Arbeit abschließenden Darstellung des Verhältnisses Marceles zu den Thomisten Garrigou-Lagrange, Gilson, Maritain und Claudel (Thomist?) breiten Raum. Über den Einfluß Etienne Gilsons auf Marcel erfährt man übrigens entgegen der Intention B.s zu wenig, nämlich nichts. Der Verfasser scheint in dem kleinen Gilson-Kapitel ganz offensichtlich vergessen zu haben, daß er im ersten Teil seiner Arbeit nicht die Wirkung Marceles auf andere Denker, sondern genau umgekehrt den Einfluß philosophischer Strömungen auf Marcel beschreiben wollte.

Versuchte B. im ersten Teil seiner Schrift, Marceles Denken aus seinem geistesgeschichtlichen Kontext heraus zu verstehen, so unternimmt er es im zweiten Teil, die „innere Linie der denkerischen Entfaltung“ (162) Marceles zu zeichnen. Bei seinem Versuch, die Entwicklung des Marceleschen Denkens in seinen Schriften aufzuzeigen, geht B. streng chronologisch vor. Zunächst beschreibt er Marceles Weg von der Diplomarbeit „Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling“ (1909) bis zur letzten Abhandlung der „Frag-

ments philosophiques“, der „Théorie de la participation“ (1914). Die drei Stufen der Entwicklung des Marcellischen Philosophierens, die B. hier sieht, nämlich 1. die Kritik der idealistischen Systeme, 2. die Annahme einer Teilhabe des Denkens am Sein durch ein Empfinden („feeling“) und 3. das Verständnis der Partizipation als Intersubjektivität, entsprechen den schon im ersten Teil seiner Arbeit beschriebenen drei Phasen in der Denkentwicklung Marcells, die sich aus dessen Rezeption des „deutschen Idealismus“, Bradleys und Hockings ergeben. Die Überschneidung hat ihren Grund darin, daß in diesen frühen Schriften Marcells die Auseinandersetzung mit den eben erwähnten Philosophen stattgefunden hat. Ähnlich wie B. diese Schriften völlig zu Recht nur als Annäherungen an eine Philosophie der Partizipation verstanden wissen will, interpretiert er auch den ersten Teil des „Journal métaphysique“ (1914) als *Versuch*, „von der Idee der Teilhabe zum Wie einer konkreten Philosophie zu gelangen“ (183). Ist der erste Teil des „Journal métaphysique“ vor allem durch die Kritik der „idealistischen Dialektik“ geprägt, auf die er negativ bezogen bleibt, auch wenn er sich mehr und mehr von ihr entfernt, so weist der zweite Teil des „Journal métaphysique“ (1915–1923) einen selbständigen Ansatz auf. In diesem Teil wird das Fundament einer „positiven Philosophie der Erfahrung, die in ihrem Ansatz phänomenologischer Natur sein muß“ (205) gelegt. Auf die Interpretation der Abhandlung „Existence et objectivité“ (1925), die gegenüber dem zweiten Teil des „Journal métaphysique“ nichts wesentlich Neues bringt und von Marcel der 2. Aufl. des „Journal métaphysique“ beigefügt worden ist, folgt die Deutung der zentralen Schrift „Être et Avoir“ (1928–1933), in der nach B. vor allem drei Zusammenhänge die bisherigen Reflexionen Marcells ergänzen und „seiner Philosophie einen festen und endgültigen Umriss geben“ (235): die Reflexion über die Treue, die Differenz von „erster“ und „zweiter“ Reflexion sowie die Reflexion über das Haben. Wenn auch in „Être et Avoir“ schon die Grundlinien einer „konkreten Philosophie des Schöpferischen“ ausgeprägt sind, so hat Marcel doch erst, so B., in seinem am 21. 1. 1933 in Marseille gehaltenen Vortrag „Position et approches concrètes du mystère ontologique“ die Höhe seines Philosophierens erreicht. Intention dieses Vortrags, der später als Anhang zum Drama „Le monde cassé“ im Druck erschien, ist es, die „Methode einer Philosophie des ontologischen Geheimnisses zu entfalten“ (246). Ausgangspunkt der Überlegungen Marcells ist die konkrete Zeitsituation, die durch den Verlust der Transzendenzerfahrung gekennzeichnet ist. Nur unter der Bedingung der Erfahrung der „zerbrochenen Welt“ ist die Annäherung an das Sein möglich. Nach B. ist Marcells Philosophie mit „Position et approches . . .“ im wesentlichen abgeschlossen (252 f.). Etwas später, bei der Interpretation von „Journal métaphysique 1938–1943“, „Du Refus à l'Invocation“ (1940) und „Homo Viator“ (1944), hebt B. diese Schriften Marcells deutlich von den früheren Arbeiten „Journal métaphysique 1914–1923“ und „Être et Avoir“ (1928–1933) ab, da in ihnen Marcel wichtige Grundfragen menschlicher Existenz wie Hoffnung, Familie und Vaterschaft, Wert und Unsterblichkeit etc. behandle, während es ihm in den früheren Schriften um Fragestellungen gehe, die die *Möglichkeit* einer „positiven Philosophie des Schöpferisch-Konkreten“ betreffen. Unter welche Gruppe von Schriften B. nun den zeitlich dazwischenliegenden Vortrag „Position et approches . . .“ einordnen will, teilt er nicht mit. Wenn man allerdings bedenkt, daß der Übergang von Reflexionen über die Möglichkeit einer „konkreten Philosophie“ zu dem wirklichen Vollzug einer solchen Philosophie einen zentralen Wendepunkt im Denken Marcells markieren muß, nach B. aber Marcel mit „Position et approches . . .“ die endgültige Gestalt seiner Philosophie gefunden hat (252), kann der Leser daraus nur schließen – falls man nicht einen Widerspruch in den Ausführungen B.s annehmen will –, daß der wirkliche Vollzug einer „konkreten Philosophie des Schöpferischen“ schon mit „Position et approches . . .“ anzusetzen ist und nicht erst mit dem „Journal métaphysiques 1938–1943“. Der knappen Interpretation des „Homo Viator“ (nur 11 Seiten!) folgt B.s Deutung der 1949 und 1950 an der Universität Aberdeen gehaltenen Gifford-Lectures (= „Le Mystère de l'Être“). B. versteht die Gifford-Lectures als den Versuch Marcells, sein gesamtes Denken zur Darstellung zu bringen. Wie von Marcel nicht anders zu erwarten ist, stellen diese Vorlesungen kein System seiner Philosophie dar. Ihr Sinn ist es, in sein Denken einzuführen. In den „Spätschriften“ „Les Hommes contre l'Humain“ (1951), „Le Déclin de la Sagesse“ (1954) und „Le crépuscule du sens commun“ (1958) vollzieht sich in der Sicht B.s eine Wende Marcells zum gesellschaftskritischen Engagement. Die diese Schriften beherrschende „Kritik des Abstraktionsgeistes“ ist verbunden mit einer Aufwertung von Begriffen wie „Ordnung“, „gesunder Menschenverstand“ und

„Weisheit“. Es drängt sich hier die Frage auf, ob Marceles Philosophie nicht erst mit der sich in diesen späteren Schriften vollziehenden stärkeren Betonung des Gesellschaftlichen ihre endgültige Gestalt gefunden hat. Oder erscheint B. die von ihm selbst konstatierte Wende Marceles zu einem gesellschaftskritischen Engagement etwa als unwesentlich? Marceles letzte philosophische Schrift mit dem Titel „The Existential Background of Human Dignity“ (= Harvard-Vorlesungen 1961/62) stellt, wie B. sehr richtig gesehen hat, keine Weiterentwicklung im Denken Marceles dar. Ihr Wert liegt in Marceles rückschauender Interpretation seines philosophischen und dramatischen Schaffens.

Nach der Beschreibung des *Weges* der Marceleschen Philosophie versucht B. diese in ihrem Zusammenhang darzustellen. Wie der Autor in einem diesem Versuch vorausgehenden Kapitel „Zur Problematik einer Systematisierung des Marceleschen Philosophierens“ betont, kann ein Zusammenhang nicht durch eine Systematisierung der Philosophie Marceles erstellt werden, da es einen systematischen Zusammenhang in dieser nicht gebe und eine Systematisierung diese nur verfälschen würde. Die einzige Möglichkeit, das Denken Marceles in seinem Zusammenhang darzustellen, besteht für B. in einem „synchronen Überblick“, der den Denkweg Marceles vergegenwärtigt, „indem er *schwerpunktartig die zentralen Gedankenfelder* in ihrem Wechselspiel aufleuchten läßt“ (304). Was B. in seiner „zusammenfassenden Vergegenwärtigung“ dann bringt, ist im wesentlichen eine Wiederholung der vorausgegangenen Beschreibung des Denkweges Marceles, nur ohne das Moment der Sukzessivität und erheblich geraffter.

Dem „synchronen Überblick“ folgt – was der Arbeit B.s ein noch höheres Maß an Umfassendheit verleiht – ein „Ausblick auf Marceles Philosophie in ihrer Stellung zum Denken der Gegenwart“ (326 ff.). Neben der Skizzierung des Verhältnisses Marceles zu Kierkegaard, zur deutschen Phänomenologie und zu Denkern des frz. Spiritualismus wie Blondel, Le Senne, Lavelle etc. erfährt in diesem Teil der Schrift B.s auch der Bezug Marceles zu „Denkern und Dichtern“ aus dem deutschen Sprachraum (Rilke, Buber, Ebner, Wust, Jaspers und natürlich Heidegger) und zu französischen Existentialisten wie Sartre, Merleau-Ponty (?) und Camus seine Darstellung. Daß diese teilweise sehr kurz ausfällt, war bei der Vielzahl von Denkern, die B. zu Marcel in Beziehung setzt, kaum zu vermeiden.

Mit einer sehr knappen Reflexion über die Relation von Philosophie und christlichem Offenbarungsglauben und der Charakterisierung Marceles als „Philosoph der Freundschaft“ findet die umfangreiche Arbeit B.s ihren Abschluß.

III.

Bei aller Würdigung des Wertes einer umfassenden Darstellung der Marceleschen Philosophie stellt sich doch die Frage, ob B. nicht besser getan hätte, mehr Wert auf die Auslotung der Tiefe, auf das Aufzeigen von Horizonten, Rastern, Grundstrukturen des Marceleschen Philosophierens zu legen, statt sich zu sehr von dem Prinzip der Vollständigkeit bestimmen zu lassen. Denn – nur um einige Beispiele zu nennen – weder die im Kapitel „Biographische Einleitung“ vermittelte Fülle von biographischen Einzelheiten noch das im Abschnitt „Ausblick“ praktizierte Verfahren, das Verhältnis Marceles zu Denkern der Gegenwart in einer Art Kurzanalyse von teilweise nur einer halben Seite zu erörtern, tragen viel zu einem besseren Verständnis Marceles bei.

Könnte man demnach auf einige Abschnitte in der Schrift B.s sehr wohl verzichten, so vermißt der Leser andererseits für eine Interpretation der Marceleschen Philosophie sehr wichtige Aspekte. Gerade im Hinblick auf den Untertitel der B.schen Arbeit „Gabriel Marceles Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen“ ist es zu bedauern, daß B. bei seiner Interpretation der Philosophie Marceles die Seite im Schaffen des französischen Philosophen und Dramatikers ausgeklammert hat, die dieser als seine schöpferischste bezeichnete, nämlich das dramatische Werk. Wie B. Marceles Schrift „The Existential Background of Human Dignity“ hätte entnehmen können, betrachtet Marcel Philosophie und Theater als zwei innig verbundene Erscheinungsformen seines einen Werkes. Eine isolierte Interpretation von Philosophie und Theater hält Marcel, wie er es im Vorwort zur deutschen Ausgabe seiner Harvard-Vorlesungen ausdrücklich feststellt, für völlig verkehrt (G. Marcel, Die Menschenwürde und ihr existentieller

Grund, Frankfurt a. M. 1965, 7 f.). Zudem gibt Marcel in dieser seiner letzten Schrift, die als Interpretation seines gesamten philosophischen und dramatischen Schaffens durch ihn selbst zu verstehen ist, ein Modell dafür, wie eine Interpretation seiner Philosophie, die die Einheit von philosophischem und dramatischem Werk berücksichtigt, aussehen kann.

Ferner ist es bedauerlich, daß B. das Verhältnis von Philosophie und christlichem Offenbarungsglauben bei Marcel auf nur drei Seiten recht oberflächlich abhandelt. Da es sich hier um eine zentrale Problematik handelt, wäre eine eingehendere Untersuchung wünschenswert gewesen.

Nicht ganz unproblematisch erscheint auch der von B. gewählte Aufbau seiner Schrift. Die Aufteilung der Darstellung des Marceleschen Denkweges in die Beschreibung einer „äußeren“ und einer „inneren“ Linie der denkerischen Entfaltung wirkt recht schematisch, weil sie sich keineswegs zwingend aus dem Werk Marceles ergibt, sondern dieses in ein ihm äußeres Schema zwingt. Da sich zudem die Rezeption anderer Denker im wesentlichen in den frühen Schriften Marceles bis 1923 vollzieht, muß es bei den „werkimmanenten“ Interpretationen dieser frühen Werke unweigerlich zu Überschneidungen mit der im ersten Teil der B.schen Schrift beschriebenen Rezeption philosophischer Strömungen kommen. Dies führt zu einer zu starken Betonung der Schriften Marceles bis 1923. Dabei hat B. der „werkimmanenten“ Interpretation dieser Schriften mit gut 72 Seiten allein schon mehr Raum gegeben als der Interpretation sämtlicher folgender Schriften (nur 63 S.!). Versteht man die im ersten Teil der B.schen Arbeit vollzogene Interpretation Marceles aus seinem geistesgeschichtlichen Kontext heraus auch als Interpretation der Schriften bis 1923, dann nimmt die Interpretation des frühen Marcel weit mehr als die Hälfte der B.schen Arbeit ein. Das viel zu starke Gewicht der frühen Schriften verrät nicht nur einen fehlenden Sinn für Proportionen, es entbehrt vor allem auch jeder Grundlage im Werk Marceles.

