

BUCHBESPRECHUNGEN

Hermann Schmitz, System der Philosophie, Bouvier, Bonn.

Bd. 1, Die Gegenwart, 1964, 475 S.

Bd. 2, Der Leib: 2-1, Der Leib, 1965, 631 S.; 2-2, Der Leib im Spiegel der Kunst, 1966, 312 S.

Bd. 3, Der Raum: 3-1, Der leibliche Raum, 1967, 512 S.; 3-2, Der Gefühlsraum, 1969, 560 S.; 3-3, Der Rechtsraum, 1973, 742 S.; 3-4, Das Göttliche und der Raum, 1977, 721 S.; 3-5, Die Wahrnehmung, 1978, 272 S.

Bd. 4, Die Person, 1980, 608 S.

Bd. 5, Die Aufhebung der Gegenwart, 1980, 230 S.

1. Die Methode des Werkes

Hermann Schmitz hat in einer Arbeit von 20 Jahren ein ungewöhnliches Werk geschrieben, das *System der Philosophie* in zehn Bänden auf insgesamt 5063 Seiten. Der Begriff des Systems ist hier nicht im Sinne der Kybernetik und Systemtheorie verstanden, sondern im klassischen Sinne des natürlichen, umfassenden, ganzheitlichen und geordneten Zusammenhangs. Das Ungewöhnliche besteht nun nicht nur in der zusammenhängenden Ausführlichkeit des Gesamtwerkes, sondern vor allem im Ansatz der Begriffsbildung, und der Leser wird nur dann Freude und Bereicherung an dem Werk empfinden, wenn er sich zunächst auf diese Begriffsbildung auch hinnehmend einstellt. Der neue Ansatz entstammt, wie der Autor schreibt, dem „Bedürfnis nach Überwindung der Introjektion der Gefühle, d. h. der Neigung, Gefühle als subjektive, private Seelenzustände der einzelnen Menschen aufzufassen, statt als erregende, ergreifende Mächte, die von sich aus wirken und über die Menschen – nicht bloß über einzelne, sondern auch über Mengen und Gruppen – kommen, ohne der Heimstatt in einem Subjekt zu bedürfen und bloß dessen Ausgeburten, Inhalte oder Eigenschaften zu sein“. (Bd. 1, X) Die heute gängige Vorstellung von der Innenschau der Gefühle habe sich in der nachhomerischen Zeit entwickelt und seither die gesamte abendländische Philosophie beherrscht. Schmitz geht es um die grundsätzliche Revision dieser Vorstellung. Die Idee, daß die Gefühle nicht subjektiv sind, sondern wie räumliche Atmosphären den Menschen erregen und ergreifen, ist übrigens der Dichtkunst sehr viel vertrauter als der Philosophie. In ihrer logischen Entwicklung führt sie zu einer Erweiterung des Raumbegriffes. Der Autor verfolgt alle Verästelungen mit großer Konsequenz. Er verwendet dazu die philosophische Methode der Phänomenologie.

Philosophie ist, wie es heißt, die Besinnung des Menschen auf das Sichfinden in seiner Umgebung (Bd. 1, 15). Was er dabei wissen will, sind unbestreitbare Tatsachen. Das sind die Phänomene. Ein Phänomen ist, was sich zeigt. Es geht dabei nicht um das Warum und Wieso des Zeigens und erst recht nicht um Auffassungen, die aus dem Gezeigten erschlossen und gefolgert werden, weil diese gedanklichen Operationen immer mit dem Risiko des Irrtums verbunden sind, sondern allein um die schlichte Erfahrung. Während die tradierte Phänomenologie von theoretisch erarbeiteten, z. B. transzendentalen Begriffen ausgeht, die aufgrund dieser Voraussetzungen wie z. B. bei Husserl auch in das Gebiet der Metaphysik führen, hält sich Schmitz an die unmittelbare Erfahrung und bezeichnet demgemäß seine Methode auch als naive Phänomenologie. Schmitz bleibt streng der Empirie verpflichtet. Diese naive Phänomenologie kann keineswegs alle Fragen beantworten, die der Mensch angesichts des Daseins hat, sondern sie kann nur den Schatz unbestreitbarer Erfahrungen ermitteln und erschließen. Aber es wird sich herausstellen, daß das ein reicher und vernachlässigter Bereich ist, und um sich in seiner Umgebung zu finden, muß man sich ja zunächst auf die Gegebenheiten besinnen.

Solche Phänomene sind z. B. Farben und Formen, Stimmungen, Atmosphären, Hunger, Schreck, Angst. Aber „kein Phänomen ist das wirkliche – nicht bloß geträumte oder vorgespiegelte – Dasein anderer Menschen, ebensowenig das überlieferte Material geschichtlicher Tatsachen oder das, was die Naturwissenschaft z. B. über den Zusammenhang zwischen Gehirnvorgängen und Erlebnissen lehrt, sowie auch der größte Teil der wissenschaftlichen Dogmen“. „Die Philosophen haben die Aufgabe, die denkenden Menschen zur Rückkehr auf den nüchternen Boden der Tatsachen aufzufordern, d. h. der eisern und unerbittlich – gleichgültig gegen jede Variation der Annahmen – sich aufdrängenden

Phänomene, während die Naturwissenschaft durch ihre kühnen und gewissermaßen metaphysischen Spekulationen über Atome, elektrische Potentiale usw. in anderer Weise die menschliche Erkenntnis bereichert.“ (Bd. 3–1, 3) Es zeigt sich: die Menschen können zwar vielerlei vermuten, mehr oder weniger sicher, demgegenüber ist der Bereich der Phänomene umgrenzt, dieser Bereich dessen, was man unbestreitbar weiß, ist sehr viel kleiner. Es ist aber sinnvoll, diesen Bereich der Phänomene als System der Philosophie zu bezeichnen, da jedes Gebäude der Erkenntnis auf dem Unbestreitbaren aufbauen muß.

Es ist ein charakteristischer Zug der neuen Phänomenologie, daß sie anders als die tradierte Phänomenologie, die sich wesentlich auf Selbsterfahrung berufen hat, und daher immer von der Gedankenarbeit des einzelnen Forschers gehandelt hat, unbefangene fremde Zeugnisse heranzieht. „Niemand ist so reich, heißt es, daß er die für ein Feld interessanter Studien maßgeblichen Phänomene ausschließlich aus seinem eigenen Erleben beschaffen könnte . . . Wir bleiben daher für inhaltsreiche phänomenologische Erkundungen auf den Zirkel von Erleben und Verstehen, von dem Dilthey spricht, angewiesen.“ (Bd. 1, 140) Das ist ein weiter Bereich, zu dem auch die Dichtkunst gehört, die Lyrik, aber auch die Medizin bis zur Psychiatrie. Von dem, was sich gezeigt hat, soll möglichst wenig übersehen werden. Dabei wird der Unbestreitbarkeit Historizität eingeräumt, etwas ist immer nur unbestreitbar zu einem gewissen Zeitpunkt für einen bestimmten Menschen.

Damit stellt sich nun die Frage: wie können Phänomene kritisch identifiziert werden? Wie unterscheiden sie sich von Hirngespinnsten, von Irrtümern, von Illusionen? Schmitz gibt dazu die folgende Methode von drei Schritten an. Ein Phänomenbereich wird zunächst bestimmt durch die Angabe einer Eigenschaft, eines Attributes, was aussagt, um was es sich handeln soll. In einem zweiten Schritt werden die charakteristischen Phänomene dieses Bereiches so zerlegt, daß ihre Hauptzüge hervortreten. Auf diese Weise wird ein Alphabet, ein Kategoriensystem gewonnen, um das betreffende Phänomengebiet nachzubuchstabieren. An dritter Stelle werden durch die Kombination der Kategorien die Phänomene des gewählten Bereichs rekonstruiert (Bd. 1, 141). Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Ein Phänomenbereich ist der Leib. Das dazugehörige Kategoriensystem umfaßt alle unmittelbaren Erfahrungen, die zum Leib gehören, also die Phänomene der Enge und Weite, der Spannung und Schwellung, der Richtung, der Intensität und des Rhythmus, der Leibesinseln, des Schmerzes usw. Die Kombination der Kategorien führt dann in einem dritten Schritt zur Analyse etwa von Hunger, Wollust, Ekel, Grausamkeit und anderem mehr. Nach dieser Methode wird in weiten Bereichen der folgenden Darstellung verfahren. Durch die Zerlegung und Rekonstruktion ergibt sich eine Sicherung der Erfahrung, und sie liefert einen Schutz gegen die Einführung von Begriffen, die nicht durch Phänomene legitimiert sind. Letztlich bleibt man aber auch hier auf der Suche, doch die Phänomene ergeben sich schließlich als das Verlässlichste, als die Residuen dieser Bemühung.

Nach dieser Vorklärung des Ansatzes soll nun in einem zweiten Teil der Gedankengang des Werkes verfolgt werden, um den Leser mit der Denkweise des Autors vertraut zu machen. Das kann bei einem derart umfangreichen Werk leider nur in Stichworten geschehen. In einem dritten Teil werden wir dann eine allgemeine Beurteilung und Würdigung des Werkes unternehmen.

2. Der Gedankengang der Darstellung

1. *Die Gegenwart.* Die erste Gegebenheit ist die Gegenwart. Sie wird erfahren in Angst und Schmerz, und in ihr angelegt sind ihre fünf Explikate: das Hier, das Jetzt, das Dasein, das Dieses und das Ich. In der primitiven Gegenwart, die der Autor auch den Tieren zuspricht, sind die Explikate noch zur Einheit verschmolzen. Mit der Menschwerdung kommt es zur Entfaltung der Gegenwart, zur Differenzierung der Explikate. Das Dieses ist das principium individuationis, und die Entfaltung der Gegenwart ist die Unterscheidung des Dieses. In seiner Untergliederung zeigt sich die Mannigfaltigkeit der Welt.

Wie ist die Mannigfaltigkeit beschaffen? Seinem Ansatz folgend geht es Schmitz nicht darum, wie das Mannigfaltige ist, weil eine derartige Aussage komplizierte theoretische Überlegungen und Schlüsse erforderlich macht, sondern wie es sich zeigt. Die Linie der Empirie wird streng beachtet. In diesem Sinne gibt es drei Weisen der Mannigfaltigkeit: die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen, die identische Mannigfaltigkeit und die chaotische Mannigfaltigkeit. Die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen ist die allgemein bekannte Mannigfaltigkeit, sie liegt vor, wenn wir Verschiedenes identifizieren. Neu ist der Begriff des identisch Mannigfaltigen. Wir sind gewohnt, anzunehmen, daß Mannigfaltiges nicht

identisch sein kann. Schmitz faßt aber den Begriff des Identischen weiter und sagt, daß auch das Identische mannigfaltig sein kann. Ein Beispiel ist das Mädchen aus dem Faust, „das an meiner Brust mit Äuglein sich dem Nachbar schon verbindet“. Sie ist die Gleiche, die als die Gleiche gleichzeitig verschiedene Rollen wahrnimmt. So betrachten wir unbefangen, heißt es, auch den anderen Menschen. „Wir sehen ihn selbst als identisches Mannigfaltiges, als ein und denselben, der dies und dies und dies ist, nicht als Versammlung vieler Eigenschaften.“ (Bd. 1, 311)

Das entscheidende Beispiel für die identische Mannigfaltigkeit ist die Identität des Bewußtseins von Subjekt und Objekt. Man wird fragen: liegt hier wirklich Identität vor? Zeigt sich der Mensch nicht sehr verschieden, je ob er handelt oder ob er sich betrachtet? Dieses Problem ist viel diskutiert worden, und man hat die Differenz als schlechterdings unaufhebbar bezeichnet. Schmitz legt das Gewicht nicht auf die intellektuelle Überlegung, sondern auf das affektive Betroffensein: man erfahre sich als derselbe, ob man nun spürt, daß mit einem etwas geschieht oder ob man etwas tut.