Doch nicht nur beim „Nebeneinander“ von „geistesgeschichtlicher“ und „werkimmanenter“ Interpretation zeigt sich das Problematische der B.schen Vorliebe für die Parataxe. Auch das schon kritisierte Verfahren B.s, die Philosophie Marceles losgelöst von seinen Dramen zu verstehen, weist auf die gleiche in dem Primat einer parataktischen Ordnung wurzelnden Problematik hin. Ebenso problematisch ist auch die Trennung von Interpretation und Kritik. B. verzichtet in seiner Darstellung des Denkweges Marceles auf eine Kritik der Marceleschen Philosophie. Diese will er einem späteren Werk vorbehalten (17, Anm. 2). Dies „Nebeneinander“ von Interpretation und Kritik erscheint dem Rez. wenig sinnvoll, da gerade auch die Kritik eine nicht zu unterschätzende interpretatorische Funktion hat: im Aufweis der Problematik spezifischer Gedankengänge Marceles, im Aufzeigen der Grenzen seines Denkens wird Rahmen und Form seiner Philosophie deutlich.

Eben diese Einheit bzw. Gestalt der Philosophie Marceles aber wird in der Schrift B.s nicht so recht sichtbar. Zwar bezeichnet B. im Kap. „Zur Methode der Darstellung“ (16 ff.) „Das Wagnis der Treue“ als die „zentrale Intuition“, aus der die Philosophie Marceles erwächst und in der sie ihre Mitte hat. Zwar hat er aus diesem Grunde seiner Arbeit den Titel „Das Wagnis der Treue“ gegeben, kommt er am Ende des „synchrone[n] Überblicks“ auf die schöpferische und wagende Treue zu sprechen (323 f.) und schließt er sein Werk mit der Feststellung ab, daß das „für Marceles Philosophieren charakteristischste Element seine Reflexion über das Wesen der Treue“ (379) sei. Doch diese Hinweise auf die zentrale Bedeutung der „schöpferischen Treue“ im Werk Marceles bleiben im Verbalen stecken. Denn B. versteht es nicht aufzuzeigen, wie die Philosophie Marceles aus der Quelle der schöpferischen bzw. wagenden Treue gespeist wird und wie sie in dieser ihren einheitsstiftenden Mittelpunkt hat.

Daß B. die Einheit des philosophischen Werkes Marceles nicht sieht oder nicht darzustellen vermag, daß er dem Marceleschen Denken äußere Ordnungsprinzipien zu Hilfe nehmen muß, um seiner Schrift eine, wenn auch recht schematische, Einheit zu geben, dies liegt zu einem großen Teil daran, daß B. von der Gefahr, Marceles Philosophie in ein System zu zwingen und dadurch zu verfälschen, geradezu gebannt zu sein scheint. B. preßt zwar nun Marceles Werk z. B. nicht, wie dieser in seinem „Geleitbrief“ anerkennend hervorhebt, in das Schema eines christlichen Gegenpols zum atheistischen Existentialismus Sartres, doch erliegt er der entgegengesetzten Gefahr. Dabei hat Marcel selbst öfters darauf hingewiesen, daß sein Werk durchaus eine Einheit hat, auch wenn es auf den ersten Blick recht verzettelt zu sein scheint, die Verbindungslinien ungenannt bleiben und deswegen erst vom Interpretieren gezeichnet werden müssen. (Siehe u. a.

Gabriel Marcel, *Das ontologische Geheimnis*, Stuttgart 1961, 5, und Gabriel Marcel, *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund*, Frankfurt a. M. 1965, 7).

Diese nicht immer deutlich sichtbare Einheit des philosophischen Werkes Marceles kann bei B. allein schon deswegen nicht zur Darstellung kommen, weil nach seinem Verständnis von Interpretation vom Interpreten nur der Gesamtzusammenhang aufgezeigt werden darf, den der zu deutende Philosoph seinem Denken selbst gegeben hat. Ganz im Gegensatz zu Marcel hält B. eine Interpretation, die ungenannte Verbindungen und Zusammenhänge in der Philosophie Marceles aufweist und die Einheit seines philosophischen Schaffens sichtbar macht, für eine ergänzende Systematisierung, der der Interpret mit Entschiedenheit zu widerstehen habe (303). Dem Interpreten gesteht B. allein die Rolle eines „mitvollziehenden Begleiters“ auf dem Denkwege Marceles zu. Eine solche sich mehr dem „Buchstaben“ als dem „Geiste“ der Marceleschen Philosophie verpflichtete föhlende Interpretationsmethode rückt B.s Marcel-Interpretation unvermeidlich in die Nähe einer Inhaltsangabe. Wie sehr in einigen Fällen B.s Interpretation der Schriften Marceles in eine Paraphrasierung dieser übergeht, wird bei seiner Interpretation eines so zentralen Essays wie „Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance“ deutlich. B. interpretiert hier einfach Seite für Seite. Daß bei einem solchen Vorgehen die Strukturen und Zusammenhänge dieses Essays nicht klar genug herausgearbeitet werden können, ist nicht weiter verwunderlich.

Zwar hat Marcel selbst kaum dazu beigetragen, die Einheit seines Philosophierens manifest zu machen, doch kann der Interpret sich nicht auf die bloße Wiederholung des zu interpretierenden Textes beschränken und darauf verzichten, die von Marcel stets behauptete Einheit seines philosophischen Schaffens aufzuzeigen. B.s Argument, eine mehr systematisierende Interpretation der Philosophie Marceles zerstöre deren Unmittelbarkeit, z. B. die Unmittelbarkeit der phänomenologischen Betrachtungsweise (299, Anm. 2), mag zwar nicht ganz unberechtigt sein, kann aber den Verzicht auf einen Aufweis der Einheit Marceleschen Philosophierens nicht rechtfertigen. Denn es ist zwangsläufig das Los einer jeden Interpretation, insofern sie stets Vermittlung ist, eine Reduzierung der Unmittelbarkeit zu bewirken. Eine Interpretation, die wie die B.s von dem falschen Prinzip einer möglichst weitgehenden Anpassung der Interpretation an die Unmittelbarkeit des Textes bestimmt ist, holt letztlich weder die von ihr intendierte Unmittelbarkeit ein noch erreicht sie den von einer Interpretation zu fordernden hohen Grad an Reflexion.

Doch nicht nur diesen vermißt man in der Marcel-Interpretation B.s, auch das Moment des Schöpferischen fehlt ihr. Sie ist zu sehr Wiederholung und bloße Wiedergabe des Marceleschen Textes. Dabei sollte (gerade) eine Interpretation Marceles schöpferisch sein: Marceles Philosophie sollte sich in ihr finden, aber auf eine neue Weise, wenn auch weniger unmittelbar, dafür auf eine „höhere“ Reflexionsstufe gehoben. Entscheidend ist nicht so sehr, daß der „Buchstabe“ der Philosophie Marceles zur Darstellung gelangt, sondern ihr „Geist“. Dies ist keineswegs eine Untreue der Philosophie Marceles gegenüber, sondern – um mit Marcel zu sprechen – eine Treue, die schöpferisch ist und das Wagnis der Interpretation auf sich nimmt. B.s Interpretation ist offensichtlich so stark von der Befürchtung bestimmt, durch Systematisierung die Marcelesche Philosophie zu verfälschen, daß er sich zu sehr auf den „Buchstaben“ des Textes fixiert und das Wagnis einer schöpferischen Interpretation nicht riskiert, die die der musikalischen Ganzheit einer Symphonie vergleichbare Einheit der Philosophie Marceles zur Darstellung bringt.

Wenn sich die Kritik des Rez. vornehmlich auf den Aufbau und die Methode der B.schen Marcel-Interpretation beschränkt, dann hat dies seinen Grund darin, daß B.s Schrift für eine (mehr) materiale Kritik kaum einen Ansatzpunkt bietet. Dies ist allerdings nicht nur als ein Positivum zu werten. Denn da B., wie schon aufgezeigt, geradezu am Text „klebt“ und seine Interpretationen von Schriften Marceles teilweise nur als eine Paraphrasierung bezeichnet werden können, ist die Gefahr von groben Fehldeutungen der Reflexionen Marceles äußerst gering. Diese Frucht der Vorsicht B.s bzw. seines mangelnden Wagemutes ist aber mit dem Fehlen von ausgeprägten Konturen der B.schen Interpretation wie auch der in dieser dargestellten Philosophie Marceles zu teuer erkauft. Wenn man B.s Werk mit seinem umfangreichen Personen- und Sachregister sowie seiner ausgezeichneten Bibliographie als ein Nachschlagewerk zu Marceles Philosophie versteht, das eine Fülle von Informationen und Anregungen bietet, dann ist es in dieser Art sicherlich kaum zu übertreffen. Nimmt man jedoch B.s Zielsetzung, die zusammen-

hängende Struktur der philosophischen Arbeiten Marcells aufzuweisen (16), als Richtschnur für die Beurteilung, dann stellt B.s Schrift allenfalls einen wichtigen Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel dar, keineswegs aber den Endpunkt dieses Weges. Dies gilt trotz des „Geleitbriefes“ Marcells, der, wie der Schlußsegen die Messe, die Interpretation B.s abschließt.

Rainer Limmer (München)

Hermann Schmitz, System der Philosophie, 3. Bd.: Der Raum; 3. Teil: Der Rechtsraum, Praktische Philosophie, Bouvier Verlag, Bonn 1973, XIX. u. 743 S.

Obwohl der allgemeine Zeittrend heute der Philosophie nicht günstig erscheint, ist doch die interessante Tatsache festzustellen, daß – zumindest im deutschsprachigen Raum – seit geraumer Zeit einige groß angelegte systematische Entwürfe philosophischer Reflexion vorgelegt werden, die nichts geringeres als eine Bewältigung ihrer wesentlichen Grundprobleme anstreben – und dies als unterscheidendes Merkmal zu anderen solchen Versuchen in der schon fast enzyklopädisch anmutenden äußeren Form. Neben B. Liebrucks und E. Heintel scheint so z. B. H. Schmitz die Zahl solcher zeitgenössischer Systematiker in gewisser Weise mit zu repräsentieren. – Ist es aber bei Liebrucks und Heintel eine bestimmte, obwohl jeweils bezeichnend gefärbte Ausrichtung an der letztlich vom transzendentalen Idealismus bestimmten Philosophie, in welcher besonderen Gestalt auch immer, die den allgemeinen gedanklichen Ductus bestimmt, so erscheint Schmitz der Sache nach vornehmlich durch eine innerhalb der deutschen Philosophiegeschichte meist etwas im Schatten verbliebene Tradition geprägt, die man auch schlagwortweise als ‚Deutschen Empirismus‘ bezeichnen könnte; gemeint ist hier etwa die Schule von F. J. Fries mit L. Nelson, dann wären auch noch Fr. Benecke, in gewisser Weise sogar auch noch E. Mach und vielleicht noch K. R. Popper hier zu nennen.

Nicht nur freilich insofern Schmitz zum fundamentalen Ansatzpunkt seines ganzen Philosophierens Phänomenalität wählt, gehört er wohl zu dieser Richtung, sondern auch darin, daß hier versucht wird, das ursprüngliche empiristische Anliegen mit dem Kantischen Transzendentalismus zumindest methodisch zu verbinden. Besonders mit Blick auf das zuletzt genannte Element bezeichnet Schmitz seine Philosophie programmatisch als phänomenologisches Denken (z. B. XVII f. u. ö.: vgl. Register). Diese Phänomenologie als Methodik unterscheidet sich von derjenigen Husserls, wie von Schmitz in früheren Bänden schon auseinandergesetzt (vgl. bes. 30, Anm. 94), aber auch in diesem Band ausführlich in der Darstellungsweise exemplifiziert wird, durch die Eliminierung des eigentlich ‚transzendentalen‘ Ansatzes, wenn auch das zugrunde liegende methodische Anliegen bewahrt werden soll. Die historische und sachliche Anknüpfung geschieht dann folgerichtig bei Descartes.

Die Methode reduziert sich damit zum einen auf eine inhaltlich sehr weitgreifende und in der Wertung sehr nuancenreiche Beschreibung der auf die ‚kartesianische‘ Reflexionsebene gebrachten phänomenalen Befunde. Zum anderen wird der systematische Zusammenhang durch die konsequenzlogische Einbindung der beschreibenden Sprache in das Gerüst logischer Formalismen gewahrt, die methodenanalytisch freilich seine Integrierung mit dem deskriptiven Ansatz keineswegs voll gefunden hat¹. – Die besondere Spannweite der Schmitzschen Grundfrage kann auch noch mit Hilfe einer philosophiegeschichtlichen Assoziation verdeutlicht werden, insofern in die schon genannte Traditionslinie auch die Gefühlsphilosophie F. H. Jacobis auf der einen, und die besondere Ausprägung der Phänomenologie bei M. Scheler auf der anderen Seite mit hineingenommen wird, und dies schließlich verbunden mit methodischen Anliegen, die bisher vor allem im modernen logischen Positivismus (und seinen Folgerichtungen) ihren problemgeschichtlichen Ort gefunden haben.

Das Gesamtanliegen von Schmitz kann somit durchaus als von systematischer Natur be-

¹ Gerade die Frage nach den Bedingungen dafür, daß Deskriptivität im Blick auf ein gegebenes Material und das Schema des logischen Formalismus als Konstruktionsprinzipien des systematischen Ganzen miteinander eine derartige systembildende Einheit eingehen können, wird als solche überhaupt nicht gestellt.

griffen werden, was im übrigen für seinen Ansatz spricht². Will man hier kritisieren, wie schon angedeutet ist, daß die Reflexion der eigentlichen systematischen Grundlegungsproblematik nur vorläufig geleistet wird, so ergibt sich aus dem bisherigen Werk an keiner Stelle die Einsicht, warum nun gerade eine solche Deskription des apperzeptiven Gefühlsbereichs, mit einer solchen formalen Verknüpfungstechnik verbunden, für das seit Aristoteles klassisch gewordene Dilemma (des Verhältnisses) von Gegenstand und Methode eine tragfähigere Lösung erbringen können soll. Es scheint vielmehr, wenn auch unausdrücklich, hier ein gewisser Pragmatismus in systematischer Absicht vertreten zu werden. Kompensatorisch wirkt dann allenfalls das alles durchziehende bestimmte anthropologische Interesse. – Gleichwohl muß nach Schmitz die Philosophie, will sie wissenschaftlich ernst genommen werden, systematisch sein (XVII f.): eine These, der man zustimmen wird, sofern man nicht einer neuen philosophischen Romantik folgend sich entschlossen hat, Philosophie nur noch als spezielle Art von Literatur einzurichten, was dann freilich einer Auslieferung an die Wechselbäder der Geschichte in besonders raffinierter Form gleichkäme.

Die systematisch sich entfaltende Reflexion hat sich bisher auf den Bereich menschlichen Gefühlslebens gerichtet: In dieser Sphäre sieht Schmitz offensichtlich den prinzipialen Verbindungsboden von Leiblichkeit und Intellektivität, worin beide Pole zum Ganzen spezifisch menschlichen Lebens integriert erscheinen (XVIII, u. Anm. 3). In diesem Grund-Ansatz zeigt sich weiter als das zentrale Motiv die Rettung oder Wahrung der wahren Einheit des menschlichen Wesens und wesensgemäßen Lebens, die weder in einer materialistischen oder positivistischen noch auch in einer idealistischen oder spiritualistischen Vereinseitigung getroffen werden kann. Dies bildet den Gesamthorizont des Schmitzschen Unternehmens, zeigt sich aber auch in vielen Einzelheiten (so z. B. betr. sexueller Jugenderziehung u. ä.: 480, ferner 170, 704). Es wird denn auch mit Zensuren vor allem gegenüber der zuletztgenannten Richtung der Philosophie, wovon neben anderen großen Namen auch Kant nicht ausgenommen wird, nicht gespart; andererseits erscheinen Denker des Gefühls oder gar des Ressentiments wie Nietzsche offensichtlich aufgewertet.

Der vorliegende Band befaßt sich im einzelnen mit der Thematik spezifisch menschlicher Gemeinschaftlichkeit: Recht und Staatlichkeit, Freiheit und Moral sowie Ethik. Das materialmäßig überreiche Werk kann nun selbstverständlich nicht in extenso besprochen werden; unter Hintanstellung der Rechts- und Staatsthematik soll hier nun im Folgenden nur noch auf einige ausgewählte ethische Fragen eingegangen werden. – So versucht der Autor in der Frage der Grundlegung von Freiheit, die im übrigen methodisch konsequent als evidenter Aufweis einer grundlegenden Gestalt von Freiheit entwickelt wird, dem herkömmlichen Dilemma von Determinismus und Indeterminismus durch Erweis einer dritten Möglichkeit, der freien Selbstbestimmung zu entkommen (vgl. § 198, bes. 519 ff.). Argumentatives Kernstück ist innerhalb eines aufgrund ihres evidenten Sachzusammenhanges dann entsprechend zu einem formallogisch folgerichtigen Komplex zusammengeordneten Sprachkontextes die Figur der Selbstbezüglichkeit des tragenden funktionalen Vollzugs: hier also des Grund-Folge-Verhältnisses mit Bezug auf ein sich (als solches) vollziehendes Selbstbewußtsein (vgl. § 199, bes. 545 ff., bes. wieder 547). Innerhalb seines phänomenal restringierten Frageansatzes gelingt es Schmitz, in der Verkettung eines formallogischen Nacheinanders (als hypothetisches Schlußgefüge) eine Kreisbewegung sich wechselseitig bedingender Bewußtseinsinhalte einzufangen, deren Zentrum dann als sich selbst einsichtig unabhängiger Selbstvollzug (auf phänomenaler Ebene, wohlgermerkt!) bestimmt werden kann. Schon an diesem gleichsam winzigen, aber wegen seiner Thematik entscheidenden Beispiel läßt sich dann weiter sowohl die kritische wie systematische Sicht und Arbeitsweise demonstrieren.

Es hängt wesentlich an der einerseits auf phänomenologische Methodik bedachten, andererseits aber inhaltlich den rein phänomenalen Frageansatz – und zwar ‚Phänomen‘ als allgemeine Bewußtseinstatsache verstanden, mit ihrem zentralen Fundierungsboden in Evidenz des Gefühlsbereichs im weitesten Sinne – beachtenden Denkweise, daß in der Folge von der Basis

² In diesem Punkt zumindest unterscheiden wir uns von der Besprechung der früheren Bände des Schmitzschen Werkes durch P. Good in dieser Zeitschrift (vgl. 79 [1972] 395–405).

einer solcherart zugleich evidenten und logisch folgerechten Gegebenheit (bzw. diesem Tatsachenverhältnis: als gegebenem) aus alle übrigen Formen des Freiheitsverständnisses von Grund auf als unzureichend kritisiert, ja z. T. beinahe mit Zensuren belegt werden; (das Vokabular schöpft an solchen Stellen auch den Größen der bisherigen Philosophiegeschichte gegenüber wie Kant und Aristoteles reichlich aus dem Schatz gefühlsmittelbestimmter Attribute, die man von Seiten des Empirismus kennt: die Gegenseite erscheint in ihrem Denken vornehmlich als „verschwommen“, „unklar“, „mysteriös metaphysisch“, „metaphysisch und unwissenschaftlich“ usw.; man lese z. B. nur den Anfang von § 196); Nietzsche werden demgegenüber beachtenswerte Einsichten attestiert, was freilich für die philosophierende Durchleuchtung der Gefühlssphäre wohl zutreffen mag (man vgl. z. B. die Nietzschestellen laut Namensverzeichnis). Es ist klar, daß von einem solchen Denkansatz aus die Ethik Kants beispielsweise als vage und am eigentlichen Thema vorbeischießend erscheinen muß.

Jedoch treibt der Autor primär systematische Philosophie: Es geht um die Fundierung eines allseitig widerspruchsfreien Freiheitsbegriffs, der dann weiter das Fundament einer allgemeinen und der konkreten Situationsbewältigung fähigen Ethik abgeben soll sowie von wesentlichem Belang für die allgemeine Rechtssphäre ist (vgl. z. B. 570 ff.). Hierbei bildet zwar die intersubjektive Bewußtseinsphäre (der „Gefühlsraum“) in ihren proportionalen Objektivierungsfähigen wie auch den de facto objektivierten intentionalen Gehalten („Ergriffenheit“) den allgemeinen ermöglichenden und notwendigen Prinzipienhorizont, gleichwohl erscheint vor dem Blick der deskriptiven systematischen Strategie ein sehr umfangreiches Ordnungsbild, das in den Begriffen von „Gesinnung“, „Gewissen“, der „Moral“, dem „Ethos“, aber dann auch innerhalb des – auf entsprechende Weise fundierten – Rechtsbereichs „Zorn“, „Scham“, „Ehre“, „Schuld“, „Strafe“ und noch anderen gleichsam seine systematischen Knotenpunkte hat.

Ohne hier weiter auf einzelnes einzugehen, erweckt die ganze Konzeption, wenn eine kleine Abschweifung an dieser Stelle erlaubt ist, in gewissem Sinne den Eindruck, daß hier auf einer phänomenalistisch-phänomenologischen Basis eine konstruktive Revision beispielsweise der Hegelschen Rechtsphilosophie ins Werk gesetzt wird. Der eigentümlichen Außerkraftsetzung bzw. Einbeziehung des empirisch Individuellen in die systematische Prozessualität des objektiven Geistes bei Hegel, wobei dann für empirische Freiheit als solche eigentlich als angemessene Prinzipienkategorie nur die der Zufälligkeit übrigzubleiben scheint, diesem Primat eines objektiven Allgemeinen bei Hegel scheint hier in methodologischer Transformierung der ursprünglichen Problemebene ein Primat des ‚Objektivums‘ affektiver Intentionalitäten zu entsprechen, die ihrerseits in ihrer elementaren Bewußtseinsqualität vorpersonal (wenn auch durchaus als bewußte konkret und in diesem Sinne individuumbezogen) sind. Die systematisch konstruktive Funktion von Seiten der ‚Sache selbst‘, die in Frage steht, welche bei Hegel die verschiedenen Erscheinungsweisen (insbesondere) des objektiven Geistes einnahm und in deren Verfolgung das objektiv konkret Allgemeine, in welchen Gestaltungen auch immer, als konstitutives Glied des Weltganzen erschien, diese Funktion hat hier, so scheint es, das auf deskribierende Evidenz und zugleich logischen Kontext bedachte, also das phänomenologische Bewußtsein, und zwar in seiner Wendung auf die Komponente spezifischer Mundaneität im Wechselspiel mit intersubjektiver Betroffenheit hin übernommen. – Man stellt hier dann freilich, ähnlich wie dort, die Beseitigung des Faktors fest, der in seiner ursprünglichen, auf nichts anderes gründenden Fähigkeit zur Synthesis von sowohl spekulativ als auch empirisch artikulierter Freiheit und intersubjektiver Normativität das eigentliche Wesen erst des Humanum des Menschen ausmacht: Eine Konzeption, die dem Kantischen wie auch dem empiristischen wie endlich auch dem Hegelianischen Anliegen einer praktischen Philosophie genügen und darin eine Synthesis der Allgemeinheits- mit der Individualitäts-, der Institutions- mit der Existenzthematik zuwege brächte, ist freilich nach wie vor ein Desiderat.

Aber kritisch zur erwähnten zentralen Problematik wäre wiederum zu fragen, woher die prinzipielle Berechtigung genommen wird, um solche und ähnliche Sachverhalte in ihrem Wert als leistende Prinzipien zu konstituieren. Was Schmitz tut, ist, einen zweifellos ausgezeichneten Sachverhalt innerhalb unserer Bewußtseinsbefindlichkeit auf möglichst angemessene Weise beschreibend und überdies in logisch geordneter Sprache zur Evidenz zu bringen. Aber alles dieses meint Tatsächliches und hat nicht mehr Stringenz, d. h. theoretische Verbindlichkeit, als einer solchen Tatsache, die eben als solche eine neben vielen anderen ist, überhaupt zukommen kann.

Man hat wiederum den Assoziationen an pragmatische Axiomaten hervorrufenden Eindruck, daß es auf eine stringente universale Methode im Letzten beinahe auch nicht ankommt, sofern überhaupt nur der jeweilige Problemfall ‚hinreichend‘, d. h. aber dann: an einer Skala möglicher Akzeptierfähigkeit gemessen mit einem sehr hohen Grad an Einsicht oder (theoretischer?) Überzeugungskraft, in eine widerspruchsfreie Konstellation von Tatsächlichkeiten verwandelt worden ist: So genügt es in dieser Konzeption z. B., daß überhaupt eine Gestalt von Freiheit aufgewiesen wird, die ‚stärker‘ – Schmitz sagt „sehr stark“ im Vergleich mit den Gegenpositionen – als der mutmaßliche oder gewisse Gegner sein wird (472). Apriorität als normative Prinzipiencharakteristik hat als solche naturgemäß in dieser Konzeption keinen prinzipialen Platz. Es fragt sich aber, ob damit nicht auch gewissen wohlbestimmten Tatsachenbezügen unseres sittlichen und rechtlichen Bewußtseins und insbesondere dem in ihnen eingeschlossenen theoretischen Gehalten Gewalt angetan wird. Gerade die Gesetzmäßigkeit als solche, aufgrund deren wir etwa einer selbstreduplikativen Beziehung, sofern sie zugleich auch noch selbstapplikativ ist, die letzte (oder erste) Kompetenz in einem Begründungskomplex zubilligen, bleibt letztlich völlig im Dunkeln. Man mag sagen, daß deren Praktikabilität eben genüge, aber gerade hinsichtlich der Entscheidung, was denn überhaupt als sittlich richtig praktikabel sein kann – und dies hängt schon an der elementaren Voraussetzung: dem zureichenden Freiheitsbegriff –, ist ohne gleichzeitig hinreichende Reflexion auf die rein theoretischen Strukturen von Geltung, Verbindlichkeit u. ä. nicht auszukommen. Für die Thematik des Freiheitsbegriffs wie auch der Ethik aber ist die zureichende Klärung solcher Vorfragen eine *conditio sine qua non*.

Ein weiteres Element kommt hinzu: Gerade die Gründung der wesenseigentümlichen Würde in dem denkbar stärksten (um mich Schmitzscher Ausdrucksweise zu bedienen) Fundament kann sich am Bereich deskriptiver Affektivität, wenn auch im weitesten Sinne, nicht genügen lassen. Denn es lassen sich dann grundsätzlich andere Total- oder Universalkonstruktionen letztlich nicht zwingend von der Sache her ausschließen. Theorie des sittlichen Freien und Guten würde so zum von der Geschichte am Schluß rein aposteriori entschiedenen Konkurrenzkampf von Begriffsspielen. Nur eine prinzipiell über derartige Geschichtshaftigkeit hinausgreifende Zuständigkeit allein vermag vor dieser Gefahr aus dem Wesen der Sache – und nicht nur aus der Zufälligkeit des Verlaufs der Geistesgeschichte – heraus zu bewahren. Das aber wiederum verlangt die Integration apriorischer Strukturen schon in den allerersten Prinzipienboden. Hier vermögen uns Kant und Fichte mit nicht wenigen der von Schmitz zensurierten anderen Autoren auch heute eine Hilfe zu sein. So wird Willensfreiheit dann doch mehr sein können als nur ein „Idol“ (586 ff.) und sittliche Gesetzgebung a priori mehr als ein „Scheinproblem“ (703 ff.).

Es ist endlich nicht illegitim, mit einem letzten Gedanken die noch folgenden Abschnitte des Werkes, das ja systematisch geplant ist, ins Auge zu fassen. Gewiß wird gerade im Blick auf die hier vorgebrachten Bedenken der Teil V des dritten Bandes (Die Wahrnehmung) sowie der ganze vierte Band (Die Person) von großem Interesse sein, zumal der Autor innerhalb dieses vorgesehenen Rahmens auch seine Sprachphilosophie zu entwickeln versprochen hat. Vielleicht interessanter noch könnte der schon früher vorgesehene Teil sein, in dem Schmitz seine phänomenologische Philosophie des Göttlichen geben wird. Wie der Autor das auch hier so überreiche Feld der positiven Wissenschaften, wozu übrigens – sofern Vollständigkeit angestrebt wird – auch noch das Gebiet der (christlichen und außerchristlichen) Mystik zählen würde, wie diese Thematik bewältigt werden wird, darauf wird man gespannt sein dürfen; erst recht, was den letzten Teil betrifft: die Aufhebung der Gegenwart. Wird man an diesem Platz am Ende eine neue Theorie von Geschichte und Geschichtsjenseitigkeit erwarten dürfen, vielleicht gar im Sinne eines Vergangenheits und Zukünftigkeit einbeziehenden Entgrenzungsprozesses des phänomenologischen Bewußtseins, das dann – sozusagen von einem ihm immanenten Standpunkt aus – zu einer ausdrücklichen Reflexion auf seine Grenzen gelangen würde: man fragt sich, wohin, mit welchem Ergebnis?