Als Beispiel aus der Geschichte zitiert Schmitz die Trinitätslehre. Betont wird die Einfachheit und Einzigkeit Gottes in seiner Identität, die sich aber doch in den drei Personen Gottes zeigt. Dazu heißt es: „Es liegt kein Widerspruch darin, daß eine Sache drei Sachen sind, vorausgesetzt, daß es sich bei der Dreiheit um eine identische Mannigfaltigkeit handelt.“ (Bd. 1, 271) Einfachheit bedeutet nicht das Fehlen von Mannigfaltigkeit. Allerdings wird auf dem Vierten Laterankonzil festgestellt, „daß ein anderer der Vater ist, ein anderer der Sohn, ein anderer der Heilige Geist, so doch nicht ein anderes: sondern das, was Vater ist, ist Sohn und Heiliger Geist, in jeder Weise dasselbe“ (Bd. 1, 272). Damit wird die Definition der Trinität doch zu einem logischen Widerspruch geführt, indem gesagt wird, daß der Vater ein anderer als der Sohn ist und doch derselbe. Aber diese Zuspitzung, so Schmitz, sei für den Begriff der Trinität nicht notwendig. Es komme darauf an, daß Gott als Identischer drei sei und nicht als ein anderer. Man sei in der Erklärungsnot auf den logischen Widerspruch verfallen, da man den Begriff der identischen Mannigfaltigkeit nicht gehabt habe.

Nach Schmitz wird auch der polare Gegensatz durch die identische Mannigfaltigkeit abgedeckt als das Identische mit entgegengesetzten Gesichtern. Aber das identisch Mannigfaltige ist nicht auf zwei Rollen beschränkt, wie bei der Polarität, sondern es können beliebig viele sein. Wenn wir Schmitz weiter verstehen wollen, müssen wir diese Begriffsbildung übernehmen. Man sollte vielleicht besser von mannigfaltiger Identität sprechen, da das Bedeutungsgewicht mehr auf dem Identischen liegt als auf dem Mannigfaltigen.

Die dritte Form der Mannigfaltigkeit, die chaotische, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie aus vielem besteht, wobei nicht feststeht, ob das Viele untereinander verschieden oder miteinander identisch ist. Wir nehmen sehr oft chaotische Mannigfaltigkeit wahr, wir sehen eine Gruppe von Verschwommenem, wir sehen den Wald, aber keine Bäume. Was wir sehen, schwimmt zu einer Einheit, von der wir aber als Ganzheit einen durchaus präzisen Begriff haben. Der Begriff der Verschwommenheit braucht selbst keineswegs verschwommen zu sein. Wir sehen das Ganze ohne die Einzelheiten. Dieses Erfassen des Ganzen ohne Unterscheiden des einzelnen ist charakteristisch für die ersten Eindrücke und auch für den gleitenden und verschwimmenden Blick, es bleibt aber in gewissen Anteilen auch bis zur exakten Wahrnehmung erhalten. Der Begriff der chaotischen Mannigfaltigkeit trägt der präzisen Auffassung der Ganzheiten Rechnung. – Der Band über die Gegenwart enthält noch ein Kapitel über die Zeit, auf das wir an späterer Stelle eingehen werden.

2. *Der Leib*. Nächste der Gegenwart ist der Leib das unmittelbar Gegebene. Die Phänomenologie des Leibes verläuft – sehr ausführlich – gemäß der Methode der drei Schritte, wie sie oben genannt sind. Die Frage ist: was kommt leiblich zur Erfahrung, und hier fragen wir zunächst: was ist mit Leib gemeint? Schmitz macht einen vertieften Unterschied zwischen Leib und Körper. Er schreibt: „Jedermann macht die Erfahrung, daß er nicht nur seinen eigenen Körper mit Hilfe der Augen, Hände und dgl. sinnlich wahrnimmt, sondern in der Gegend dieses Körpers auch unmittelbar, ohne Sinneswerkzeuge zu gebrauchen, etwas von sich spürt: z. B. in Hunger, Durst, Schmerz, Angst, Wollust, Müdigkeit, Behagen . . . Das sinnlich Wahrgenommene könnte ‚körperlich‘ und das in der Gegend des eigenen Körpers als zum eigenen Wesen gehörig unmittelbar (unsinnlich) Gespürte oder Empfundene ‚leiblich‘ heißen.“ (Bd. 2–1, 5)

Alles Körperliche besitzt einen relativen Ort, indem jeder Ort im Verhältnis zu anderen Orten bestimmt ist. Demgegenüber kennt die Leiblichkeit den absoluten Ort, der unabhängig von räumlicher Orientierung bestimmt oder identifizierbar ist. Beim Schmerz spüren wir einen Ort und das „weg“ unabhängig von allen Abständen. Alle spezifisch leiblichen Phänomene, die nicht wie fremde Körper

durch Betasten, sondern intuitiv unmittelbar gegeben sind, besitzen in diesem Sinne ihren absoluten Ort (Bd. 2–1, 6). Bezeichnenderweise sieht diese Phänomenologie völlig von den Sinnesorganen, die uns Erfahrungen übermitteln, ab und schildert statt dessen, was wir überhaupt erleben, und dabei zeigt sich, daß wir sehr viel reichere und vielseitigere Erfahrungen machen können als nur das, was die Sinne melden. Indem diese Definition des Leiblichen dasjenige umfaßt, was wir sonst sowohl als äußere wie innere Erfahrung bezeichnen, bietet sie die Handhabe zur Überwindung des anthropologischen Dualismus, der in der Aussage besteht, „daß der Mensch aus den beiden verschiedenen und verschiedenartigen Bestandteilen Körper und Seele zusammengesetzt sei“ (Bd. 2–1, 55). Mit seinem neuen Ansatz beschreibt der Band im Detail die leiblichen Regungen, die Struktur des Leibes, er erarbeitet eine umfassende Bestandsaufnahme dessen, was man sonst als innere Erfahrung bezeichnet, hält sich dabei aber ganz an das leibliche Spüren. In der abendländischen Tradition ist der Leib zumeist als das zu Beherrschende oder gar als der Ursprung der bösen Lüste verstanden worden. Es ist aber schlecht, wenn man mit einer Sache überkreuz steht, auf die man in allen Einzelheiten angewiesen ist. Die Philosophie von Schmitz mißt dem Leib zentrale Bedeutung zu und führt zu einer Rehabilitation der Leiblichkeit.

Ein lebendiges Beispiel der Weltsicht, bei der sich noch nicht die Introjektion der Gefühle durchgesetzt hat, findet sich bei Homer. Wir erleben es mit, wie die ergreifenden Mächte die Menschen nur wie Werkzeuge verwenden, sie heben und verderben, wie sie den Krieg und den Frieden, wie sie das Schicksal bestimmen. Die Ilias ist das Lied von dem gewaltigen Zorn des Achilleus, der als Gefühlsmacht die Ereignisse des Trojanischen Krieges bestimmt. Die Größe der Leidenschaften, der Triebkräfte und Gefühle wird uns dargestellt als die Macht der Götter, die untereinander in den Kampf verstrickt sind. Auch die Götter stehen nicht über der Situation, sondern müssen sich fügen, wie es bestimmt ist. Auf der Waage des Schicksals wägt Zeus die Lose. Mit seiner ausführlichen Interpretation deutet Schmitz die starke Wirkung der homerischen Dichtung auf das unbefangene Bewußtsein. Die Wirkkraft der Dichtung beruht offenbar auf ihrer bildhaften Wirklichkeitsnähe. – Im Verfolg der Entfaltung der Gegenwart ist die dem Leib nächste Gegebenheit der Raum.

3. *Der Raum, 3–1, Der leibliche Raum.* Unsere Frage lautet: wie erfahren wir den Raum? Dabei geht es zunächst um den leiblichen Raum, das ist derjenige Raum, „der aus der Struktur des Leibes durch geeignete Spezialisierung und Verflechtung von Kategorien der Leiblichkeit verstanden und abgeleitet werden kann“ (Bd. 3–1, 30). Das ist die Raumerfahrung, bei der der Raum nicht nur mit den äußeren Sinnesorganen wahrgenommen wird, sondern auch unmittelbar, aber ohne Sinnesorgane gespürt wird.

Schmitz unterscheidet drei Weisen der Raumerfahrung, den Weiteraum, den Richtungsraum und den Ortsraum. Der Weiteraum besteht aus den Elementen Enge und Weite, wobei die Enge durch die Enge des Leibes, durch die primitive Gegenwart gegeben ist. Neben diesem absoluten Ort des Leibes gibt es im Weiteraum nur die reine Weite, wie sie z. B. im klimatischen Raum als Atmosphäre erfahren wird. Nun entquellen der Enge des Leibes aber Richtungen, der Blick, das Ausatmen, die Umarmungsgebärde. Sie konstituieren den Richtungsraum. Es sind die Bahnen des Schreitens, Greifens und Handelns, wobei die Richtungen nicht notwendig geradlinig und eindimensional sein müssen. Auch der Tanz lebt im Richtungsraum. Die spezielle Terminierung der Richtungen, ihre Verbindung untereinander führt dann zum Ortsraum, zu Lagen und Abständen, zur Bestimmung relativer Orte. Dabei ist der Ortsraum in den Richtungsraum und der Richtungsraum in den Weiteraum eingebettet. Schmitz liefert einen sehr detaillierten Bericht über die qualitative Raumerfahrung. Bei der abschließenden historischen Betrachtung erfährt man anschaulich, wie erst mit der Etablierung des Ortsraumes Richtungen umkehrbar und gleichwertig werden. Bis zur Tat des Columbus war der Weg nach Westen der Weg in den Untergang, in das Totenreich. Mit der Entdeckung Amerikas – schreibt Schmitz – hat Columbus den Ortsraum entdeckt, indem er den Raum zu einem Gegenstand der Geographie gemacht hat (Bd. 3–1, 441).

3. *Der Raum, 3–2, Der Gefühlsraum.* Auch die Gefühle sind räumliche Mächte. Schmitz nennt dieses Buch das Kernstück seines Systems der Philosophie (Bd. 3–2, XIV). Es geht ihm um die Befreiung der Gefühle. Mit der nachhomerischen Anthropologie habe sich der Mensch die Aufgabe der personalen Emanzipation gestellt, der souveränen Erhebung der menschlichen Person über das Konzert der leiblichen und sonstigen Regungen. Die sich emanzipierende Person verlange ein Haus, in dem sie Herr sei. Die personale Emanzipation von der Herrschaft der Regungen liefere das praktische Interesse an der Introjektion der Gefühle und bilde die Seelenvorstellung dazu in einem passenden Sinn aus (Bd. 3–2, 14). Die Introjektion spreche den Gefühlen die objektive Seinsweise ab. Demgegenüber versteht

Schmitz die Gefühle als objektiv ergreifende Mächte, die nur deswegen subjektiv erfahren werden, weil die Menschen von ihnen in verschiedener Weise affektiv betroffen werden. Die deutliche Hervorhebung der affektiven Betroffenheit deutet sowohl den objektiven Charakter wie die subjektive Erfahrung der Gefühle.

Wenn aber die Gefühle nicht ihre Heimstatt im Subjekt haben, wo sind sie dann? Schmitz versteht sie eben als räumliche Mächte, die den Menschen ergreifen. Indem der Mensch im wesentlichen als ein Ergriffener behandelt wird und das Ergreifen sich im Raume vollzieht, kommt in dem System der Philosophie dem Raum eine außerordentliche Bedeutung zu. Dabei ist zu bedenken, daß Schmitz den Begriff des Raumes, wie wir ihn heute in der Alltagssprache als Ortsraum verstehen, ja wesentlich erweitert hat. Aber wie ist die Räumlichkeit der Gefühle zu verstehen? Beim leiblichen Raum war zwischen Weite-, Richtungs- und Ortsraum unterschieden. Der Gefühlsraum kennt den Ortsraum nicht, Gefühle sind ortlos. Sie sind „unbestimmt weit ergossene Atmosphären, in die der von ihnen affektiv betroffene Mensch leiblich spürbar eingebettet ist; sie gleichen mit diesem Merkmal dem Wetter, das die primitive Urform des Raumes, den Weiteraum erfüllt und daher in orts- und richtungsloser Weise räumlich ausgedehnt ist“ (Bd. 3–2, 185). In der Beschreibung betonen wir auch den räumlichen Charakter der Gefühle, wir sagen, daß die Freude uns hebt und die Trauer uns niederdrückt. Schmitz bestreitet, daß das Heranziehen räumlicher Eigenschaften nur bildlich zu verstehen sei, da wir nicht in der Lage seien, die Gefühlserfahrungen anders mitzuteilen.

Gefühle leben im Weite- und im Richtungsraum. Das Gefühl der Leere, ein atmosphärisches Gefühl, das uns bis zur Verzweiflung bringen kann – Schmitz bringt Beispiele aus der Lyrik –, ist ein Gefühl des Weiteraums. Aber es gibt auch gerichtete Gefühle. Schmitz bezeichnet „Gefühle, sofern sie weit sind, als Stimmungen, sofern sie gerichtet sind, als Erregungen. Alle Gefühle sind Stimmungen; die reinen Stimmungen, Zufriedenheit und Verzweiflung, sind die einzigen, die keine Erregungen sind. Viele Erregungen sind nicht bloß gerichtet, sondern obendrein zielgerichtet; dann handelt es sich um zentrierte, intentionale Gefühle.“ (Bd. 3–2, 264) So gibt es die Sehnsucht als gerichtetes Gefühl, aber sie hat nicht notwendig ein bestimmtes Ziel. Man hat bislang die Eigenart der gerichteten, aber nicht zielgerichteten Gefühle unterschätzt.

Der Raum, in dem sich das alles abspielt, ist immer der gleiche, aber es gibt verschiedene Erfahrungen von ihm. So wie wir den Sehraum, Hörraum, Tastraum usw. erfahren, in denen sich die Welt als gesehene, gehörte und getastete erstreckt, so spüren wir auch den Gefühlsraum, in dem sich die Gefühle als Atmosphären ausbreiten. Und wie der Hörraum gegenüber dem Seh- und Tastraum durch das Schallvolumen, dessen Unterschiede sich nicht auf das Sicht- und Tastbare projizieren lassen, einen Überschuß hat und uns zusätzliche Erfahrung bietet, so hat der Gefühlsraum aufgrund der Tiefe und der Polarität der Gefühle einen Überschuß gegenüber dem leiblichen Raum. Leider kann in der Besprechung auf die Fülle der Beispiele nicht eingegangen werden. – Der Band über den Gefühlsraum schließt mit einer geschichtlichen Darstellung des Gefühls als Macht in der Antike und im Christentum.

3. *Der Raum, 3–3, Der Rechtsraum, Praktische Philosophie.* Da die Gefühle in diesem System der Philosophie das Letztgegebene sind, bestimmen sie auch Recht und Moral. Bei dem Begriff der Gefühlsbasis des Rechtes ist zu bedenken, daß Schmitz die Gefühle „überhaupt nicht subjektiv im Sinne von Seelen- oder Bewußtseinszuständen versteht, sondern als überpersönlich ergreifende Mächte . . . zugleich aber deutlich unterscheidbar vom affektiven Betroffensein einzelner Subjekte, die durch sie leiblich heimgesucht werden“ (Bd. 3–3, 21). „Der Raum als die Weise, in der das Recht räumlich ist, ist jedoch kein bloßer Gefühlsraum, sondern der vollständige, konkrete Lebensraum, in dem sich Menschen unwillkürlich finden . . . und sich mit Gefühlen und unzähligen Kräften, Gebilden, Zuständen anderer Art zu der komplizierten, labilen Konstellation eines Rechtszustandes zu integrieren suchen.“ (Bd. 3–3, 111, 112) Der Rechtsraum verfügt daher wieder über einen Überschuß, er ist ein umfassendes Gebiet: die Rechtsordnung, der Staat, Verbrechen und Strafe, die Rechtsfindung und die Ethik gehören dazu. Daher hier die Bezeichnung Praktische Philosophie.

Die für Recht und Unrecht maßgebenden Gefühle sind der Zorn und die Scham. „Im Zorne über dem Schaden liegt die Evidenz, daß dabei Unrecht geschehen ist, in der Scham die Evidenz, daß der Beschämte im Unrecht ist; ob man mit Zorn oder mit Scham reagiert, hängt oft davon ab, ob man sich im Recht oder im Unrecht glaubt.“ (Bd. 3–3, 23) Der bei uns herrschenden Rechtskultur, die im Zorne wurzelt und auf die gerechte Bestrafung des Schuldigen drängt, stellt Schmitz das stärker von Scham beherrschte Rechtsdenken der Japaner gegenüber, das mehr durch Verhaltensregeln ohne scharfe juristische Voraussetzungen gesteuert wird. Ungeschriebene Gesetze der Schicklichkeit stehen dort

hoch im Range. Der Verkäufer muß sich gegenüber dem Käufer unterwürfig verhalten. Unter Umständen kommt eine Klage vor Gericht, um Ansprüche geltend zu machen, die das Recht gewährt, einer Erpressung gleich (Bd. 3–3, 106). In der Reaktion auf empfindliche Rechtsbrüche führt das Schamgefühl zum Freitod. Aus dem Rechtsgefühl folgen die Rechtsnormen und die Rechtsprechung, deren begriffliche Ordnungen sorgfältig diskutiert werden. Schmitz spricht dabei von einem Rechtsgefühl, das sich in der ganzen zivilisierten Welt heute maßgeblich und über Jahrtausende ziemlich bruchlos entwickelt hat (Bd. 3–3, 456).

Besondere Aufmerksamkeit ist dem Problem der Willensfreiheit gewidmet. Da die Schmitzsche Philosophie den Menschen vornehmlich als Ergriffenen und Betroffenen behandelt, ist eine uneingeschränkte Bejahung der Willensfreiheit nicht zu erwarten. So heißt es auch, daß alle psychologischen Erkundungen im Gebiet der objektiven Tatsachen für den Determinismus sprechen, der objektiv gesehen die Freiheit ausschließt (Bd. 3–3, 581). Nun stellt aber Schmitz den objektiven Tatsachen die subjektiven Tatsachen gegenüber, die nicht bloß subjektive Meinungen sind, sondern die dem Erfahrenen erst das Gewicht des Schicksalhaften, konkreten Wirklichen verleihen (Bd. 3–3, 528). Sie unterscheiden sich von den bloß objektiven durch die Natur der Subjektivität, nämlich durch das affektive Betroffensein. Indem Schmitz die Gefühle zu ergreifenden Mächten macht, die keine Heimstatt im Subjekt haben, dasselbe jedoch affektiv ergreifen, verschafft er den subjektiven Tatsachen eine außergewöhnliche Geltung.

Im Rahmen der subjektiven Tatsachen gibt es nun sowohl Freiheit wie Verantwortung. Schmitz definiert die Freiheit eines Subjektes in bezug auf eine Tatsache geradezu damit, daß es für diese Tatsache sittliche Verantwortung besitze. Die Verantwortung aber wird unmittelbar und vor jeder theoretischen Überlegung erfahren, und sie lasse sich auch nicht aus dem Kausalgeflecht des objektiven Zustandekommens der Tatsache ableiten, da die Kausalitätsidee, die dafür benötigt würde, uferlos und unheilbar verschwommen sei (Bd. 3–3, 464). Demgegenüber wird die Verantwortung als Phänomen verstanden. Auf diese Weise und durch das strenge Scheiden und Nebeneinanderstellen von subjektiver und objektiver Wirklichkeit gelingt es dem Autor, an der persönlichen Freiheit und Verantwortung festzuhalten, obwohl bei der theoretischen Betrachtung von außen der Determinismus wahrscheinlicher sei.

Die so angezeigte Freiheit ist aber keine Entscheidungsfreiheit, weil es keine ursachlosen Entscheidungen geben kann, sondern es ist eine Freiheit der Gesinnung. Das im Handeln leiblich erfahrene Freiheitsgefühl sei so groß, daß man es irrtümlich in die Freiheit im Entscheidungsprozeß verlegt habe. Dem ist aber zu widersprechen. Die Willensfreiheit wird daher als ein Idol, als eine Chimäre bezeichnet. Frei sei allein die Gesinnung (Bd. 3–3, 586). Für diese Freiheit der Gesinnung formuliert Schmitz seiner Phänomenologie folgend: „Jeder affektiv betroffene Mensch, für den sittliche Normen gelten, ist durch die Tatsache, daß er gerade sein Selbstbewußtsein, seine Gesinnung, vollzieht, für alle Tatsachen, die ein Sosein von ihm sind, sittlich verantwortlich.“ (Bd. 3–3, 572) Schmitz beunruhigt sich dabei nicht über die ethischen Konflikte, von denen so vielfach die Rede ist. Der Autorität der Gefühle spricht er eine eindeutige Richtweisung zu. „Der Zwiespalt zwischen Pflicht und Neigung“, schreibt er, „ist dem sittlichen Leben keineswegs wesentlich: Normalerweise weiß man ohne Konflikt, was man zu tun hat und handelt danach, ohne entgegengesetzte Neigungen unterdrücken zu müssen.“ (Bd. 3–3, 705) Mit einer kritischen Würdigung der Ethiktheorien schließt der Band.