Harald Holz (Bochum)

Bernhard Lakebrink, Die Europäische Idee der Freiheit, 1. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. IV, Verlag Brill, Leiden 1968, 537 S.

Es gibt kaum eine philosophische Bewegung, die die Kehrtwendungen der Geschichte in den letzten Jahrzehnten so unbeschadet überstanden hat wie die sog. Hegelrenaissance, die zu Beginn der Dreißigerjahre nicht nur in Deutschland einsetzte. Dabei ist es gar nicht so entscheidend, ob das Interesse nun Hegel als dem Philosophen des preußischen Staates, dem Religions-, Geschichts- und Rechtsphilosophen, dem Gegner oder Theoretiker der Französischen Revolution oder etwa dem Moralphilosophen gilt – Hegel zählt auf jeden Fall immer noch als jemand, von dem man zu all diesen Fragenkomplexen so oder so etwas lernen kann.

Dabei ist es freilich ein auffallendes hermeneutisches Phänomen, daß Hegel selbst in dieser andauernden Renaissance gleichsam die Funktion eines Steinbruchs ohne Besitzer übernimmt, der jeden so ziemlich genau das finden läßt, was er sucht. Wer immer etwas beweisen will, kann sich bei Hegel die schützende autoritative Absicherung holen. Es gibt so – den Neopositivismus vielleicht ausgenommen – gegenwärtig kaum eine produktive philosophische Richtung, die nicht in irgendeiner Weise von Hegel profitiert hätte. Das gilt für den orthodoxen Marxismus ebenso wie für den unorthodoxen, für Phänomenologie – auch wenn Husserl selbst von Hegel buchstäblich nichts wissen wollte – und Existenzphilosophie ebenso wie für die Frankfurter Schule, die im Zuge der allgemeinen ‚Rehabilitierung der praktischen Philosophie‘ Hegel sogar neuerdings als methodischen Wegbereiter des von Habermas postulierten herrschaftsfreien Kommunikationsraumes einsetzt – wobei freilich „Denken“ durch „Reden“ ersetzt werden muß. (Vgl. S. Blasche/O. Schwemmer, Methode und Dialektik. Vorschläge zu einer methodischen Rekonstruktion Hegelscher Dialektik, in: M. Riedel, Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg i. Br. 1972, 460.)

Dies alles mag, vordergründig gesehen, darauf zurückzuführen sein, daß das Prinzip der Dialektik, so wie es von Hegel verwendet wird, auf eine Frage grundsätzlich drei Antworten – zwei gegensätzliche und eine synthetisierende – zuläßt. Es kann aber auch daran liegen, daß, wie sich schon beim genauen Betrachten der obigen Aufzählung andeutet, das Interesse in der Regel an demjenigen Systemteil vorbeigeht, welchem Hegel selbst ohne Zweifel die größte Bedeutung zuerkannt hat: der Wissenschaft der Logik, in der die Dialektik als absolute Methode ihren Stellenwert erhält und die folglich auch allein über methodische Fragen der Rechts-, Geschichts-, Religionsphilosophie etc. entscheiden kann.

Es ist offensichtlich auf die skizzierte hermeneutische Situation zurückzuführen, daß der Vf. des vorliegenden Buches sich von allen Hegelinterpretationen, bei denen ein bestimmtes ‚Vorverständnis‘ leitend ist, absetzt und – seinem Temperament entsprechend – sehr scharf mit der existenzialen Hermeneutik ins Gericht geht, die Sinnerwartung und Vorverständnis als prinzipiell konstitutive Funktion für das Verstehen von Texten beifißt. Wer Hegel verstehen will – so der Vf. –, muß die Logik studieren, und wer die Logik verstehen will, muß unter Suspendierung aller Vorurteile „den historischen Text bzw. die Sache selbst walten“ (80) lassen.

Freilich hat diese Methode – zumindest ihre Handhabung seitens des Vf.s – unabhängig von dem Problem des Verstehenshorizontes insofern ihre Grenze, als sich der Vf. durchaus bewußt in einem Werturteilshorizont bewegt, der zwar nicht unmittelbar das Verstundene tangiert, wohl aber die Beurteilung des Verstandenen reguliert. Will man sich zur Charakterisierung dieses Horizontes der Philosophiegeschichte bedienen, so kann man auf die zweite Hälfte des Buchtitels zurückgreifen, nämlich auf „die Tradition der Selbstbestimmung“, vor allem soweit sie durch Thomas von Aquin repräsentiert wird. Es ergibt sich so häufig die Situation, daß einzelne Passagen aus der Logik Hegels mit einer Eindringlichkeit erläutert werden, die keineswegs den Eindruck aufkommen läßt, der Autor sei mit dem, was er interpretiert, gar nicht einverstanden – bis dann plötzlich die Konfrontation mit einschlägigen Gedankengängen des Aquinaten erfolgt, die dann freilich meist an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Übrigens kann sich der Vf. zur Rechtfertigung dieses Vorgehens durchaus auf Hegel selbst berufen, der sich bei allem Methodenbewußtsein ja nicht eigentlich von der Tradition abwendet, sondern diese vielmehr ihrer eigenen spekulativen Wahrheit zuzuführen beansprucht. Es ist also durch-

aus legitim, Hegels Wahrheitsanspruch an signifikanten Stellen des Traditionsstromes, auf den er sich beruft, zu messen.

Das engere Thema des Buches ist nun die Freiheit, genauer: die Idee der Freiheit, wie sie von den großen Philosophen des Abendlandes bis hin zu Hegel spekulativ entwickelt wurde. Die Grundthese des Vf.s ist die, daß Hegel gewisse Bestimmungen der Tradition aufnimmt, dabei aber zugleich negativ so aufhebt, daß sie ihre ursprünglichen Konturen verlieren. Daß diese These am Leitfaden der ‚Selbstbestimmung‘ entwickelt wird, verweist darauf, daß es L. in diesem ersten Band weniger um die (endliche) Freiheit der Wahl geht, sondern vielmehr um das, was Thomas meint, wenn er sagt, die Wurzel der Freiheit liege nicht im Willen, sondern im Verstand. Bereits Aristoteles stellt ja fest, daß im Erkennen (!) die Seele gleichsam alles machen und werden könne. Eben dieser Gedanke der rationalen Selbstbestimmung wird, wie L. bereits in der Einleitung betont (2 ff.), von Hegel auf seine „fundamental-ontologischen Voraussetzungen“ (ebd.) zurückgeführt. Folglich wendet sich L. in diesem ersten Band der Freiheit nicht als einem sittlichen, sondern als einem onto-logischen Phänomen zu.

Den eigentlichen Grund für die Kontroverse zwischen der durch den hl. Thomas verkörperten Tradition und Hegel sieht der Vf. nun zu Recht darin, daß die Tradition nach den Maßstäben Hegels eine ‚Selbstbestimmung‘ eigentlich gar nicht kennt. Selbstbestimmung als Charakterisierung rationaler Operation ereignet sich nach der aristotelisch-scholastischen Tradition auf dem Untergrund eines passiven Vermögens, welches (so auch die rationalistische Tradition bis hin zu Kant) auf jeden Fall von äußerer Materialität abhängt und so zugleich der Fremdbestimmung unterworfen ist. Das Absolute aber *bedarf* dieser Tradition zufolge nicht der dynamischen Selbstbestimmung im Sinne Hegels, weil die Kategorie des Werdens in ihm keinen Ort hat. L. kann so feststellen: „Eine absolute Freiheit, die ‚causa sui ipsius‘ wäre, kann es darum analetisch niemals geben“ (205).

Die Entfaltung desjenigen Prinzips, welches Hegel zur Negation dieser Negation verwendet, bildet das eigentliche Thema des Buches. Auf jeden Fall zählt sie zu seinen Glanzstücken: gemeint ist das logische Prinzip, daß das Anundfürsichsein nichts weiter ist als Gesetzsein und umgekehrt, und der Nachweis, daß dieses Prinzip bei Hegel als ontologisches Grundgesetz fungiert (vgl. 5 ff., 9, 10, 18 f., 21 ff., 30 f., 50, 384–390 et passim). Letzteres kann sich zunächst nur aufgrund einer Interpretation des Seins, der ersten Bestimmung der Logik also, ergeben. Das Sein des Anfangs ist unmittelbar, unbestimmt, somit keineswegs Anundfürsichsein im Sinne Hegels, auch nicht Gesetzsein. Wohl aber ist mit dem Sein überhaupt die Sphäre erreicht, in der sich Anundfürsichsein ereignen kann, nämlich die Sphäre der Logik, in der jede Bestimmung aus sich heraustreten kann, ohne sich in ihrem Anderen zu verlieren.

Wäre nun dieser gesamte logische Bereich als solcher unvermittelt, so könnte die Konvertibilität von Anundfürsichsein und Gesetzsein vielleicht noch logisches, auf keinen Fall aber mehr ontologisches Grundgesetz sein. L. hebt so zu Recht die – auch durch spätere Entwürfe nicht grundsätzlich angetastete – Bedeutung der Phänomenologie hervor, durch die die logische Sphäre zugleich subjektiv und objektiv vermittelt, d. h. ‚gesetzt‘ ist. Die Sphäre der Logik, in der jede Sache in ihr Anundfürsichsein gesetzt ist, weil sie – die Logik – selbst Anundfürsichsein ist, erweist sich so gerade in ihrem Anfang, im Sein, als gesetzt: „Die Sache und das Sein sind jetzt nur noch als Gedachtes, also im Denken als dem allgemeinen Selbst *aufgehoben*, somit etwas Gesetztes“ (6).

Transponiert auf die Freiheitsidee bedeutet dies: Das Bestimmende, der Grund „als das *ursprüngliche* Anundfürsichsein von allem und jedem“ (18), ist zugleich Bestimmtes (Gesetztes) und umgekehrt; abstrakter formuliert: Autonomie ist zugleich Heteronomie und nur als diese sie selbst, das Andere bleibt als Bestimmendes nicht außerhalb des Bestimmten, sondern vereinigt sich mit diesem zu der berühmten Identität der Identität und Nichtidentität.

Aber der Zusammenhang von ontologischem Grundgesetz und Freiheit läßt sich noch präziser bestimmen, und zwar im Phänomen der Wechselwirkung, in dessen Erläuterung L. seine ganze Interpretationskunst entfaltet: „In der *Wechselwirkung* als der herangereiften Kausalität hat jede Ursache in ihrer anderen ihre eigene *Ursprünglichkeit* als *Wirkung* und die *Wirkung* als *Ursprünglichkeit vor sich selbst* gebracht.“ (384) Ist Freiheit also ein Bestimmungsverhältnis und als Willensfreiheit durch die Kategorie der Kausalität beschreibbar, so erweist sich hier, daß Bestimmtes und Bestimmendes, Wirkung und Ursache jeweils in ihrem Anderen zu sich

selbst kommen, daß das Gesetzte als solches nichts anderes ist als Anundfürsichsein. Die Tradition dachte Hegel zufolge also nicht konsequent genug, wenn sie aufgrund des Gegensatzes von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung darauf bestand, daß Freiheit entweder nicht absolut oder nichts Dynamisches, auf keinen Fall aber so etwas wie *causa sui* sein könne.

Der Aufweis der engen Beziehung, ja Identität von ontologischem Grundgesetz und Freiheit gehört, wie bereits erwähnt, zu den Glanzpartien des Buches. Hier enthüllt sich auch die metaphysische und ontologische Dimension der Logik Hegels. Vermutlich ist es diese Dimension, die den Vf. zu seinen mit großem Engagement geführten Attacken gegen die katholische Variante der Transzendentalphilosophie veranlaßt. Hegel geht es darum, „in einer Zeit der Subjektivität die *spekulative Ontologie des Aristoteles* erneut zur Geltung zu bringen, um so beides, Metaphysik und Transzendentalphilosophie, mitsammen zu versöhnen“ (9). Beschränkt sich die Rezeption der Transzendentalphilosophie im wesentlichen auf Kant und Fichte, so geht dem Vf. zufolge die metaphysische Dimension verloren – übrig bleibt dann im Grunde nur der subjektive Idealismus. Zu fragen ist hier allerdings, ob die von Hegel ohne Zweifel angestrebte Vereinigung von Metaphysik und Transzendentalphilosophie wirklich noch etwas mit der ‚spekulativen Ontologie des Aristoteles‘ zu tun hat, oder ob nicht die dekorative Placierung der aristotelischen *ταυτότης* von *νοῦς* und *νοητόν* am Schluß der Enzyklopädie etwa ein Beispiel jener horizontorientierten Hermeneutik darstellt, die der Vf. so entschieden ablehnt.

Was nun die ontologisch-metaphysische Relevanz des logischen Grundgesetzes und damit der Freiheit angeht, die sich im und als Begriff ereignet, so ist sich der Vf. des Umstandes bewußt, daß hier ein essentieller Strukturwandel zugrunde liegt, der auch mit dem Begriff der Wechselwirkung nicht zureichend interpretiert ist. Gemeint ist der Wechsel in der Konzeption des Verhältnisses von Substanz und Accidens, welches zwar nicht mehr bei Hegel, wohl aber in der von ihm rezipierten Tradition das maßgebende ontologische Begriffspaar enthält. Läßt sich die Substanz irgendwie vom Accidens unterscheiden, so läßt sich auch die Freiheit als letztlich nicht begreifbares Ineinander von Selbst- und Fremdbestimmung, als etwas der Substanz Zukommendes, nicht aber sie selbst *als* sie selbst Bestimmendes deuten. Freiheit ist dann eben nichts Absolutes – es sei denn, man hätte die ohnehin nicht begreifbare Freiheit Gottes im Auge. Begreift man die Substanz hingegen als „scheinende Totalität“, d. h. „Accidentalität“ (Logik I, ed. Glockner, Bd. 4, 698), so ist damit das Fundament gelegt für die Dialektik der Wechselwirkung, welche die letzte logische Antizipation der Subjektivität oder Freiheit darstellt. Der Vf. ist sich, wie gesagt, dieser fundamentalen Bedeutung durchaus bewußt (vgl. Kap. 2, § 5: „Die Macht der Substanz“, 321–339), jedoch hätte gerade hier eine eindringlichere Konfrontation mit der sonst immer wieder beschworenen aristotelisch-thomistischen Tradition noch größere Klarheit geschaffen.