3. *Der Raum, 3–4, Das Göttliche und der Raum.* Da der Raum das Medium der gesamten Wahrnehmung ist, wird in diesem Bereich auch das Göttliche gesucht. Hier stellt sich gleich die Frage: Kann das Göttliche Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung sein? Ist doch Gott nicht wahrnehmbar, ist kein Phänomen, das sich zeigt. Läßt sich über seine Existenz Unbestreitbares aussagen? Wird nicht der Glaube an Gott vom Christentum als eine Tugend bezeichnet, und zwar als ein Wagnis, oder auch als eine Leistung, zu der der Mensch aus eigener Kraft gar nicht fähig ist? Das alles liegt außerhalb der Phänomenologie, aber Schmitz befaßt sich damit im wesentlichen auch nicht. Es geht ihm vielmehr um die erfahrbaren Hinweise auf das Göttliche, die er aber nun nicht als Seelenzustände auffaßt, sondern als ergreifende Atmosphären, die den Charakter des Göttlichen dann haben, „wenn ihre Autorität für jemand den Gipfel unbedingten Ernstes erreicht“ (Bd. 3–4, XIII). Damit ist die religiöse Erfahrung radikal von jeder Metaphysik abgelöst (Bd. 3–4, XIV). Schmitz schreibt, sich präzisierend: „Religion ist für mich Verhalten aus der Betroffenheit von Göttlichem. Wesentlich anders versteht Scheler ihre Eigenart, wenn er schreibt: Dem Motiv nach beruht die Religion auf dem unwiderstehlichen Drang der Persönlichkeit nach geistiger Selbstbehauptung durch Bergung,

Rettung des Personalkernes selbst in eine selbst personhafte, heilige, weltlenkende Macht . . . Ziel aller Religion ist das Heil der Person und der Gruppe.“ (Bd. 3–4, 11) Schmitz sieht auch hier wieder deutlich von den Bedürfnissen und Aktivitäten des Menschen ab und beschränkt sich auf die Untersuchung seiner Erfahrungen.

Seine Analysen führen die Religionsphänomenologie Rudolf Ottos weiter, der die Erfahrung des Göttlichen unter der Kategorie des Ungeheuren zusammengefaßt und dafür den Namen des Numinosen eingeführt hat. Als die Hauptmerkmale des Numinosen bezeichnet Otto vor allem das Scheumachende, das Mysterium tremendum, und das Fesselnde, das Mysterium fascinans, die durch eine ambivalente Kontrastharmonie zusammengehören (Bd. 3–4, 91). Schmitz erweitert und vertieft diese Erfahrungen und löst sie vor allem von der Introjektion ab. Dadurch erhalten sie ein verstärktes religiöses Gewicht. In diesem Zusammenhang bringt Schmitz auch eine „Widerlegung und Entlarvung des Monotheismus“. Die Widerlegung begründet er mit der nachgewiesenen Perspektivität des Göttlichen. „Wie soll Gott notwendig einzig sein, wenn jeder Gott immer nur mein oder dein oder sein Gott ist, nie Gott an sich? Dazu kommt das prinzipielle Bedenken gegen die Möglichkeit einer über den Menschen erstreckten Allmacht Gottes . . . Damit ist der Monotheismus widerlegt.“ (Bd. 3–4, 176) Bezüglich seiner „Entlarvung“ gibt Schmitz zwei Gründe für die großen historischen Erfolge des Monotheismus an: Erstens das Heilsinteresse, wie es z. B. Scheler formuliert hat, und zweitens das Machtstreben als Spiegel menschlicher Selbstermächtigung durch personale Emanzipation. Hier wird man einwenden, daß alle Ergebnisse der Phänomenologie über das Göttliche nur Hinweise sein können, weil die Phänomenologie die Existenz Gottes weder beweisen noch widerlegen kann. Auch daß es eigennützige Motive für den Glauben an Gott gibt, widerlegt nicht seine Existenz. Der Glaube ist wohl eine persönliche Entscheidung jenseits der Phänomenologie. Im ganzen erbringt das Kapitel über das Göttliche reiches Material zur Religionsphänomenologie im christlichen und außerchristlichen Bereich, die Mystik mit eingeschlossen.

Das Buch über das Göttliche und den Raum enthält ein sehr schönes Kapitel über die Phänomenologie des Wohnens. Das Wohnen schafft eine Umfriedung, die „die uferlose Ergossenheit der Gefühle . . . dem menschlichen Verfügen eher zugänglich macht“ (Bd. 3–4, 213). Es ist ein geschützter Raum, in dem der Mensch sich mit seinen abgründigen Erregungen arrangieren kann (Bd. 3–4, 258), eine eigene Atmosphäre gegenüber dem unheimlichen Draußen. Bei der Trennung des Raums in den Wohnraum und das Draußen erfahren wir zum ersten Mal die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Phänomen Raum und die kulturelle Verarbeitung dieses Phänomens im Rahmen der häuslichen Wohnung, der Kirche und des Gartens. Ein Abschnitt analysiert insbesondere das Wohnen der Römer, das Überschreiten der umfriedeten Zone von draußen und nach draußen im Zusammenhang mit der imperialistischen Ideologie der römischen Welteroberung. Es wird ferner der Fall behandelt, daß zwei Umfriedungen überschritten werden, wenn von einer Wohnung etwas in eine andere gelangt. Das führt zu den Erfahrungen von Tauschen, Leihen und Schenken und zur gemeinsamen Mahlzeit, bei der der Wohnung „durch die Speise eine fast magische Bindewirkung“ zukommt. An der Erfahrung des Wohnens läßt sich die Philosophie des Raumes von Schmitz besonders gut erläutern.

Der Band enthält ferner noch eine ausführliche Analyse der Darstellung mit Themen wie Sachverhalte, Situationen, spielerische Identifizierung, Rede und Dichtung sowie ein Kapitel über die Kunst. Schmitz kommt hier zu der bemerkenswerten Trennung von Kunst und Dichtung, wobei er die letztere nicht zu Kunst zählt. Der Grund ist, daß die Dichtung immer auch Darstellung ist, sie ist auf Beschreibung angewiesen. Demgegenüber ist die Kunst, wie Schmitz den Begriff versteht, „namentlich als Musik, Baukunst, Malerei und Graphik, Skulptur, Tanz“ (Bd. 3–4, 613) nicht notwendig auch Darstellung. Auch die Kunst benutzt zwar vielfach die Bilder, namentlich um ihre Werke in Situationen in weiterem Sinne einzubetten, aber sie tut das nicht notwendig und nicht immer, man denke nur an die Ornamentik, an die abstrakte Malerei, an die Musik. Die Darstellung gehöre nicht zum Wesenskern der Kunst, etwa so wenig wie die Farbe zu ihrem Wesenskern gehöre (Bd. 3–4, 614 ff.). Die Ausführungen sind insbesondere für die moderne Kunst von Interesse. Bei der weiteren Untersuchung der phänomenologischen Eigenart der Kunst werden Momente wie leibliche Ergriffenheit, Andacht, ästhetischer Genuß, schön und häßlich, hervorgehoben.

3. *Der Raum, 3–5, Die Wahrnehmung.* Mit dem schmalen Band über die Wahrnehmung schließt Schmitz seine Philosophie des Raumes ab. Er versteht die Wahrnehmung räumlich, und zwar in dem umfassenden Sinn des leiblichen Raumes. Wahrnehmung charakterisiert er als „Weise leiblicher Kommunikation“, als das leiblich Gespürte (Bd. 3–5, XI). Es war ein Fehler der gesamten „nachhome-

rischen Anthropologie“, nur das als Wahrnehmung gelten zu lassen, was von den äußeren Sinnen vermittelt wird, und das noch in der Weise, wie es vermittelt wird (Bd. 1, XI; Bd. 2-1, XIV). Wir können, heißt es, die Stille wahrnehmen und die Dunkelheit, und zwar beides sehr intensiv, für die Glätte gibt es eine genuin optische Wahrnehmung (Bd. 3-5, 12), und die Bewegung nennt er „eine irreduzible sinnfällige Qualität so gut wie Farbe und Schall, und keineswegs Ortsveränderung“ (Bd. 2-1, 13). Der heftig angestoßene Kinderwagen bewege sich mit einer größeren Geschwindigkeit als der gemächlich anfahrende D-Zug, auch wenn er von diesem überholt werde. Die unmittelbar gespürte Geschwindigkeit des Kinderwagens als trügerischen Schein zu bezeichnen, sei bare Metaphysik, die keine Stütze an beobachtbaren Tatsachen finde (Bd. 3-1, 318). Bei der Beschreibung der Wahrnehmung geht es ihm darum, die unmittelbaren Erlebnisqualitäten aufzuweisen, ohne sich von den „Konstruktionen der Physiker“ beirren zu lassen. Primär wird die Geschwindigkeit als Qualität und nicht als Quantität aufgenommen. Es geht ihm um das Gesehene, nicht um das Gefolgte, Erschlossene. Man kann hier von einer Weiterführung der Gestaltpsychologie sprechen, die festgestellt hatte, daß sich bei der Wahrnehmung nicht die Bedeutungen aus den elementaren physiologischen Reizen aufbauen, sondern primär als Gestalten, als Bedeutungen erfaßt werden.

Ein gutes Beispiel für die leibliche Ergriffenheit von Gestaltverläufen bietet die Synästhesie, die Tatsache, daß Gehörtes und Gesehenes bestimmte Körperhaltungen und Bewegungen, charakteristische Gesten nahelegt und induziert. Ein intensiver Akt leiblicher Kommunikation ist Suggestion. Dabei kann die Auseinandersetzung mit dem Blick dramatische Züge annehmen. Der Blick kann „den Leib des Betroffenen gleichsam einfangen und dieser Enge anschließen, so daß er einem aus beiden Leibern neu sich bildenden, in der Enge des fremden Leibes zentrierten Leibgefüge eingeordnet wird“ (Bd. 3-5, 81). Er schreibt weiter: „Leibliche Kommunikation von der Art, daß mindestens ein Leib – eventuell mehrere, auf diese Weise sich innig verbindende Leiber – in ein ad hoc sich bildendes übergreifendes leibliches Gefüge eingeht (eingehen) und diese Einbettung durch Bezug auf die Enge des Leibes zustande kommt, bezeichne ich als Einleibung.“ (Bd. 3-5, 95) Die Einleibung ist der generelle Begriff für die Wahrnehmung. Auch die Dinge werden als Zentren der Einleibung bezeichnet, wobei sie Farben, Geräusche, Formen und Bewegungen wie eine Maske anlegen können und ihren jeweiligen Charakter, der den Kern bildet, wie ein Gesicht wechseln können (Bd. 3-5, 169). Und nächst den Dingen gibt es die Halbdinge, den Wind, die Stimme, die Elektrizität, die Motive musikalischer Konzeptionen, und es gibt die Sachverhalte und Situationen, die in gleicher Weise unmittelbar als solche wahrgenommen werden (Bd. 3-5, 190). Schmitz geht davon aus, daß wir nicht einzelne Sinnesdaten wahrnehmen und aus diesen über die Informationsverarbeitung Situationen und Sachverhalte erschließen, sondern daß diese als Ganzheiten und Gegebenheiten unmittelbar selbst zur Erfahrung kommen, ganz unabhängig von jeder nachträglichen physiologischen Deutung. Diese Wahrnehmungslehre nimmt das Gesehene ernster, als wir es gewohnt sind, und sie bringt in der Tat nur den Zusammenhang dessen, was sich zeigt, und sieht dabei von allem Erschlossenen, von den Begriffsdichtungen der Physiker, wie es heißt, ab. Diese radikale Beschränkung auf die Phänomene hebt aber ein weites Feld vernachlässigter Erfahrung in das Licht.

Aber nun stellt sich die Frage, welchen ontologischen Status, welche Seinsweise die ergreifenden Mächte haben, die leiblich gespürt werden und von denen alles ausgeht, die aber keine Heimstatt mehr im Subjekt haben? Als Götter Homers können wir uns die Gefühle nicht mehr veranschaulichen. Wie steht es um das Wahrnehmbare an sich, wenn es niemand wahrnimmt? Schmitz läßt diese Frage offen, da sie die Methode der Phänomenologie überschreite. Er verzichtet auf eine theoretische Deutung und schreibt: „Was wird aus den Zentren fesselnder Kraft, wenn niemand da ist, der gefesselt werden könnte? Man möchte mit Lichtenberg zurückfragen: Können Mädchen im Dunkeln erröten? Die Frage ist unentscheidbar, denn zur Beobachtung wäre Licht erforderlich. Hypothesen kann man beliebig ausdenken, aber sie bleiben unverbindlich. Warum sollen die fesselnden Kräfte, auch wenn niemand gefesselt wird, nicht latent weiterbestehen? Oder vielleicht wird jemand gefesselt, aber oft unbewußt. Oder sollte der Weltstoff die Dingform nur bei Gelegenheit der Wahrnehmung annehmen? . . . Ich wüßte nicht, wie solch ein Spiel mit Möglichkeiten überzeugend entschieden werden könnte.“ (Bd. 3-5, 170) Diese Einstellung erinnert an die idealistische Philosophie, aber Schmitz bezieht keine Methode, sondern läßt die Frage offen. Die Haltung ist charakteristisch für die streng empirische Methode dieser Philosophie.

4. *Die Person.* Die Umstellung des Denkens von der Introjektion der Gefühle auf ihre Räumlichkeit hat dazu geführt, daß das Recht und die Freiheit, das Göttliche, die Kunst, die Wohnung, die

Wahrnehmung und anderes mehr unter dem Aspekt des Raumes behandelt worden sind, daß dabei aber das spezifisch Menschliche (im Vergleich zu den Tieren) wenig thematisiert worden ist. In dem vorliegenden Band sollen nun die eigentlichen anthropologischen Probleme, die Probleme der Person behandelt werden. Die Schwelle der Menschwerdung ist die Entfaltung der Gegenwart. Der Autor schreibt: „Die Erhebung des personalen Subjekts aus der primitiven Gegenwart bezeichne ich als personale Emanzipation, seinen totalen oder approximativen Rückfall an jene als personale Regression.“ (Bd. 4, 14) Charakteristischerweise wird hier ein Zusammenspiel von vorwärts und zurück angenommen. Als Weisen der Regression werden analysiert Sucht, Hysterie und Panik und in subtiler Darstellung Weinen und Lachen, Komik, Witz und Humor.

Das zentrale Kapitel dieses Bandes behandelt die „persönliche Situation“, womit das gemeint ist, „was man sonst als Persönlichkeit, Eigentümlichkeit, Individualität pp. eines Menschen ausgibt“ (Bd. 4, 287). Emanzipation und Regression betreiben einen Kreisprozeß, dessen Niederschlag die persönliche Situation ist. Zwei Faktoren bestimmen dabei die persönliche Situation, die leibliche Disposition und der persönliche Charakter. Die leibliche Disposition umfaßt die Vitalität, die exogenen und depressiven Verstimmungszustände und alle Formen des Temperamentes, „der persönliche Charakter besteht im wesentlichen aus Sachverhalten, Programmen und Problemen sowie Erinnerungen“ (Bd. 4, 348). Es sind also die nicht unmittelbar vitalen Komponenten. Die Persönlichkeit einer Person ist „die zwischen dem personalen Subjekt und der primitiven Gegenwart stattfindende Auseinandersetzung“. Sie ist der Niederschlag eines Kreisprozesses, den die Emanzipation und die Regression betreiben und bei dem es auch zu Verwandlungen und Charakterknicken kommt. „Von der beliebten Auffassung der Persönlichkeit als konstantes, eines Tages im Laufe der Lebensgeschichte endgültig festgelegtes und von da ab nur abbaufähiges Gepräge der Person ist dagegen abzuraten“, heißt es bemerkenswerterweise (Bd. 4, 304). Im Text werden die Ausführungen mit ausführlichen und vielseitigen Beispielen belegt, wobei auch die verschiedenartige persönliche Situation der Geschlechter nicht vernachlässigt ist. Dieses Kapitel ist ein Kernstück der Schmitzschen Philosophie, die den Menschen konsequent als Betroffenen versteht.

Es folgt ein Kapitel über die Geschichtlichkeit der Person und die Auseinandersetzung der Persönlichkeit mit der Zeit in der Abfolge der Situationen. Die Darstellung knüpft an an die Analyse der Zeit in Band 1. Dort wurden drei Zeitbegriffe unterschieden, die Lagezeit, gekennzeichnet durch Früher-, Später- und Zugleichsein, die Modalzeit als Inbegriff von Ereignissen, sofern sie in vergangene, gegenwärtige und zukünftige eingeteilt sind, und schließlich die Dauer als ein Kontinuum von Dingen (Bd. 1, 153). Dabei ist die Modalzeit, die über das Wort „jetzt“ verfügt, die primäre und umfassende Zeiterfahrung. Aus der Modalzeit wird die Modallagezeit, die Lagezeit und schließlich die Dauer, die wesentlich in der Erinnerung wurzelt, abgeleitet. Dieses Kapitel behandelt, wie es der Phänomenologie angemessen ist, nicht etwa die Geschichte des Personbegriffs, sondern die Zeiterfahrung im Zusammenhang der persönlichen Situation.

Das letzte Kapitel dieses Bandes befaßt sich mit der Erkenntnistheorie, mit dem Problem: Was ist Wahrheit? Der neue Begriff, den Schmitz in diesem Zusammenhang einführt, ist die Autorität des Daseins. Sehr verkürzt verläuft der Gedankengang wie folgt. Es gibt Sachverhalte, und diejenigen Sachverhalte, die durch die Autorität des Daseins ausgezeichnet sind, sind Tatsachen (Bd. 4, 561). Nun heißen Behauptungssätze wahr, wenn sie eine Tatsache beschreiben. Das Erlebnis der Tatsächlichkeit ist die Evidenz, und an der Evidenz stellt sich die Wahrheit heraus. Die Evidenz zwingt nicht, sondern sie zeigt, und sie präsentiert primär nicht die Wahrheit, da die Wahrheit ja eine Eigenschaft einer Aussage ist, sondern die Tatsächlichkeit. Der subjektive Charakter der Evidenz wird sorgfältig analysiert. Die Autorität des Daseins ist die Ursache, daß es Evidenz gibt.

5. *Die Aufhebung der Gegenwart.* Der Abschlußband des großen Werkes behandelt die Sozialphilosophie, das Miteinandersein der Menschen, sowie die Eschatologie. Es fällt auf, daß die Sozialphilosophie in dem Werk so spät zur Sprache kommt. Schmitz meint, man neige dazu, sie zu überschätzen. Man habe die Religion zu einem Kult des Menschen umgeprägt. Die Menschen seien ein wichtiges Medium der Darbietung von etwas, das an und mit ihnen geschieht, aber nicht dadurch, daß sie sich selber wichtig nehmen. Es gäbe eine Vergötzung nicht nur des Ich, sondern auch des Du (Bd. 5, XII). Schmitz warnt vor dem Sozialapriorismus, der Lehre, daß mit apriorischer Gewißheit geschlossen werde, daß andere gleichfalls bei Bewußtsein sind. „Mir scheint“ – schreibt er – „der Sozialapriorismus überhaupt eine falsche Tendenz zu sein. Er verwandelt den leibhaftigen und überraschend begegnenden und unvorhersehbar jeweils neu in Anspruch nehmenden anderen in das durch gewundene Spekulation

apriori beschworene Gespenst des anderen überhaupt.“ (Bd. 5, 22) Schmitz versteht die Wahrnehmung des Partners als wechselseitige Einleibung mit oszillierendem Wandern des dominierenden Engpols. „Ein fast dramatisches Beispiel ist der Kampf der Blicke, die sich aneinander messen, wobei die labile Konkurrenz leiblicher Engung und Weitung in die Partnerschaft einwächst.“ (Bd. 5, 27) Auf dieser Basis werden die gemeinsamen Situationen und Kontakte diskutiert. „Ursprüngliche Partnerfindung – heißt es – ist demnach kein Raten oder Deuten aus Anzeichen, sondern gelingende Eingespieltheit auf den anderen in antagonistischer oder solidarischer Einleibung durch leibliche Verschmelzung.“ (Bd. 5, 82)

Um die Begriffe Gemeinschaft, Gesellschaft und Verein zu unterscheiden, spricht Schmitz von einem ausgearbeiteten Code, der explizit und universal ist, und einem eingeschränkten Code, der an einen jeweils gegebenen Zusammenhang gebunden ist. Der ausgearbeitete Code kann beliebig übertragen werden (Bd. 5, 120, 127). Nun sei nach Schmalenbach die Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft, die auf F. Toennies zurückgeht, die wichtigste Erkenntnis der jüngeren Soziologie. Der Unterschied besteht darin, daß die Gemeinschaft nur auf der Grundlage eines unausgearbeiteten Codes möglich ist. „Die gelingende Freundschaft – schreibt er – ist ein unausgearbeiteter Code. Ihre Ausarbeitung steht ihr selbst im Wege.“ (Bd. 5, 123) Demgegenüber steht die Gesellschaft im Zeichen einer Situation, von der man Abstand hat und die man beherrschen kann. Beim Verein tritt dann an die Stelle des Codes ein zahlfähiges Gefüge von Regeln wie bei der Straßenverkehrsordnung oder der Marktordnung. Es gibt die Utopie, alle Gemeinschaften und Gesellschaften in Vereine zu überführen (Bd. 5, 144).

Ein besonderer Abschnitt ist dem Solipsismus gewidmet. Zur Annahme, daß es nicht nur ein Bewußtsein gibt, schreibt Schmitz: „Nirgends sonst dürfte eine so allgemeine, selbstverständliche und praktisch unerschütterliche Überzeugung theoretisch so vollkommen in der Luft hängen, wie diese.“ (Bd. 5, 161) Aber der Weg zur unzweideutigen, unantastbaren Gewißheit des Daseins führe in die Einsamkeit. Daher bleibe der Solipsismus theoretisch unwiderlegbar (Bd. 5, 163). Dieser Schluß ist konsequent, wenn man allein die phänomenologische Methode als Aufweis von Tatsachen gelten läßt: Das fremde Bewußtsein zeigt sich nicht unmittelbar, sondern wird – allerdings sehr früh und instinktiv – aus dem Verhalten des Gegenübers erschlossen.

Die Aufhebung der Gegenwart wird nur in einem kurzen Abschnitt behandelt. Die Person dauere anders als Dinge und Zustände, nämlich auf geschichtliche Weise derart, daß der Riß des Abschieds von der Dauer in die Dauer aufgenommen und von dieser ausgehalten werde (Bd. 5, 173). Aufgrund ihrer Subjektivität dauert die Person geschichtlich. Das Eintauchen in eine gemeinsame Geschichte kommt aber der Gemeinsamkeit zugute. Man könne durch den Tod mit jemand in eine wahrere und tiefere Gemeinschaft treten, als das Leben es erlaube. Die harmonische Kraft der Erinnerung kann das Spannungsverhältnis von Fremdheit und Zusammengehörigkeit, das in der Gegenwart nicht verschwindet, überbrücken. Dem aus der Gegenwart nicht zu tilgenden Zwiespalt kann aus der Vergangenheit Einigung zuwachsen. Mit diesem Durchbruch zur Vergangenheit wird die Gegenwart aufgehoben.