Die eigentliche Region der Freiheit ist nach Hegel erst mit der letzten logischen Stufe, der des Begriffs, erreicht. Erst hier ereignet sich die *begriffliche* Aufhebung der Direktion Subjekt–Objekt, damit zugleich die Identität von Tun und Erkennen, welche ihrerseits nun auch die Einbeziehung der sittlichen Sphäre ermöglicht. Wahrheit und Gutheit, Tun und Erkennen sind in ihrer Identität gesetzt, da „das *formelle* Selbstbewußtsein, das in seiner leeren Allgemeinheit (tabula rasa) nur sich selber wußte, . . . sich nunmehr im einholenden Erkennen und bestimmenden Tun mit dem Weltgehalt des Objektiven angefüllt“ (491) hat. Ohne daß der Vf. eigens darauf hinweist, wird hier sichtbar, daß die Theorie/Praxis-Diskussion, die ja auch auf Hegel zurückgreift (vgl. M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel*, Beiheft 6 d. Philosophischen Rundschau, Tübingen 1970), von eben dieser logischen Stufe auszugehen hätte. Daß sie das in der Regel nicht tut, ist auf die beklagenswerte, wenngleich verständliche bisherige prinzipielle Vernachlässigung der Logik zurückzuführen.

In der erwähnten logischen Stufe ist nun „auch *unser* Denken, zu dem sich der Begriff verendlicht und herabgesetzt hatte, . . . in die Freiheit des Un-Endlichen befreit“ (492), damit zugleich natürlich auch unsere Freiheit. Zu fragen bleibt hier allerdings nach wie vor, ob das Resultat dieser Befreiung wirklich noch *unsere* Freiheit ist, oder ob in der universalen Dialektik des Aufhebens nicht doch das negative Moment überwiegt und das Besondere zur Wertlosigkeit degradiert (vgl. 195).

Der Vf. neigt eindeutig dem zweiten Glied dieser Alternative zu, und es dürfte angesichts

der umsichtigen, von überlegener Sachkenntnis getragenen Interpretation der einschlägigen logischen Passagen schwerfallen, ihn zu widerlegen – es sei denn, man hielte das bloße Zitieren von Stellen, die das Gegenteil zu besagen scheinen, für Widerlegung. Daß der dialektische Charakter der Methode das isolierte Zitieren von Textstellen fast zur Wertlosigkeit verurteilt, dürfte inzwischen jedoch bei den Hegelinterpreten zum Allgemeinplatz geworden sein.

Manches wäre noch zu diesem Buch zu sagen, Positives und Kritisches. So etwa ließe sich die Frage stellen, ob von Kierkegaard her, den der Vf. mehrfach zustimmend im Sinne der von ihm selbst vertretenen Tradition erwähnt (vgl. z. B. 401: „Im schärfsten Gegenzug zu jedweder Art dialektisch-auflösender Vermittlung des Einzelnen an das Allgemeine hat Kierkegaard die *Kategorie der Einzelheit* betont“), nicht doch ein freundlicheres Gespräch mit der Existenzialphilosophie möglich wäre. Positiv wäre ferner, die vorzügliche differenzierende Reflexion der verschiedenen logischen Stufen ausführlicher zu würdigen. Es muß jedoch zum Schluß die Feststellung genügen, daß es sich bei vorliegendem Buch um eine sachkundige, den Rahmen einer bloßen Paraphrase entschieden sprengende Darstellung der Logik Hegels handelt, die gerade diejenigen interessieren müßte, die heute eine Einziehung dieser Logik in die Methodendiskussion fordern.

Aus der Einleitung geht hervor, daß der Vf. beabsichtigt, in einem zweiten Band die „nur“ begrifflich-spekulative Sphäre zu verlassen, um sich der Freiheit des Geistes zuzuwenden (2) – es wäre zu wünschen, daß dieses Vorhaben bald realisiert würde.

Hans-Joachim Werner (Karlsruhe)

Klaus Hemmerle, *Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1972, 132 S.

Je mehr sich der Verfasser, Religionsphilosoph in Freiburg, der Mitte seiner Sache nähert, desto deutlicher wird der theologische Hintergrund und Gegenstand seiner in philosophisch-phänomenologischer Art gehaltenen Überlegungen. Das Buch, das hier vorgestellt wird, ist also kein Werk „reiner“ Philosophie, und noch weniger philosophischer Fachdiskussion im engeren Sinne. Doch legen seine philosophische Sprache und sein geringer Konzentrationsgrad an theologischer Terminologie, vor allem aber seine gedankliche Dichte es nahe, es auch in einer philosophischen Zeitschrift anzuzeigen, – ganz abgesehen davon, daß die Trennungsmauer zwischen Philosophie und Theologie ohnehin immer sehr durchlässig war und hoffentlich auch bleiben wird.

1. Der Versuch, das spezifisch Menschliche, die „Unterscheidung des Menschlichen“ zu bestimmen (17–37), setzt mit einer dreifachen Beschreibung der inneren Spannung des Menschenwessens ein: sowohl der Ausgang vom Lebewesen („animal rationale“) wie vom reinen Geist („Geist in Welt“) ist nötig; und bleibt doch unzureichend, um das Wesen des Menschen zu fassen; der Mensch strebt zwar nach seiner idealen Identität und weiß doch, daß diese ihm entzogen ist; er schwankt zwischen einem schrankenlosen Vertrauen auf seine Schöpferkraft und dem resignierten Rückzug in reine Innerlichkeit. In dieser unaufhebbaren Verschlingung von Endlichem und Unendlichem besteht das Leben des Menschen. Immerfort transzendiert er das Unmittelbare: im sorgenden Ausgriff auf die Zukunft; im Streben nach tieferer und universalerer Kommunikation mit seinesgleichen; in der Suche nach (oder der Flucht vor) einem Anspruch, der seinem ganzen Leben Richtung und Erfüllung geben kann. Das Gelingen solchen Strebens aber liegt nicht allein bei ihm, und zwar umso weniger, als es um je Höheres geht: Kommunikation kann nicht erzwungen werden, und erfüllender Sinnanspruch kann sich nur von sich her erschließen, ist etwas Unbedingtes.

2. Drei Grundweisen, sich zum Unbedingten zu verhalten, lassen sich unterscheiden: das künstlerische (und politische) Gestalten eines Stoffes im Licht einer auf Verwirklichung drängenden Idee; das dem Denken eigentümliche Vermitteln und Übersteigen alles gestalthaft Bestimmten auf ein Letztes, Gestaltloses, hin; die religiöse Erfahrung des aller Erfahrung Entzogenen, das sich als solches in einer bestimmten Gestalt „sehen“ läßt und den Vokativ der Anbetung: „Gott!“ hervorruft („Unterscheidung Gottes“: 38–53). Somit scheint aber der Religion

ein innerer Widerspruch zugrundezuliegen: einerseits das Namenlose, alles Endliche Übersteigende, andererseits die kontingente, unbeliebige Gestalt seines Daseins. Dieser Widerspruch löst sich zum bloßen Paradox, wenn man bedenkt, daß das Unbedingte ursprüngliche Freiheit ist und so gerade als sich ins Andere seiner selbst Gebende bei sich bleibt. Gott als Gott wird also nur dann erkannt, wenn er als sich gebende Freiheit erkannt wird, und dies Erkennen ist nur wiederum einer sich gebenden, antwortenden Freiheit möglich, nicht bloßem distanzierter Feststellen und auch nicht dem spielerischen ästhetischen Sich-Einschwingen. Anonym freilich, d. h. nicht *als* Gott, ist Gott auch schon in der Selbsterfahrung des Denkens anwesend, sofern diesem das sich absolut vom Nichts unterscheidende, das Denken durch seinen unbedingten Anspruch konstituierende Sein gewährt ist. In „notwendig verfremdender“ Form versuchen die sog. Gottesbeweise diese Grunderfahrung auszusprechen; dieser verfremdenden Form wegen bleiben sie auch dann echte Hinweise, wenn man zugibt, daß die thomanische Kritik am ontologischen Argument und die kantische Rückführung der Kontingenzbeweise auf jenes logisch stringent sind.

3. Die „Unterscheidung des Religiösen“ (54–74) hat den Zweck, den religiösen Akt als einen auf andere Akte irreduziblen Akt menschlichen Transzendierens zu erweisen und so die negative Vorbedingung zu schaffen, auf glaubenszeugendes Glaubenszeugnis offen zu sein. Dabei erweist sich die besondere Natur dieses Aktes schon beim Versuch, ihn rein von sich her zu beschreiben: rein theoretischer Neugierde entzieht sich seine Wahrheit, und bloß spielerischem Einfühlen steht sein Ernst entgegen. Ihrem Gegenstand durchaus angemessen, führt so die Phänomenologie des Religiösen in eine Entscheidungssituation, die eine Phänomenologie des theoretischen oder des künstlerischen Aktes so nicht kennt. Nimmt man den ethischen als den dritten „transzendentalen Grundakt“ des Menschen mit in die Betrachtung hinein, so erweisen sich alle derartigen Grundakte zwar als extensiv und intensiv unendlich – insofern sie sich auf „alles Mögliche“ beziehen und auf eine unbedingte Idee vorblicken –, aber doch in einer Weise begrenzt, daß selbst ihre gegenseitige Durchlässigkeit („Konvertibilität“) diese Grenze nicht aufheben kann: Der Theoretiker erkennt, daß das feststellbare Allgemeine nicht die Wahrheit ist; der Ästhet sieht sich plötzlich durch die Begegnung mit einer „unbedingten“ Schönheit aus der Unverbindlichkeit des Spiels herausgerissen; dem Moralisten kann aufgehen, daß es ihm nicht um das Gute selbst, sondern nur um seine eigene Gutheit ging. In diesen Erfahrungen meldet sich, zunächst negativ, „die den religiösen Bezug auslösende und vollendende Gewähr“ (70). Insofern diese „die unbedingte Gewähr *als solche*“ ist (70), ist sie namenloser als „Wahrheit“, „Schönheit“ und „Gutheit“ und kann so das „Geheimnis“ genannt werden. Gerade als das am meisten Entzogene aber kann sie auch am konkretesten „da“ sein und wird dann als das „*heilige* Geheimnis“ erfahren. – Ähnlich wie der religiöse Akt steht auch das Denken des Seins als Seins an dem Punkt, wo die genannten drei transzendentalen Grundakte umschlagen. Doch muß das Seinsdenken fragend stehenbleiben, während das vom heiligen Geheimnis angerührte Dasein in eine neue Dimension, in eine neue Bewegung gebracht wird: paradoxerweise noch „über das Sein hinaus“, nämlich in *dessen eigene*, „sakramentale“ Endlichkeit. Erst durch diese Berührung gibt es den religiösen Akt. Darin liegt seine Armut: er muß mit seinem Reichtum erst begabt werden.

4. Die „Unterscheidung des Christlichen“ (75–89) im Hinblick auf das Religiöse im Allgemeinen geht von der Beobachtung aus, daß Religion immer auf besonderen, Einzelnen zuteilwerdenden Epiphanien Gottes beruht, die über die Vermittlung des Zeugnisses auch zur Grundlage des Glaubens derjenigen werden können, die selbst keine besonderen Erfahrungen des Göttlichen gemacht haben. Das spezifisch Christliche wird dann sichtbar, wenn die besondere Zeugenschaft Jesu Christi ins Licht tritt. Diese Besonderheit liegt darin, daß Jesus nicht eine Gotteserfahrung hatte, die im Prinzip auch sonst jeder andere Mensch hätte machen und folglich auf dem Weg der Lehre hätte weiter vermitteln können, – sondern daß Jesus an seiner einzigartigen, von nichts ableitbaren Gottesgemeinschaft real Anteil gibt, und zwar so, daß er mit den Menschen auch dort in die Kommunion der Stellvertretung tritt, wo solche Solidarität sonst aufhört (in der Unvertretbarkeit des Todes und der Schuld). In Jesu Hingabe an den Vater und an die Jünger liegt – „ungemischt und ungetrennt“ sagte das Konzil v. Chalkedon – die Selbstgabe des absoluten Ursprungs an den Menschen: an Jesus zuerst und dann auch an alle, die an ihn glauben. Zum Christlichen gehört also nicht nur das „Vertikale“ der Beziehung zu Gott

(d. h. die Religion), sondern ebenso, und zwar als bleibendes Konstituens, die „Horizontale“ des durch die Kirche vermittelten mitmenschlichen Verhältnisses zu Jesus Christus. – In diesem Abschnitt liegt der Höhepunkt des Buches. Die beiden folgenden Abschnitte nehmen sich im Vergleich dazu eher wie Nachträge aus.