Als Schlußkapitel seines großen Werkes philosophiert Schmitz über die Eschatologie. Er spricht von bloßen Möglichkeiten, aber auch Möglichkeiten seien Tatsachen. Er untersucht die automatischen Folgen einer naheliegenden und einfachen, wenn auch gänzlich ungewissen Veränderung, die der Welt ein Ende machen würde. Dieses Neue ist das Ausbleiben der Zukunft. Es bleibt dann bei der Gegenwart, aber da nichts mehr vorbei ist, trennt kein Abschied mehr die Vergangenheit von der Gegenwart. Die Zukunft macht eben die Vergangenheit zur Vergangenheit. „Es braucht nur einmal ganz stillgehalten zu werden, dadurch, daß nichts Neues mehr ankommt – dann sind wir alle wieder beisammen.“ (Bd. 5, 181) Das ist, so sagt er, die Auferstehung der Toten. Und die Auferstehung der Toten ist selbst schon das jüngste Gericht, und zwar als Klarheit, die sich mit der Auferstehung selbst schlagartig im Gewissen der Teilnehmer durchsetzt. Das jüngste Gericht ist die endgültige Identifizierung (Bd. 5, 184).

Gibt es Unsterblichkeit, fragt sich der Autor. Die Seele könne nicht den Tod überdauern, denn es gebe sie nicht. Der sichtbare und tastbare Körper überdauert auch nicht. Aber der spürbare Leib könnte es. Er sei nicht notwendig auf den Körper angewiesen, gebe es doch Phantomglieder, die wir spüren, ohne daß sie als Körperteile identifizierbar sind. Es bestehe kein begründeter Anlaß zu der Überzeugung, daß mit dem Tod „alles aus sein müsse“ (Bd. 5, 192).

Die eschatologischen Überlegungen von Schmitz ähneln in vielen Hinsichten verblüffend den klassischen christlichen Vorstellungen, allerdings mit einer wichtigen Ausnahme: in dieser Eschatologie

kommt Gott nicht vor. Es ist allein rücksichtslos durchdacht, was sein kann, wenn die Welt zu Ende ist, weil die Zukunft ausbleibt.

3. Beurteilung und Würdigung des Werkes

Die Besprechung eines so umfassenden und gedankenreichen Werkes ist problematisch. Die Phänomene zeigen sich nicht allen Menschen in exakt gleicher Weise. Das öffnet das Feld für die Meinungsverschiedenheiten im einzelnen. Wenn die Forschung diesen Anstoß umzudenken aufgreift, was dem Werk zu wünschen ist, so wird es von dieser Seite noch viel Kritik und Ergänzung geben. Ich möchte in der vorliegenden Rezension von Details absehen und mich auf die Beurteilung und Würdigung des Grundsätzlichen und Allgemeinen beschränken.

Schmitz ist Empirist. Er will sich auf nichts einlassen, was den Rahmen der Empirie überschreitet. Nun hat der Empirismus in der abendländischen Philosophie eine große Rolle gespielt, aber er ist heute wohl, von Einzelvertretern abgesehen, überwunden. Der Grund ist, daß man als Erfahrung nur die Wahrnehmungen der äußeren Sinnesorgane akzeptiert hat. Es hat sich aber gezeigt, daß diese Wahrnehmungen allein nicht ausreichen, um Begriffe zu bilden. Francis Bacon hat sich bemüht, den Begriff der Wärme allein aus der Sinneserfahrung abzuleiten. Er hat die verschiedensten Objekte und Beobachtungen verglichen und analysiert und dann die Form des Warmen als das Gemeinsame dieser Erfahrungen angegeben (Fr. Bacon, *Das neue Organon* [Berlin-Ost 1962] 177 ff.). Aber es ist ihm entgangen, daß er vorher eine irgendgeartete Vorstellung, einen Vorbegriff von der Wärme haben mußte, sonst hätte er nicht gewußt, was er suchte und wie er die Objekte in bezug auf das Gesuchte vergleichen sollte. Schmitz erörtert das Abstraktionsproblem ausdrücklich in diesem Sinne bei seiner Behandlung des Universalienproblems (Bd. 4, 179–266, insbes. 197–202). Der klassische Empirismus als Erkenntnistheorie ist gescheitert, weil die äußeren Sinne nur einen Teil unserer Erfahrung liefern.

Schmitz erweitert nun den Begriff der Erfahrung und nimmt hinzu, was man der tradierten Vorstellung zufolge als innere Erfahrung bezeichnet. Das hat zur Folge, daß der Bereich des Erfahrbaren außerordentlich vergrößert wird, daß eine Fülle von qualitativen Wahrnehmungen hinzukommt, so wie die intentionalen und richtungweisenden Gefühle, die uns sagen, was wir wollen und was wir dürfen. Das schafft in der Tat eine neue Basis für den Empirismus und führt zu einer sehr viel umfassenderen Weltansicht, als der tradierte Empirismus je erreicht hat.

Schmitz nimmt die Gefühle ernst. Sie sind die lebensgestaltenden Mächte, die eigentlichen Grundlagen unserer Existenz. Er schreibt den Gefühlen Autorität zu. Hinter ihr Sosein läßt sich nicht zurückfragen. Das Zusammenleben der Menschen, die Rechtsordnung ist durch die Autorität des Rechtsgefühls bestimmt, die Erkenntnistheorie gründet in der Evidenz und diese in der Autorität des Daseins, wie es sich zeigt, das Göttliche ist die ergreifende Atmosphäre, „wenn ihre Autorität für jemand den Gipfel unbedingten Ernstes erreicht“ (Bd. 3–4, XIII). Diese Philosophie nimmt den Gefühlen ihren subjektiven, privaten Charakter. Sie verfolgt eine Umkehrung der Rangordnung: nicht der Mensch beherrscht die Gefühle, sondern die Gefühle beherrschen den Menschen. Daß die Gefühle als atmosphärische Mächte im Raum verstanden werden, verleiht ihnen den objektiven Charakter, wobei sich bei den Betroffenen infolge der affektiven Betroffenheit noch eine gewisse subjektive Differenzierung ergibt.

Vergegenwärtigen wir uns, daß auch die große Literatur von Homer über Sophokles, Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi, Dostojewski, Kafka bis zur Moderne den Menschen als das Opfer überlegener Mächte schildert. Von der Realität, von der Notwendigkeit derartigen Geschehens sind wir so sehr überzeugt, daß wir geneigt sind, ein gutes Ende als unwirklich zu empfinden. Der Begriff des Tragischen, daß es gerade der hervorragende und gute Mensch ist, der von den überlegenen Mächten ergriffen wird, hat die Bedeutung des Schicksalhaften angenommen, ein Beweis für die Wirklichkeitsnähe dieser Sicht.

Aber die abendländische Philosophie hat ein anderes Bild vom Menschen gezeichnet, sie hat in wachsendem Maße die Autonomie der Person gefordert. Die Idee von der Beherrschung der Gefühle stammt aus der nachhomerischen Zeit. Descartes hat auch die Umwelt ausdrücklich zu dem Beherrschbaren gemacht, er hat die Natur als *res extensa*, als das Ausgedehnte, als den reinen Stoff verstanden und die Lebewesen als Maschinen gedeutet. Kant ist der Deutung, daß die Natur eine Maschine sei, gefolgt (*Grundlagen der Metaphysik der Sitten*, BA 84) und hat vom Menschen die

Autonomie, die Selbstbestimmung, gefordert. Er hat auch den Erkenntnisprozess als Konstruktion, als autonomes Werk verstanden, er schreibt, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (Vorrede zur zweiten Auflage der *Kr. d. r. Vernunft*, B XIV). Er wendet dieses konstruierende Verfahren auch auf die Selbsterkenntnis an, er schreibt: „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über seine mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt durch eigene Vernunft verschafft hat.“ (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 390, 391) Diese anthropozentrische, aktivistische Linie hat sich fortgesetzt, Marx rühmt an Hegel, „daß dieser das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift“ (MEW, Erg. Bd. 1, 574). Auf dem Wege der Säkularisation tritt der Mensch an die Stelle Gottes. Descartes hatte noch den Schöpfergott über sich gesehen, bei Kant ist das „Bewußtsein überhaupt“ die Quelle der Vernunft, bei Hegel die Idee, bei Marx die menschliche Gesellschaft, verkörpert durch die proletarische Klasse. Damit ist der Mensch für alles, was ihm begegnet, zuständig geworden.

Im zwanzigsten Jahrhundert hat sich die aktivistische Tendenz immer umfassender durchgesetzt und überstürzt, der Drang zu verändern, so gut er an sich ist, ist zum beherrschenden Prinzip, zur Sinngebung des Lebens geworden. Zur Zeit treten aber auch die Grenzen dieses Prinzips massiv vor unsere Augen. Ratlos spüren wir den Mangel der Rohstoffe, die Schäden der Umwelt und die Sinnlosigkeit, im Wohlstand allein dem Wohlstand nachzujagen. Unser Leben ist in eine Sinnkrise geraten. Mit dem technischen Fortschritt gewinnen wir immer mehr Freizeit, aber die Freizeit selbst ist zum Problem geworden, weil wir nicht recht wissen, was wir damit anfangen sollen. Das Ziel der Technik ist die Entlastung und Vervollkommnung der körperlichen Organe, aber indem wir es erreichen, wissen wir die Freiheit, die die Technik schenkt, nicht mehr zu verwenden. Unsere Wahrnehmung ist derart auf das Handeln, das Verbessern und Beherrschen ausgerichtet, so daß wir Sachverhalte, die sich nicht in den Dienst dieser Bemühungen stellen lassen, nicht mehr genügend wahrnehmen. Die Forschung wird mit dem größten Aufwand betrieben, manche ihrer Projekte überschreiten die Finanzkraft ganzer Länder, aber der umfangreiche methodische Apparat wirkt gleichzeitig wie eine Scheuklappe, die nur das wahrnehmbar werden läßt, was angezielt und gefragt ist. Die naturwissenschaftlich-technische Kontrolle der Erkenntnis, die sich auch auf die geisteswissenschaftlichen Sachverhalte erstreckt, hat den Bereich des Wahrnehmbaren immer schärfer eingeschränkt. Hier ist der Ansatz, den Schmitz gewählt hat, die radikale Offenheit gegenüber der Erfahrung, in der Lage, den Reichtum dieser Welt, der vergessen, verloren, verdrängt oder nicht entdeckt war, neu zu erschließen.

Die Verlagerung der Gefühle in den Raum läßt alte Menschheitsfragen in neuem Licht erscheinen, es gibt einen neuen Ansatz zum psychophysischen Problem. Mit der intensiven Bearbeitung dessen, was man als innere Erfahrung verstanden hat, gewinnt das leibliche Spüren eine besondere Bedeutung. Die Philosophie von Schmitz überwindet den Dualismus von Körper und Seele, da sie die Seele als Produkt der Spekulation ablehnt, die Skala der Gefühle vom Hunger bis zur Liebe aber als das leiblich Gespürte aufweist. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die Betrachtungen zur Eschatologie zu verstehen. Die Unbefangenheit der Phänomenologie macht sich von der Ontologisierung des physikalischen Weltbildes frei. Hier hat Schmitz gewiß recht. Die Naturgesetze müssen nicht so sein, wie sie sind, sie tragen keine innere Notwendigkeit in sich, sondern sie sind durch Beobachtung der Erfahrung abgewonnen. Wenn im Alltag ihre gute Verlässlichkeit auch hoch bestätigt ist, so sind sie doch weder notwendig noch ewig. Das ist das Ergebnis der physikalischen Erkenntniskritik des zwanzigsten Jahrhunderts. Daher ist es nicht unangemessen von Schmitz, das Jenseits auch jenseits der Naturgesetze zu betrachten. Wesentlich für die hervorragende Rolle, die hier dem Leib im Gegensatz zum Körper zugewiesen wird, ist die Tatsache, daß diese Philosophie das leibliche Spüren völlig von der physiologischen Begründung und Kontrolle ablöst. Und in der Tat muß man ja auch zugeben, daß die physiologische Begründung der Wahrnehmung zwar eine interessante und gut brauchbare Theorie ist, daß aber die Reichweite dieser Theorie keineswegs zu den sichtbaren Tatsachen gehört.