5. und 6. Unter dem Titel „Das Christliche im ‚nachchristlichen‘ Zeitalter“ (90–111) analysiert der Verf. den Pluralismus, der die Situation des Christentums heute kennzeichnet: Pluralismus der Gegenwart, in dem der christliche Glaube nur als einer der möglichen Beiträge zur Konstruktion einer funktionierenden Welt erscheint, und Pluralismus der Christentümer selbst, je nach den verschiedenen historischen und regionalen Verschiedenheiten, in die es hineinspricht. Diese Verschiedenheit der Christentümer ist im Prinzip legitim: Gottes Zusage soll ja bei den verschiedenen Menschen ankommen. Doch muß der Fixpunkt immer die eine, geschichtlich bestimmte Verendlichung Gottes bleiben. Von der geforderten Entscheidung gegenüber dem absoluten Anspruch her, der sich darin verwirklicht hat, bleibt auch der Widerspruch des Christlichen gegen den marxistischen Glauben an die Herstellbarkeit des Heils wie gegen den positivistischen Verzicht auf umfassendes Heil aktuell. – „Unterscheidung des Politischen“ (112–127), eine offenbar erfahrungsgesättigte Überlegung, setzt mit der Beschreibung von drei Grundproblemen des Politikers ein: Konflikt zwischen dem Streben nach Wertverwirklichung und Wertverwirklichung (und d. h. auch: Macht); Problem, ideale Maßstäbe und komplexe Wirklichkeit miteinander – und sei es nur analysierend – zu vermitteln; Flucht der Moderne aus der verantwortlichen politischen Entscheidung in das blinde Vertrauen auf die Wissenschaftler, in die unkritische Hinnahme faktischer Mehrheitsverhältnisse oder in eine als Universalrezept geglaubte Ideologie. Der wahre Politiker ist demgegenüber jemand, der eine Idee hat, wie Gesellschaft sein soll, und auch die Kraft, die Gesellschaft nach dieser Idee zu gestalten, und zwar so, daß diese Idee das freie Ziel aller ist oder wird. Dabei wird diese Idee wieder eine Vorstellung von Freiheit sein: nämlich einer Gestalt des Zusammenlebens von Freiheiten, nicht nur eines Nebeneinanderbestehens von Unabhängigkeiten. Mit diesem Gedanken tritt das Politische in die Nachbarschaft des Christlichen, ohne sich doch – was für beide Seiten fatal wäre – damit zu vermischen. –

Kl. Hemmerle ist aus der Schule von Bernhard Welte hervorgegangen, dem das vorliegende Buch auch gewidmet („zu-gedacht“) ist. Vom Stil dieser Schule wird man nicht nur den Denkdiktus (der vieles von Heidegger aufnimmt), sondern auch die Sprache geprägt finden, die wegen mancher originellen Formulierung sowie einer eher dem Mündlichen entsprechenden Syntax ein sorgfältiges Lesen verlangt. Diese geringe Mühe wird jedoch reichlich belohnt durch die dichte Fülle und innere Konsequenz des Gedankens, seine phänomenologische „Anschaulichkeit“ und nicht zuletzt durch das ausgewogene Urteil, das alle Thesen des Verf.s trägt. Gewiß ist das Buch offen für weitere Präzisionen und begriffliche Absicherung; aber gerade diese Offenheit wird dazu helfen, daß der Leser selber denkend und lebend in die „Sache des Christentums heute“ hineinkommt. Schließlich: Die Art, wie die überall ungenannt im Hintergrund präsenten klassischen Probleme ihre Lösung dadurch gefunden haben, daß der Verf. die richtige Frageebene getroffen hat, die viele dieser klassischen Probleme gegenstandslos werden ließ, verdient Bewunderung.

Gerd Haeffner (Tübingen)

Elmar Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 254 S.

In der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und der Frage nach dem Charakter von Wissenschaft, wie sie sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts entfaltete, stellt die Erarbeitung der „Philosophie der Offenbarung“ von seiten der katholischen Theologie den bedeutendsten und bislang kaum hinreichend erforschten Beitrag dar. Diese „Philosophie der Offenbarung“ welche in der Tübinger Schule ebenso wie bei Anton Günther und seinem Freundeskreis entwickelt wird, hat die Aufgabe, die überlieferte Theologie in einer dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis angemessenen Weise zu erarbeiten und zugleich in ihrer Triftigkeit aus dem

Wesen der Vernunft zu begründen. Zu den formalen Besonderheiten gehört es, daß diese Philosophie der Offenbarung in einer Art „Realspekulation“ zugleich eine universalgeschichtliche Deutung der großen Etappen der Religionsgeschichte vorlegt, und zwar von einer gesamthaften Interpretation der Zuordnung des Alten und Neuen Testaments her. Diese Offenbarung Gottes wird als „Geschichte in der Geschichte“ verstanden, d. h. als jene Ereignisfolge, von der her Geschichte im ganzen Sinn und Richtung empfängt. Voraussetzung dieser Konzeption ist eine Analyse menschlichen Denkens, das in seiner vermittelten Unbedingtheit an sich selbst Verweis auf die aus unvermittelter, göttlicher Freiheit entspringende Offenbarung ist.

Zentraler theologischer Terminus wird so Geschichte als der Ort der Begegnung göttlicher, in Selbstmitteilung sich erschließender Freiheit und zu sich selbst werdender menschlicher Freiheit. Es gelingt der Theologie hier, einen eigenen Entwurf einer geschichtlichen Anthropologie zu entwickeln, der im Unterschied zur autonomen Vernunft idealistischen Denkens von einer Phänomenologie der geschaffenen und „erzogenen“ Vernunft bestimmt ist.

Der Verf. geht den spekulativen und historischen Linien dieser Gedankenführung bei den beiden wohl bedeutendsten Repräsentanten dieser Theologie in der katholischen Tübinger Schule nach: Johann Sebastian von Drey und Franz Anton Staudenmaier.

In einem ersten Hauptteil behandelt der Verf. unter der Überschrift „Die Offenbarung als Grund und innere Ursache der Geschichte“ zwei Sachprobleme: Ausgehend von Kant wird der Wissenschaftsbegriff und anhand der Hegelschen Logik das Wesen des absoluten Begriffes erörtert. Auf diesem Hintergrund wird die Antwort Dreys und Staudenmaiers entfaltet: Offenbarung ist Ursprungsphänomen von Vernunft, da Vernunft als geschichtliches Urverhältnis zu Gott ist. Die Vermittlung geschieht in einer dialektischen Entwicklung, in der das werdende Selbstsein des Menschen durch die partikularen Offenbarungsereignisse in universalgeschichtliche Weite wächst.

Nach dem Aufweis der Grundstrukturen von Offenbarung werden im zweiten Hauptteil die Wesenszüge der vorchristlichen Religionsgeschichte, insbesondere des Alten Testaments bedacht. Das Alte Testament erscheint dabei als Pendant der religionsgeschichtlich zersplitterten Welt. Es ist in seiner Begrenzung Funktion des Allgemeinen, „Typus und Symbol“ (162) verheißener Einheit. In einem höchst interessanten Durchblick werden die theologischen Deutungen der alttestamentlichen Geschichtsetappen, der korrespondierenden Institutionen – des Gesetzes, des Königtums, des Tempelkultes – und der prophetischen Botschaften vorgeführt, wie Drey und Staudenmaier sie aufgrund der exegetischen Kenntnisse zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts konzipierten.

Ein dritter Hauptteil untersucht abschließend das Verhältnis der christlichen und der alttestamentlichen Offenbarung zueinander. Dabei erscheint der christliche Glaube ebenso als die „zu sich gekommene“ heidnische Religiosität wie die Erfüllung alttestamentlichen Verheißungsüberschusses.

Der Verf. stellt in den einzelnen Abschnitten die Auffassungen Dreys und Staudenmaiers jeweils gegenüber. Dabei zeigt sich, daß Drey die grundlegenden Entwürfe vorlegt, Staudenmaier darauf aufbauend die Durchführung im einzelnen differenziert und nuanciert. Kritisch wäre anzumerken, daß die Korrekturen, die Staudenmaier am Dreyschen Begriff der „Notwendigkeit“ und der Wissenschaft als „Konstruktion“ anbringt, nicht eigens erörtert werden. Der Staudenmaiersche Freiheitsbegriff, die Kennzeichnung der Offenbarung als eines Systems der freien Taten Gottes erwächst aus der vertieften Auseinandersetzung mit dem idealistischen Systemdenken und trägt in den bündigen und triftigen Zusammenhang von Wissenschaft selbst jene Akzentuierung von Geschichtlichkeit, die bei Drey noch nicht zu finden ist. Dabei bedeuten die leitenden Begriffe von Freiheit und Positivität keineswegs Beliebigkeit oder Zufälligkeit. Die Dreysche „Notwendigkeit“ wird hier vielmehr als unbeliebiger, in sich selbst voll und ganz gründender, dabei aber gerade nicht zwingender, sondern Zustimmung heischender Sinnzusammenhang gesehen, der aller zwingenden Nach- und Aufweisbarkeit fundierend zugrunde liegt. Solche Zustimmung ist die höchste „Not“-wendigkeit des Denkens, das sich darin nochmals als vermittelte Ursprünglichkeit erweist. Hier hat Staudenmaier selbst zwischen der ersten und zweiten Auflage seiner Enzyklopädie (1834–1840) eine Wandlung durchgemacht.

Mit diesem Sachverhalt hängt eine andere Problematik eng zusammen. Gegenüber der öfter wiederholten Ansicht, Drey habe im Grunde doch einem Semirationalismus gehuldigt (so Geisel-

mann, ähnlich Rief, Laupheimer, Lohmann), verteidigt der Verf. die Rechtmäßigkeit der Drey-schen Gnadenlehre.

So sehr der Rezensent mit dem Verf. in diesem Punkte übereinstimmt, so wenig kann er sich doch mit einzelnen Zügen der Begründung identifizieren. Weder für Drey noch für Staudenmaier wäre im Rahmen ihres theologischen Entwurfes der Gedanke vollziehbar: „Der Status der reinen Natur könnte theoretisch ‚ewige Zeiten‘ dauern, und am Ende stünde der Mensch immer noch im Anfang – offen für den Beginn der ‚eigentlichen‘ Geschichte“ (75). Weder Drey noch Staudenmaier bedürfen nach Ansicht des Rez. der Hilfsbegriffe „natura pura“ und „finis naturalis“. Sie haben aufgrund ihrer geschichtlichen, freiheitlich-personalen Grundkategorien die Frage der dem Menschen immer unverfügbaren und uneinfordbaren, gleichwohl für die Geschichte konstitutiven, gnädigen Zuwendung Gottes auf andere, nicht weniger angemessene Weise gefaßt und damit von vornherein Probleme und Aporien umgangen, die mit einer Lehre von der natura pura unausweichlich verbunden sind.

Diese beiden kritischen Anmerkungen sollen Arbeit und Verdienst des Verf. nicht schmälern. Die Dissertation ist im ganzen von einer solchen Kraft der Zusammenschau getragen, wie sie bei Dissertationen selten zu finden ist. Die straffe und genaue Sprache, die Schärfe der Argumentation, die Sorgfalt der Textinterpretation entsprechen dem Niveau der ganzen Schrift. Das Ergebnis ist der Blick auf ein theologisches Geschichtsverständnis und eine theologische Anthropologie, die sich kontrapunktisch zum idealistischen Systemdenken verhält. Die Bedeutung und Fruchtbarkeit dieser Theologie für die heutige Diskussion zwischen Philosophie und Theologie dürfte durch die Nennung der Arbeiten von Michael Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970), und Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt a. M. 1973), hinreichend signalisiert sein.

Peter Hünermann (Münster)

Paul Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I. Aus dem Französischen übersetzt von Johannes Rütsche, Kösel Verlag, München 1973, 231 S.*

Reflexive Ich-Philosophie als Matrix der Antiphilosophien

Die Aufsätze Ricoeurs, jetzt wahlweise in exzellenter deutscher Übersetzung vorgelegt*, umfassen ein Teilstück französischer Philosophie in der Zeit zwischen 1960 und 1968. Drei Momente zeichnen jene Phase aus: 1. Die Heideggerrezeption, von Ricoeur, Mikel Dufrenne, Michel Henry, Jacques Derrida u. a. vorangetrieben; 2. der Scheitelpunkt der Auseinandersetzungen mit dem Strukturalismus (und dem Gaullismus); 3. der Durchbruch der Freudianer an der Analytikerschule von Jacques Lacan in Paris.

Die vorliegenden acht Aufsätze und Vorträge stecken den Umkreis ab, innerhalb dessen Ricoeur selbst philosophiert. Sein erklärtes Ziel des Philosophierens ist es, Aufnahmestrukturen für die nichtphilosophischen Leistungen der *Episteme* (Ethnologie, strukturelle Analyse, Linguistik und Psychoanalyse) bereitzustellen. Die geschlossenen Universa des analytischen Wissens harren alle, nach Ricoeur, einer verstehenden, vom Ich erfahrbaren Deutung. Der Philosoph Ricoeur ist Hermeneut. Das bewegliche Zentrum der Philosophie ist der Philosoph selbst, der energisch und mutvoll der Philosophie als System entsagt und ebenso kräftig an der Rekonstruktion des verstehenden Menschen beteiligt ist.

Seine philosophische Herkunft stellt Ricoeur im ersten Beitrag über „Existenz und Hermeneutik“ dar. Unverkennbar ist die Prägung, die er von der Husserlschen Phänomenologie erfahren

* Der Vergleich der vorliegenden Sammlung mit dem Originalband macht nicht ersichtlich, nach welchen Kriterien die Aufsätze *ausgewählt* wurden. „Strukturalismus“ ist vermutlich ein verlegerisches Motiv, das freilich die Wahl der beiden letzten Beiträge über religionsphilosophische Themen nicht einsichtig macht. Man vermißt den Hinweis auf die Quellen, wo die Aufsätze zum erstenmal erschienen sind. Eine kurze Beschreibung der Römer-Kolloquien, an denen Ricoeur maßgeblich beteiligt ist, wäre hilfreich.

hat. Ebenso deutlich ist der Einfluß der Existenzphilosophie von Jaspers und Heidegger. Als utopische Komponente, im Zentrum des Denkens Ricoeurs, wirkt die von ihm selbst gewählte und gelebte Glaubensproblematik und die religiöse Thematik.

Ricoeurs Philosophie kreist um das Selbst, das es zu erhellen gilt. Das Ich-bin kann nie genug gestärkt werden; es muß aus dem Absolutheitsanspruch des *Cogito* befreit und vor dem Zugriff der Bewußtseinsphilosophie geschützt werden. Das Ich (im Sinne des Selbst) wird zugleich in die Schranken gewiesen, die ihm das Heilige, der Wunsch und der Geist setzen.

Die Philosophie Ricoeurs kreist nicht um ihr eigenes Zentrum, sondern geht den jeweiligen Strömungen zeitgenössischer Episteme und gegenwärtiger Praxis im individuellen wie im kollektiven Bereich nach und begleitet sie kritisch. Die Aufsätze haben einen oft schwer zu ergreifenden Tiefgang und strahlen gleichzeitig einen kurzlebigen aber dennoch nachhaltigen Charme aus. Die Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss hat uns jenen inzwischen vielzitierten Satz beschert: „die strukturelle Philosophie ist, wie mir scheint, dazu verurteilt, zwischen verschiedenen Entwürfen der Philosophie hin und her zu gleiten. Bisweilen nähert sie sich der Art Kantischer Philosophie ohne transzendentales Subjekt (un kantisme sans sujet transcendantal), ja einem absoluten Formalismus, der die Korrelation von Natur und Kultur selbst begründen möchte“. Lévi-Strauss hat darauf in „Das Rohe und das Gekochte“ (Mythologica I, 25) ausdrücklich Bezug genommen.

Die Sinnfrage ist dem Hermeneuten und seiner Denkart immanent. Der Strukturalist setzt der Sinnfrage insofern ein Ende, als es für ihn außerhalb des denkenden Ichs keinen Sinn gibt. Von diesem Antagonismus aus stellt sich Ricoeur die Frage nach dem Doppelsinn, den Wissen (Analytik) und Anschauung (Synthese, Manifestation) auf je verschiedenen Feldern produzieren. Die Philosophie siedelt sich, nach Ricoeur, im Spannungsfeld von ‚Sinn‘ und ‚Gegensinn‘ an. Ihre Aufgabe fällt mit der Aufgabe einer Krieriologie des Symbols zusammen, die darin besteht, die hermeneutische, lexikale und strukturelle Semantik sinnvoll zu vermitteln.

Die kritische Symbolik, die Ricoeur auf weiten Strecken seines Hauptwerks „Phänomenologie der Schuld II“ (Freiburg/München 1971) entwickelt hat, schließt das abgeschlossene Universum der Linguistik auf, führt direkt auf die Doppelspurigkeit der Sprache als Form und Ausdruck, als elementare Artikulation, mit der man etwas sagen will (*le vouloir dire*) und macht die reflexive Philosophie möglich und unumgänglich. Die Problematik des Ausdrucks kann deshalb nicht analytisch aufgelöst werden, weil sich an ihm die Frage des Seins entzündet: „Die Heraufkunft des Sagens in unserem Sprechen birgt das Geheimnis der Sprache selbst; das Sagen (*le dire*) ist das, was sich die Offenheit oder besser: die Öffnung der Sprache (*langage*) nenne“. Die Nähe zur Rezeption Heideggers durch M. Dufrenne ist deutlich.

Der Strukturalismus hat die Logozentrik und mit ihr die Subjektbezüge aufgelöst. Die zentrierte, am Maß (*meson*) ablesbare Struktur ist, seit den Anfängen der Metaphysik, die Bedingung der Möglichkeit von Episteme, von kohärentem Reden und von Systematik. Struktur im herkömmlichen Sinn stellt den Term des Diskurses bereit und führt ihn zu Ende. Seit man, vor allem in der französischen Philosophie, die Strukturalität denkt, „muß man sich eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt“ (J. Derrida, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1972, 424). Ricoeur versucht, vornehmlich in den beiden Aufsätzen „Heidegger und die Frage nach dem Subjekt“ und „Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie“ jene philosophisch-existentielle Situation zu denken, die sich aus dem Verlust des ontologischen Primats des *Cogito* und des „Logozentrismus“ ergeben hat. Wie Ricoeur haben andere französische Philosophen, vor allem Michel Foucault, die geschichtliche Konstellation des Menschen aus dieser Sicht zu erörtern unternommen. Das kulturell-historische Faktum ist, nach Foucault, zugleich Struktur, die „den Menschen“ in seinem „Wissen“ erscheinen und in diesem auch untergehen läßt. Die strukturelle Geschichtsepistemologie von Foucault endigt in der Einsicht und im Satz: *l'homme est mort*. Ricoeur entzieht sich dieser Konsequenz durch den Rückbezug des *Ich-bin* auf das *Sein*. Die Ontologie des Daseins (die in anderem Kontext bei R. in die Heilsgeschichte mündet) ist Entwurf des Seins in Bezug auf den Menschen. Auf diesem Heideggerschen Hintergrund legt Ricoeur jene neuen

Aufnahmestrukturen bereit, die die Philosophie benötigt und auch produziert, um „die Lehre der Psychoanalyse und die der Semiologie“, aber auch des Strukturalismus „gemeinsam in ihr Denken einzubeziehen“.

Die Philosophie, die diese Leistung zu erbringen hat, kann bei der bloßen Doppeldeutigkeit der Sinnproduktion nicht stehen bleiben. Sie entfaltet sich bei Ricoeur als Hermeneutik des Ich-bin, ist Kritik am Idealismus und entsagt der apodiktischen Gewißheit des Descartenschen *Cogito*. So vernünftig sich die Logozentrik dem Philosophierenden auch anbieten mag, ist doch im Akt der Aufklärung der Beziehungen zwischen dem Sagen (*dire*) und dem „was soll das heißen“ (*vouloir dire*) stets auch die *Legitimation des Wunsches zu sein* impliziert.

Ricoeur plant diese Grundkraft menschlicher Existenz in das Gebäude der reflexiven Philosophie ein. Philosophie reflektiert, neben den Leistungen der Episteme, jenen Akt, in welchem sich der Mensch zum Sein hin entwirft. Es ist dann nur folgerichtig, sich erneut und gleichsam *jenseits* der Grenzen der bloßen Vernunft mit dem Satz zu befassen, was der Philosoph hoffen darf.

Ricoeurs Aufsätze haben Ähnlichkeit mit den *methodoi* des Aristoteles. Es wäre fatal, wenn Harmonisierungsversuche unternommen und wenn Ricoeurs „Aufnahmestrukturen“ als Strategien der Vereinnahmung mißverstanden würden. Ricoeurs Entwürfe entgehen nur dann der Verharmlosung, wenn sie gründlich nachgeprüft und hernach verschärft werden.

Gonsalv K. Mainberger (Zürich)

Hans-Georg Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge ‚Atemkristall‘*, Bibliothek Suhrkamp Bd. 352, Frankfurt/M. 1972, 134 S.

Über Interpretationen interpretierend zu berichten, ist ein Unternehmen, so hart am Abgrund der bloßen Impressionen oder so nah am Riff eines subjektivistisch verhärteten Meinens, daß man seine wissenschaftliche Präzision nur retten kann, indem man sich ausschließlich an das zugrunde gelegte Maß hält. Gadamers leitendes Denkmodell – vgl. ‚Wahrheit und Methode‘, Tübingen 1965, 437 – heißt: *Gespräch* zwischen Überlieferung und Interpret. Ein Gespräch ist wechselseitiges Hören, bei dem noch weitgehend leere Worte und schon möglicher Sinn wie Versatzstücke so lange gegeneinander verschoben werden, bis diese beiden in beiden Gesprächspartnern die gleichen ‚Obertöne‘ mitklingen lassen, d. h. dieselben unbewußten Vorstellungskürzel evozieren, so daß die Evidenz herauspringt, der mögliche Sinn fülle jetzt als wirkliche das Wort, sei in es eingegangen, damit es den Bereich des (*hic et nunc*) Sagbaren wieder etwas vergrößere. Gespräch ist gruppenspezifische Wortwerdung. Darum ist ein Gespräch zwischen der Überlieferung – die als unentzifferte zur aneignenden Entzifferung zwingt, mich also performativ anspricht, wodurch mein Informationswunsch erst entsteht – und mir als Interpretieren – der ich mich nun, die Tradition an meinen Kriterien messend, diese korrigierend, im Besserverstehen wieder anwendend usw., zu ihr in eine Entsprechung zu bringen versuche – ein eklatant ungleiches Verhältnis. Die Ungleichheit zeigt sich besonders darin, daß ein ununterbrochener Informationsfluß zwar zustande kommt, aber nur innerhalb des Angesprochenen; so kann weder von Gesprächs-„partnern“ die Rede sein noch von Wortfindung, da hierbei ein Sinn erst auftaucht, in seiner *Möglichkeit* verstanden wird, noch nicht in seiner *Wortwirklichkeit* (die sich an Gegenstand zu erweisen hat, und eine Tradition *widerspricht* eben nicht!): Gesprächsvorbereitung als Modell für den ganzen Gesprächsvorgang, das Gespräch aber als Modell für jedes Sagen (d. h. sinnergreifendes Sprechen): ein wahrhaft kühnes *pars pro toto*!

Mit diesem Maß möchte Gadamer den Gehalt einer Celanschen Gedichtfolge ermessen. Darum muß ihn das leitende Interesse zunächst in die Frage führen: Wer sind die Partner des lyrischen Sprechens? („Wer bin Ich und wer bist Du?“) Die für alle besprochenen Gedichte geltende Antwort lautet: „Die Anrede zielt, aber sie hat keinen Gegenstand – es sei denn den, der sich der Anrede stellt, indem er antwortet.“ (12) Es handelt sich also um ein ‚offenes‘ Gespräch, bei dem, obwohl weder Ich noch Du verifizierbare Größen sind, die Art der dichterischen Verschlüsselung sehr genau dafür sorgt, daß jeder Adressat des Gedichts auf dem Wege achtbarer Hermeneutik dorthin vordringt, wo einzelne, ungeheuer gefüllte Worte die gewohnte Vege-

tation von gegenständlichen Gesprächspartnern, Meinungen, stolzen Ergebnissen *ersetzen*. Celan führt in das Gespräch (über seine Bilder) und über diese Einsicht in die verstehbaren Momente der Bilder zum Hören der nicht mehr *denkbaren*, gleichwohl eindeutigen Wucht des *dichterischen* Sagens, also aus dem Gespräch wieder heraus. Diese Bewegung aus dem Gespräch wieder heraus macht Gadamer nicht mehr mit, weshalb sein Kommentar nicht in die *Gedichtfolge* ‚Atemkristall‘ einführt, sondern nur in das an ihr *rational* Einsehbare: eine wichtige Einschränkung des anspruchsvollen Titels.

Die rationale Aufschlüsselung der Gedichtfolge ist Gadamer, wie zu erwarten stand, vorbildlich gelungen. Kleinere Unebenheiten – das Wort „Sprachbewußtheit“ (15), das entweder ‚bewußte Beherrschung des Wortmaterials‘ oder ‚Verantwortung vor dem, was Sprache ist‘, bedeuten kann und bewußter hätte gebraucht werden sollen; die unkritische Hypostasierung des *Bildes* von der Sprache als alles überdeckender Last (25); das Fehlen der Worterfahrung des Nicolaus Cusanus an der wichtigen Beobachtung, „von dem eigentlichen Wort und seiner Wahrheit geschieden zu sein gerade dadurch, daß man Worte macht“ (32 f.); das Nichterkennen der Ironie in dem Gedicht „Die Zahlen“ und die daraus resultierende Schlußbetrachtung voll von frommem Optimismus (53); die etwas gekünstelte Ableitung des Celanwortes „Gebräch“ von ‚Brechung‘ statt von ‚brach‘ (55); die Vernachlässigung des Doppelsinnes des Gedichts „Weißgrau“, das neben der idyllischen Assoziationskette auch eine grausame zu Wort gerinnen läßt: den weißgrauen Einwurfshacht für Zyklon B in einer Gaskammer, den Rauch von Verbrennungsöfen, den Gesang der Eingesperrten vor ihrer Vergiftung, den „Strandhafer“ mit seinen „Sandmustern“ anstatt humaner Erinnerung; Beiherspielendes, Relativierendes, welches das Celansche Wort immer in der Schwebelage hält zwischen Hoffnung und Verzweiflung (59 f.); der verfließende (bei Gadamer) Begriff einer sehr genau formulierten ‚Wundenlese‘ bei Celan, in der etwas wie trotziger Lebenswille mitklingt (78); all das stört den Gesamteindruck nach der Lektüre nicht, daß hier ein rationaler Zugang zu Celan rein aus dem gesagten Wort heraus geboten wird.

Mehr freilich nicht. Die Polyphonie eines echten Kommentars, der ja auch eine tiefenpsychologische Dimension haben (vgl. das Einhorn in „Dein vom Wachen“, den biblisch-mythologischen Schlangenzug: „Im Schlangenzug“, den ‚herzförmigen Krater‘ in „Wortaufschüttung“ u. a.) und, besonders bei einem Dichter wie Celan, der so häufig mit rhythmischen Assoziationen (Selbst- und Fremdzitaten) arbeitet und gelegentlich auch Rhythmus und Wortsinn gegeneinander führt, eine Aufschlüsselung der Rhythmik bieten muß, ist bei Gadamer nicht zu finden. Diese notwendigste Vorarbeit zur Auffindung einer überschaubaren Anzahl von Deutungswegen und von da aus zur Suche nach einem Fluchtpunkt der Deutungen fehlt, und dennoch will Gadamer Kriterien genug haben, um in direktem Angang den einheitsstiftenden Sinn des jeweiligen Textes „so weit sichtbar zu machen, daß die sich an ihn anschließenden unüberschaubaren Konnotationen ihren Sinn-Halt finden.“ (111) Woher nur? Ist das hier in Anschlag gebrachte Vor-Urteil, auch Celansche Texte seien in genau einer Weise richtig zu übersetzen, wirklich so evident? Entspricht es Celan nicht viel eher, das dichterische Gebilde als den Kristallisationspunkt einer Sinn-Pluralität aufzufassen, den Text also als das einzige gemeinsame Band zwischen divergierenden Interpretationen anzusehen, die alle gleich legitim sind? Und könnte eine solche Sinn-Pluralität, dargestellt in einer wirklich hermeneutischen (zwischen den möglichen Sinnrichtungen hin- und herlaufenden, zu ernsthafter *Frage* bereiten) Erörterung, sich nicht am Ende als Produkt einer überlegenen Ironie erweisen, wodurch Gadamers Forderung einer Sinn-Singularität sich als fehlgehend erweisen würde?

Die Titelfrage schließlich nährt die Erwartung, Gadamer habe etwas über das lyrische Ich und das lyrische Du bei Celan mitzuteilen. Die einzige Auskunft, die Gadamer geben kann, ist der Hinweis auf „jenes namenlose Du, das nur der kennt und erkennt, für den es Du ist“ (100) – kein Wunder, da Ich und Du nichts weiter als die abstrakten, fast uninteressanten Begrenzungspunkte der Entfaltungskurve des Wortes sind. Wozu also eine derart inadäquate Frage, noch dazu als Titel des ganzen Versuchs?