Haben wir bislang die Möglichkeiten und Vorzüge der Phänomenologie hervorgehoben, so müssen wir nun nach ihren Grenzen fragen. Reicht sie als Philosophie aus? Ist sie ein Ersatz der herkömmlichen Betrachtungsweise oder eine Ergänzung? Ich glaube, daß die Phänomenologie als einzige Grundlage der Philosophie nicht ausreicht. Die Fähigkeit zum schlußfolgernden Denken, das die Grundlage der Prognose ist, überschreitet den Rahmen der Phänomenologie. Daher sind ihre Ergebnisse auch nicht so

sicher als das, was sich unmittelbar zeigt. Aber in dieser Unsicherheit leben wir nun einmal, und wir treffen alle Entscheidungen auf der Basis unzureichender Information. Die Fähigkeit zur Schlußfolgerung ist auch nicht an das Bewußtsein gebunden, sie ist in der gesamten animalischen Natur vorhanden, auch Tiere können lernen, das heißt, aus Erfahrungen mit hinreichender Genauigkeit auf das rechte Verhalten in der Zukunft schließen.

Nun ist in der Tat dasjenige, was man folgernd und theoretisch erschließt – wobei dieser Prozeß auch unbewußt erfolgen kann! –, niemals so sicher als das, was man sieht, aber es gibt doch sehr große Unterschiede in der Sicherheit des Wissens. Es gibt alltägliche Erfahrungen, die wir als selbstverständlich annehmen, etwa daß morgen die Sonne wieder aufgehen wird, und es gibt gewagte und mutige Spekulationen, deren Sicherheitswert schwer abschätzbar ist. Es gibt auch Folgerungen, die als sicher hinzunehmen wir uns entschlossen haben, wie die Fiktionen oder heuristischen Prinzipien oder auch die religiösen Glaubenswahrheiten. Für das praktische Leben spielt das unsichere Wissen mindestens die gleiche Rolle wie das sichere, und die rechte Abschätzung des Sicherheitsgrades unsicheren Wissens ist ebenso eine Aufgabe der praktischen Lebensbewältigung wie der Wissenschaftstheorie. Schließlich ist die Prognose trotz ihrer grundsätzlichen Unsicherheit eine Kunst, der der Mensch seine Existenz verdankt. Die Spanne ist sehr groß. Die Besinnung auf den Sicherheitsgrad, auf die Abstufung der Sicherheit des Wissens ist sehr wichtig, da dies bei vorschnellem Urteil oftmals sehr wenig beachtet wird. Aber nur das wirklich sichere Wissen gelten zu lassen ist eine Übertreibung, da es ein Merkmal der Intelligenz ist, wie die Menschen mit mehr oder weniger sicherem Wissen zurechtzukommen.

Das schlußfolgernde und spekulative Denken, das Ausspähen in die Zukunft, das eine so maßgebende Rolle in der menschlichen Entwicklung und Geistesgeschichte spielt, ist die Folge der menschlichen Aktivität und Spontaneität. Aber entsprechend seiner weitgehenden Beschränkung der Erfahrung auf das Betroffensein wird auch die menschliche Aktivität von Schmitz wenig behandelt. Der Begriff der Person erscheint erst im vierten Band des Werkes, und auch hier weniger im aktiven Sinne als in der Darstellung der persönlichen Situation. Damit hängt zusammen, daß auch die Vergesellschaftung des menschlichen Lebens als konstitutives Existenzmerkmal wenig berücksichtigt ist. Daß der soziale Charakter oft genug übertrieben wird, bis zur „Vergötzung des Du“, sei unbestritten. Aber es gibt eine Interaktion der Subjekte, die phänomenologisch wenig am Tage liegt, aber die Entwicklung der Individualität überhaupt erst gestattet. Denn die freie Spezialisierung zu einer Individualität ist nur möglich, wenn die Gesellschaft das Individuum ernährt und umgekehrt seine Leistungen benötigt. Ohne Gesellschaft kann das Individuum nicht existieren, so wie auch die Gesellschaft von der Spezialisierung ihrer Individuen abhängt. Daß wir diese Entwicklung mit individuellen Augen sehen, darf nicht dazu führen, die Wechselwirkung zu vernachlässigen. Das ist zwar kein phänomenologischer, sondern ein theoretischer Sachverhalt. Aber wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, sich zu besinnen, wie wir uns in unserer Umgebung finden, dann gehört dieser gefolgerte Sachverhalt durchaus zur Philosophie.

Auch der religiöse Glaube ist eine Form der menschlichen Aktivität, und er ist daher jenseits der Phänomenologie. Das Christentum versteht ihn nicht als Sicherheit, sondern als Tugend und als eine so hervorragende Leistung, daß es im Rahmen der christlichen Konfessionen strittig geworden ist, ob der Mensch aus eigener Kraft überhaupt zu dieser Tugend fähig sei, ob sie nicht als Gnade geschenkt werden müsse. Der Glaube aber, sofern er überhaupt als eigene Leistung erworben wird, ist eine mutige Schlußfolgerung aus recht komplexer Lebenserfahrung. Das schlußfolgernde Denken, von Mutmaßungen ausgehend, ist für unser Leben innerhalb von Ungewißheit und Wagnis, zwar außerhalb der Phänomenologie, aber für das Grundverständnis der menschlichen Natur doch von fundamentaler Bedeutung. Hier klärt sich auch die Frage nach dem Solipsismus. Ein Rezensent, der das Werk durchaus positiv beurteilt hat, schreibt: „Doch Schmitz bleibt in seiner Phänomenologie solipsistisch.“ (Gernot Böhme, in: *Philosophische Rundschau* 27 [1980] 269) Aber vom Standpunkt der Phänomenologie ist der Solipsismus, wie Schmitz auch schreibt, in der Tat unwiderlegbar. Die Überzeugung vom Bewußtsein des Gegenübers ist eine natürliche Annahme, der wir aber ebenso vertrauen, als wenn wir dieses Bewußtsein „gesehen“ hätten. Es ist ein gutes Beispiel dafür, daß etwas Sicherheit besitzen kann, auch wenn es kein Phänomen ist.

Ergänzung oder Ersatz hatten wir gefragt. Wie beurteilt Schmitz selbst seine Philosophie? Wenn er auch, namentlich zu Beginn seines Werkes, mit mancher ironischen Bemerkung das Vermutungswissen von seinen Überlegungen ausgliedert, so versagt er ihm letztlich doch nicht seine Achtung und seinen Respekt, und in einer Publikation aus dem Jahre 1980 über das Verhältnis von Naturwissenschaft und

Phänomenologie spricht er eindeutig von einer „Phänomenologischen Ergänzung der naturwissenschaftlichen Erfahrung“ (*Neue Phänomenologie* [Bonn 1980] 44). Wenn das aber sein Standpunkt ist, so fragt man jetzt, warum wird dann die Phänomenologie in so scharfen Gegensatz zur Naturwissenschaft gestellt? Mir scheint, daß es sich hier um ein Ergänzungsverhältnis besonderer Art handelt, um eine Ergänzung, die gleichzeitig auch ein Gegensatz ist.

Es gibt viel sich ergänzende Gegensätze. Goethe hat darüber philosophiert und als einfache Beispiele Ein- und Ausatmen genannt und Wachen und Schlafen. Das sind Gegensätze, da sie sich zu gleicher Zeit ausschließen, die sich aber gegenseitig ergänzen und bedingen. Niels Bohr hat auf diese Weise in der Physik den Gegensatz von Welle und Korpuskel verstanden und diese Gegensätze als komplementäre bezeichnet. Es gibt im Rahmen der Wahrnehmung zahlreiche komplementäre Gegensätze. Wesentlich ist dabei, daß sich diese Haltungen nicht nur ergänzen, sondern gegenseitig auch fordern und provozieren, so wie man wacher ist, wenn man gut geschlafen hat und besser schläft, wenn man sehr wach war. Das bedeutet aber, daß von den beiden Haltungen des Betroffenseins und des schlußfolgernden Handelns keine gegen die andere ausgespielt werden kann, daß keine auf Kosten der anderen gefördert werden darf, sondern daß sie sich aneinander steigern und provozieren müssen. So ist ja auch der historische Verlauf gewesen. Die Besinnung, die Schmitz so eindringlich in seinem zehnbändigen Werk darstellt, ist ja gerade von unserer zu einseitigen Ausrichtung unseres naturwissenschaftlich-technischen Vermögens provoziert.

Das Wahre ist das Ganze, hat Hegel gesagt. Aber es ist um so tiefgreifender, je besser seine Teile akzentuiert sind. Deshalb scheint mir Schmitz mit der Schärfe und der Konsequenz seines Umdenkens auf dem rechten Wege zu sein, um mit seiner neuen Begriffsbildung einen großen Bereich praktischer Welterfahrung, den wir alle dunkel besitzen, an das Licht der Sprache zu heben. Wir werden uns daran gewöhnen müssen, Sachverhalte, die sich zu widersprechen scheinen, weil sie unter verschiedenen Voraussetzungen gesehen und formuliert worden sind, trotzdem als wahr zu bezeichnen, indem wir uns auf die Voraussetzungen zurückbesinnen.

Es ist schließlich noch die Leistung zu würdigen, ein derartiges Werk zu schreiben, über länger als ein Jahrzehnt die Konsequenz auch in der Zeit durchzuhalten und dabei einen umfassenden Schatz an Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart zu berücksichtigen. Nächst der Intelligenz gehört dazu auch Mut und Ausdauer. Es ist an dieser Stelle auch dem Verleger, Herrn Herbert Grundmann, zu danken, dem Schmitz sein letztes Buch in Dankbarkeit gewidmet hat. Er ist ein gutes Beispiel für die Verschwisterung wirtschaftlichen und geistigen Unternehmertums. Und schließlich sei gesagt, und hier spreche ich als Naturwissenschaftler: Wer sich in das Werk hineindenkt, wird mehr vom Leben haben.

Hans Sachsse (Wiesbaden)

Die Grenzen der Rationalität und Menschlichkeit

Otto Peter Obermeier, Poppers „Kritischer Rationalismus“. Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg, Bd. 19), Verlag Ernst Vögel, München 1980, 213 S.