Gadamers Prosaskizzen zu Celans ‚Atemkristall‘, die sich gelegentlich zu bedeutender schriftstellerischer Prägnanz erheben, aber das entscheidende Faktum eines schwebenden, sowohl so als auch anders aussagbaren Sinnes nur streifen (28–33), nie bedenken, wollen vom Modell ‚Gespräch‘ ausgehen. Gerade an der Stelle aber, an der sich die Eindeutigkeit des gefundenen

Wortes nur noch im Gegenüber zu vielen möglichen Deutungen hält und die Analogie des Deutungswegs zu einem Gespräch noch am ehesten glaubwürdig ist, verdirbt Gadamer die innere Konsequenz seines Entwurfs, indem er auf der Erkennbarkeit eines einzigen Sinnes, d. h. auf der *Begriffshaltigkeit* von *dichterischen* Werken insistiert. Dagegen müßte m. E. an der Verschiedenheit dieser beiden Sprachebenen festgehalten werden. Eines jedoch hat Gadamers schmale Materialsammlung unstreitig mit einem Kommentar gemein: den sehr nützlichen Effekt, im Leser den Appetit auf unverdünnten Celan anzuregen.

Heinrich Reinhardt (Freising/Eichstätt)

Josef Pieper, Über die Liebe, Kösel Verlag, München 1972, 207 S.

Während die meisten Philosophen heute nur noch im Rahmen eines hochspezialisierten „Wissenschaftsbetriebs“ für ihre Fachkollegen schreiben, finden J. Piepers Schriften nach wie vor einen breiten Leserkreis. Der hier anzuzeigende Traktat über die Liebe liegt schon in 3. Auflage vor, bevor er in den Fachzeitschriften rezensiert wird. Ein Grund für diese große Resonanz liegt offenkundig darin, daß Pieper nicht im Vorfeld kritischer, historischer oder methodologischer Vorfragen der Philosophie verbleibt, sondern beherzt die großen Fragen der Philosophie anpackt. Er ist ein Philosoph, der wirklich über seine Sache schreibt und schreiben kann, statt nur Fachmann in der Zurüstung des philosophischen Schreibzeugs zu sein. Aber wird damit nicht die Grenze dessen überschritten, was heute vor dem wissenschaftlichen Gewissen der Philosophie zu verantworten ist? Jedoch – diese Gegenfrage drängt sich auf – darf man im Namen kritischer Wissenschaftlichkeit den von sachfremden Interessen bestimmten Ideologien das Feld der eigentlich philosophischen Lebensfragen überlassen und sich in den jüngst viel beredeten Elfenbeinturm reiner Wissenschaftlichkeit zurückziehen? J. Pieper hat stets nach der aristotelischen Maxime philosophiert, eine noch so unvollkommene Erkenntnis der erhabenen Dinge sei erstrebenswerter als das sicherste Wissen von Belanglosem.

Dem Leser seines Buches über die Liebe, mit dem Pieper seine Darlegung der vier Kardinaltugenden und der drei christlichen Tugenden abschließt und, wie man sagen darf, krönt, stellt sich freilich kaum die von dem fesselnden Thema abgelöste grundsätzliche Frage nach der Kompetenz der Philosophie. Zu offenkundig nämlich hat und hält Pieper stets das Phänomen im Blick. Er mutet seinen Lesern nicht zu, etwa in einer „intentionalen Bewegung, in der sich von einem gegebenen Wert A eines Gegenstandes her die Erscheinung eines höheren Wertes realisiert“ – das ist eine Definition M. Schellers –, den „jedermann bekannten Tatbestand ‚Liebe‘ . . . wiederzuerkennen“ (196). Wie sehr die Annahme einer „Wertewelt“ im Sinn der Wertphilosophie, die angeblich im Geliebten aufleuchtet und Liebe als „affektive Wertantwort“ hervorruft, Erörterungen über die Liebe belasten und erschweren können, ist übrigens dem gleichzeitig erschienenen Buch Dietrich von Hildebrands „Das Wesen der Liebe“ zu entnehmen. Solche Voraussetzungen philosophischer Systematik wie die Annahme einer „idealen Existenz“ von Werten macht Pieper nicht, sondern hält sich an das offenkundige Phänomen (vgl. auch die in diesem Sinn geübte Kritik an Spinozas Liebesdefinition, S. 120). Was jedermann „eigentlich“ bekannt ist, braucht aber noch nicht ausdrücklich und bewußt erkannt zu sein. Das derart Bekannte in rationaler Argumentation, die sich auf die Zeugnisse weiser Autoren, seien es Philosophen, Dichter, Theologen oder Psychologen, stützt, zu klären und zu ausdrücklicher Erkenntnis zu erheben, ist Piepers hier befolgte und auch reflektierte Methode (vgl. 24, 48, 73 f., 75, 85 usw.). Auch solches Philosophieren wird man „Aufklären“ nennen können, „sokratische Aufklärung“, die nicht „emanzipatorisch“ gesellschaftliche Tabus brechen, sondern für den einzelnen das von ihm immer schon dunkel Gewußte an den Tag bringen will. Und im Blick auf die ja gerade hinsichtlich der „Liebesdinge“ formulierte These, nicht „Aufklärung“, sondern Einweihung tue not, ließe sich sagen, daß Pieper es versteht, eben jenen Gegensatz aufzuheben. Schon das kennzeichnet den Rang dieses Buches.

Während Pieper mit Platon Philosophie, d. h. die Liebe der Weisheit, als Bemühen nicht zuletzt um Weisheit der Liebe versteht, geht er aristotelisch dabei von dem aus, was die Sprache, in der das Phänomen Liebe schon ausgelegt und verstanden ist, an Auskünften über sie bereit-

hält und bringt so ihre Grundzüge aus der Sprache zur Sprache, wie etwa das passivische Angensein (*affectio* und das französische Grundwort für Liebe: *affection*), das auslesende Bevorzugen (*diligere*), die im Wort „*caritas*“ liegende Wertschätzung, der gemäß der Liebende sich die Verbindung mit dem „teueren“ Geliebten etwas kosten zu lassen bereit ist, usw. (15–37). Zugleich stellt dieser Überblick über das Wortfeld „Liebe“ die Frage nach dem Gemeinsamen in allen ihren Gestalten, das es rechtfertigt, diese mit einem Wort zu benennen. Pieper sieht das gemeinsame Wesen aller Arten von Liebe und deren Grundlage in dem Willensakt der Gutheißung: gut, daß es dich (das) gibt (38 ff.). Freude und Dankbarkeit, daß es das geliebte Wesen gibt, kennzeichnet vor allem die erotische Liebe, die Paradigma von Liebe überhaupt ist (140). An wen richtet sich aber dieser schon in der „allerersten Liebesregung enthaltene . . . Dank“ für das Dasein des Geliebten: an das Leben, die Natur oder an den Schöpfergott? Diese Frage zeigt, daß jede ihrerseits das Erleben mitbestimmende Deutung der Liebe eine ganze Weltansicht einschließt (72 f., 94 f.). Wer Dank als personalen Akt versteht und die unpersönliche Natur nicht als Adressaten für solchen Dank anerkennen kann, muß in der Liebe, die nach A. Pfänder „eine Parteinahme für das Dasein des Geliebten“ ist (44), „einen Nachvollzug und eine Art Wiederholung“ der schöpferischen Liebe Gottes sehen. Schöpferium kann ja mit G. Simmel „der Komparativ des Ja-sagens“ genannt werden (47).

Daß aber jemand einem anderen Menschen sagt und solches in der Liebe lebt: „gut, daß es dich gibt“, bedeutet nicht nur Nachvollzug der Erschaffung und schöpferischen Erhaltung, sondern deren Fortsetzung und Vollendung; denn vorab die Liebe, vor aller rechtlichen Anerkennung in Staat und Gesellschaft, bestätigt das eigene Dasein, das als geliebtes nicht mehr bloß faktisch ist, sondern auch sein soll, „darin gerechtfertigt ist“, wie selbst Sartre erklärt, „da zu sein“ (50). Diese Kennzeichnung der „Leistung“ der Liebe im Ganzen der so bejahten und gerühmten Existenz führt Pieper weiter bis hin zum theologischen Begriff der Glorie, wobei als Fehlhaltungen ebenso die „krampfhafteste Selbstgenugsamkeit, sich nichts schenken zu lassen“, wie „die Infantilität, unablässig bestätigt werden zu müssen“ herausgestellt werden (66).

Aber zum Kern des Problems der oft widersprüchlichen Deutungen der Liebe kommt man erst, wenn man bei der Formel: gut, daß es dich gibt, weiterfragt: gut für wen? Für den naturhaft sein eigenes Glück erstrebenden Liebenden, oder für den anderen, den der Liebende selbstlos glücklich machen will? Angesichts des vielverhandelten Problems einer „physischen“ oder „ekstatischen“ Liebeskonzeption, des „*amour désintéressé*“, von „*Need-love*“ und „*Gift-love*“ oder von „*Eros* und *Agape*“ hält Pieper gegen die auch innerchristliche Diffamierung des *Eros* in der die kreatürliche Bedürftigkeit des Menschen überspringenden Forderung nach *absoluter* Selbstlosigkeit der Liebe die Paradoxie „selbstloser Selbstliebe“ fest (92–138). Wenn wahre Liebe, die klarerweise nicht „das Ihre sucht“, selbst konstitutiv zum notwendig erstrebten eigenen Glück gehört („Glücklich allein / Ist die Seele, die liebt“), weshalb lieben zu können schon als Geschenk erfahren wird; wenn ferner der Geliebte selbst oder das Beieinandersein der Liebenden der Lohn der Liebe ist, den nur nicht-berechnende Liebe erhält, aber doch auch natürlicherweise will, dann zeigt sich die Verknüpfung von legitimer Selbstliebe als kreatürlichem Streben nach Selbstverwirklichung und selbstloser, hingebender Liebe als möglich. Diese Argumentation Piepers könnte in ihrer einfachen Klarheit und in der Kraft ihrer Selbstverständlichkeit einen neuen Abschnitt in der jahrhundertelangen Geschichte des ja auch kontroverstheologischen Problems von *Eros* und *Agape* einleiten.

Über eine Erörterung der im eigentlichen Sinn erotischen Liebe zwischen Mann und Frau, die sich – so kann es sein – an der den Liebenden hinreißenden Schönheit entzündet und nach Platon und Goethe den „Daseinsraum auf eine unendliche Stillung hin eröffnet“ (146 f.); über eine Kritik an der anscheinend für Zeiten abstrakter Verstandesaufklärung charakteristischen Propagierung einer Loslösung der Sexualbefriedigung vom *Eros* (156 ff.) und nach summarischen Bemerkungen über Freundschaft, mütterliche und väterliche Liebe (171 ff.) sucht Pieper abschließend das als Nach- und Mitvollzug der Erschaffung ausgelegte Geschehen natürlicher Liebe als Ansatzpunkt für ein Verständnis auch der christlichen Nächstenliebe aufzuzeigen. Besonders hervorzuheben sind aus diesen Ausführungen die kritischen Analysen zu dem vom *Eros* abgetrennten Sex-Konsum, weil sie nicht nur treffend das Phänomen beschreiben, daß hier das Feigenblatt nur an einen anderen Platz gerückt wird, indem es nunmehr das menschliche Gesicht verdeckt (162), sondern weil sie als seinen Grund das nur halb aufgeklärte emanzipatorische

Freiheitsverständnis oder besser -mißverständnis aufdecken: etwas prinzipiell Unverfügbares wie die Freude erotischer Liebe beliebig und „risikofrei“ verfügbar machen zu wollen (165 f.). Der Versuch aber, von der natürlichen Liebe als Teilnahme an der Schöpferliebe Gottes her die christliche Nächstenliebe verstehen zu wollen, die sich gerade auch und besonders den Elenden, Verlorenen und gar den Feinden in Opfer und Verzeihung zuwendet, scheint mir freilich die Frage nahezu legen, ob sie nicht allein als Teilhabe an der erlösenden liebenden „Herablassung“ Gottes in eine von ihm in der Sünde abgefallenen Welt und nicht als Teilnahme an seiner ja eine „sehr gute“ Welt begründenden Schöpferliebe angemessen zu interpretieren ist.

Beim Rückblick auf das damit nur in seinen Grundgedanken vorgestellte bewundernswert gehaltvolle Werk ist man versucht, seinen leitmotivisch sich durchhaltenden Grund-Satz auf es selbst anzuwenden: gut, daß es dieses Buch gibt – gut für den Leser, der schwerlich Besseres zur Erhellung eines Grundphänomens auch seines Lebens finden kann; gut für die Philosophie, die sich hier so überzeugend als nicht zur Vergeblichkeit verurteiltes Streben nach Weisheit präsentiert, daß die Frage nach ihrer „Relevanz“ entfällt; gut auch für den Autor, dem es gelungen ist, das Lebenswerk einer Darstellung und Erneuerung der klassischen Tugendlehre mit einem solchen Höhepunkt abzuschließen. Man legt das aus reifer Meisterschaft und weitem Überblick geschriebene stets fesselnde Buch bereichert und dankbar aus der Hand, mehr noch: man gibt es weiter.

Ludger Oeing-Hanhoff (Gießen)

Hinweis

In dem Bericht von W. G. Jacobs über „Editionen im Bereich der Philosophie“ im 2. Halbband 1973 dieses Jahrbuchs wird die Einrichtung einer zentralen Datenbank für Autographen vorgeschlagen, die als Informationsstelle rasch und umfassend Auskunft geben und damit wesentliche Hilfe für Editionen leisten könnte.

Es sei auch an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß die Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin 30, Postfach 1407, eine Zentralkartei der Autographen führt, die Autographen und Nachlaßbestände namhafter Persönlichkeiten aller Kulturbereiche und Wissenschaftsdisziplinen aus dem Besitz bundesdeutscher Bibliotheken, Museen, Archive und anderer Institutionen und Sammlungen in größtmöglicher Vollständigkeit nachweist. Die Kartei, die 1967 mit Hilfe der DFG angefangen wurde, wird laufend erweitert und umfaßt heute etwa eine Million Nachweise.