Wie viele andere versucht der Verfasser dieses Buches zu zeigen, daß die Anwendung von Poppers Theorien über Wissenschaft und Gesellschaft wichtige Probleme nicht zu lösen vermag. Es sind vor allem solche Probleme, die von Werturteilen ausgehende Lösungen benötigen. Das Thema ist schon alt, aber es ist noch in der Lage, Aufregung zu erzeugen. Leider wurde die Diskussion dieses Themas bisher auf einem ziemlich niedrigen Niveau durchgeführt. Das Hauptproblem dieser Diskussion liegt in Mißverständnissen der Theorien Poppers. Der Verfasser dieses Buches geht davon aus, daß niemand – weder Anhänger noch Gegner Poppers – Popper richtig verstanden hat. Das Buch erweckt daher die Hoffnung, daß in ihm das Niveau des Gespräches angehoben wird. Besonders hofft man, daß die üblichen Mißverständnisse vermieden werden; darüber hinaus wäre eine progressive Diskussion zu erwarten. Der Verfasser bemüht sich augenfällig, seinen Teufel Popper richtig zu verstehen und zu beschreiben. Aber nachdem er einen Teil der Theorie Poppers sorgfältig und mit Subtilität dargestellt hat, treten plötzlich einfache Fehler, große Verwirrungen und dogmatische Urteile auf. Die Schwächen der gegenwärtigen Diskussion sind hier nicht überwunden worden. In der Tat sieht es so aus, als ob der

Verfasser die zahlreichen Erläuterungen der Theorie Poppers, die von Hans Albert und anderen veröffentlicht wurden, nicht in Betracht gezogen hat. Wenn er das getan hätte, wären uns die meisten Fehler dieses Buches erspart geblieben; aber dann hätte er seine These nicht entwickeln können. Auch Albert zum Beispiel hat die Popperschen Themen weiter entwickelt; solche Erweiterungen gehören aber nicht zu Poppers Theorie, sondern zur Albertschen Auffassung. Es sieht oft so aus, als ob der Verfasser oft eher Hinweise auf Alberts Theorie als auf Poppers Theorie gibt, aber er bezieht sich dabei auf Popper. Ich habe hier angenommen, daß er auch Popper meint. Wenn er Albert gesagt hätte, träfe sein Argument aber auch nicht zu.

Warum sollte das Buch rezensiert werden? Erstens hat das Buch die Chance, den Eindruck zu erwecken, daß es tatsächlich Argumente gegen eine plausible Interpretation von Poppers Theorie enthält. Dieser Eindruck wäre falsch und könnte dazu beitragen, daß übliche Verwirrungen gefestigt werden. Zweitens bedient sich der Verfasser einer Theorie der Rationalität, die großen Einfluß hat und die Diskussion zwischen Popper und vielen seiner Gegner verhindert. Mit diesem Buch als Beispiel kann gezeigt werden, welche Grenzen diese Einstellung der Rationalität gegenüber hat und wie Mißverständnisse daraus erwachsen können.

Folgende Punkte werden diskutiert. Erstens wird dargestellt, warum nach Meinung des Verfassers eine Auseinandersetzung mit Popper benötigt wird. Zweitens wird dargestellt, wie das Gespräch nach Meinung des Verfassers durch die Anwendung einer bestimmten Theorie der Rationalität verbessert werden kann und warum es bisher gescheitert ist. Drittens werden einige Beispiele von Mißverständnissen vorgeführt, die aus der Unzulänglichkeit der Methode des Verfassers stammen. Viertens wird erklärt, warum der Vorwurf des Verfassers, Poppers Theorien seien unmenschlich, falsch ist, jedoch auf die von ihm selbst vertretenen Ansichten zutrifft. Abschließend werden kritische Diskussionen der Theorie Poppers befürwortet.

1. Die Gründe des Verfassers, sich mit Popper auseinanderzusetzen

Der Verfasser hat vermutlich zwei Gründe, dieses Buch zu schreiben, die in engem Zusammenhang stehen. Der erste kann als politisch bezeichnet werden. Seit den fünfziger Jahren wird Popper wachsende Aufmerksamkeit entgegengebracht. Diese Aufmerksamkeit ist nach Meinung des Verfassers unverdient und gefährlich. Sie ist unverdient, weil Poppers Theorie schon seit langem widerlegt sei, und gefährlich, weil, wenn Poppers Theorie angewandt werde, notwendige Wertbetrachtungen ausgeschlossen würden.

Deshalb gibt es einen zweiten Grund des Verfassers für eine Auseinandersetzung mit Poppers Theorien. Um seine Meinung klarzumachen, wie stark sich Poppers Theorie gegen die Menschen richtet, muß er ihre Grenzen aufzeigen. Er meint dadurch nachweisen zu können, daß sie nicht nur keine adäquaten Lösungen für eine ganze Reihe wichtiger Probleme bietet, sondern sogar adäquate Lösungen dieser Probleme ausschließt. Es geht dabei um folgende Probleme: Wie soll Wissenschaft betrieben, wie Technologie bewertet werden, wie können Werturteile richtig aufgestellt werden, wie kann eine menschliche Gesellschaft aufgebaut werden, wie ist wertbewußte verantwortungsvolle Sozialwissenschaft zu betreiben und wie können Werte und nicht nur Mittelbeurteilungen benutzt werden, um soziale Entscheidungen zu treffen?

2. Das verdorbene Gespräch und seine Verbesserung

Poppers Theorie ist zur Zeit ausreichend bekannt, so daß es schon zahlreiche Diskussionen über sie in verschiedenen Bereichen gibt. Die Tendenz einer dieser Diskussionen, die vor allem in Deutschland geführt wird, ist, sich darauf zu konzentrieren, ob Poppers Theorie unmenschlich ist. Viele Kritiker behaupten, es gäbe sogenannte positivistische Tendenzen in Poppers Theorien, die angeblich adäquate Diskussionen über Wert und Gesellschaft – und deshalb auch die Möglichkeit, menschliche Alternativen zu entwickeln – ausschließen. Dabei werden vor allem romantische, religiöse oder marxistische Theorien der gemeinsamen Rationalität vertreten. Das Eigenartige dieses Gespräches liegt darin, daß es darum geht, welches die richtige Lesart von Poppers Theorie ist. Die Verteidigung dieser Theorie besteht vor allem darin, Mißverständnisse und falsche Interpretationen zu korrigieren. Der Verfasser sieht hierin eine Gelegenheit, Popper erfolgreich zu kritisieren. Er glaubt, daß alle bisherigen

Interpretationen von vorgefaßten Ideen beeinflußt sind. Seine Popper-Interpretation soll davon frei sein. Aber wie?

Die Antwort hängt von der methodologischen Theorie ab, die er verwenden will. Aber leider ist sie nicht so entwickelt, daß sie eine solche Antwort liefern könnte. Um die möglichen Antworten zu erläutern und den Platz des Verfassers besser zu fixieren, ist es vielleicht angebracht, über eine entwickeltere Theorie zu sprechen. Eine solche Diskussion kann es uns ermöglichen, Lücken, die in der Vorgehensweise des Verfassers auftreten, auszufüllen und die Logik seiner Kritik darzustellen.

Die Auffassung des Verstehens und der Argumentation, die ich erwähnen möchte, ist die von R. G. Collingwood. Wir können uns dieser Theorie hier bedienen, um aufzuzeigen, was für Schwierigkeiten entstünden, wenn eine von dem Verfasser anscheinend implizit vorausgesetzte Theorie der Rationalität (Argumentation, Kritik, Diskussion) in der Praxis angewendet würde. Collingwoods Meinung nach benötigt jedes rationale Gespräch bestimmte absolute Voraussetzungen. Solche Voraussetzungen können nicht aufgrund von Argumenten beurteilt werden. Vielmehr ermöglichen sie erst Argumente. Wir brauchen die Voraussetzungen, um einen gemeinsamen Rahmen zu setzen. Ohne einen solchen könnten wir einander nicht verstehen. Um solche Voraussetzungen rational zu beurteilen, müssen wir uns noch fundamentalerer Voraussetzungen bedienen. Aber welcher Grundvoraussetzungen wir uns bedienen sollen, ist genau das, was in Frage steht. Zwar können sich solche Voraussetzungen ändern, aber das ist vor allem ein historisches und nicht ein wissenschaftliches Ereignis.

Was könnten wir durch Argumente erreichen, wenn die Theorie Collingwoods wahr wäre? Collingwood glaubte, daß wir Voraussetzungen – unsere eigenen und die von anderen – verstehen können. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müssen wir uns in ein bestimmtes System hineinversetzen und dieses System „von innen“ verstehen. Wir können auch argumentieren, aber nur innerhalb der Grenzen bestimmter absoluter Voraussetzungen.

Der Verfasser dieses Buches hat keine so klare Theorie wie die Collingwoods vorgelegt, noch sich einer solchen bedient. Vielmehr sagt er gelegentlich, daß keine Theorie widerlegt werden kann. Er glaubt wie Collingwood, daß Theorien verstanden werden können, und betrachtet wenigstens einige Theorien, wie die Poppers, als geschlossene Systeme. Aber im Gegensatz zu Collingwood sagt er, daß, obwohl keine Theorie strikt widerlegt wird, Theorien erschüttert oder „sozial widerlegt“ werden. Spielt hier Argumentation eine Rolle? Es sieht so aus, als ob der Verfasser mit diesem Buch, d. h. mit Argumentation, Poppers Theorie „erschüttern“ wollte. Aber wie? Hierüber bin ich mir nicht im klaren.

Sein Vorgehen beginnt in einer Collingwoodschen Art. Er nimmt an, daß Poppers Theorie ein System ist und versucht, es im Geiste ihres Verfassers zu beschreiben, ohne daran Kritik zu üben. Aber er will nicht nur Poppers Theorie beschreiben oder innerhalb ihres Rahmens argumentieren, sondern sie auch bekämpfen. Und zwar hat er einen Plan, der ziemlich zu einer Collingwoodschen Methodologie paßt. Er besteht darin, die Unzulänglichkeit von Poppers Theorie aufzuzeigen, und zwar in einer bestimmten Weise: Er hofft nämlich, die Grenzen dieser Theorie darlegen zu können. Diese Darlegungen sollen zeigen, in welcher Weise Poppers Theorie schädlich für die Menschen wäre, wenn sie angewendet würde.

Wie glaubt er das erreichen zu können? Bevor ich auf seine Antwort eingehe, möchte ich die Situation erläutern. Entweder ist Collingwoods Theorie wahr, und man könnte dann nur innerhalb des Popperschen Systems diskutieren. Aber dann könnte der Verfasser keine Kritik an Poppers Hauptthesen leisten, und das ist genau, was er will. Oder er kann Kritik an Poppers System leisten, dann muß er eine Theorie verwenden, die es ermöglichen würde, Alternativen zu diskutieren, aber das widerspricht seiner Kritik an Popper: Es überschreitet die Grenzen von Rationalität, die er selbst gezogen hat. Er kann deshalb nicht entscheiden, welchen Weg er nehmen soll. Warum ist leicht zu sehen. Wenn er die erste Alternative akzeptieren würde, könnte er nichts gegen Poppers Theorie sagen. Wenn er aber die zweite akzeptieren würde, gäbe er seine zentrale Kritik an Popper auf, d. h. daß es nicht möglich sei, verschiedene Systeme mit verschiedenen absoluten Voraussetzungen in eine rationale Diskussion einzubeziehen.

Wir müssen seine Methode aus seinem Vorgehen rekonstruieren. Wenn wir das tun, dann finden wir, daß der Verfasser, vermutlich ohne das selber zu bemerken, seine Kritik von einer Auffassung auf eine andere verlagert. Es gibt nur eine Methode, die ich gefunden habe. Er versucht, Probleme innerhalb der Popperschen Theorie zu identifizieren oder auf von Popper unerwähnte Probleme hinzuweisen und behauptet dann, daß sie nur durch die Anwendung anderer Auffassungen gelöst werden können. Im allgemeinen scheidet die Methode daran, daß der Verfasser sich nicht bemüht, zu untersuchen, wie

solche Probleme im Rahmen von Poppers Auffassung gelöst und somit die vermeintlichen Grenzen überwunden werden können. Weiter versäumt der Verfasser zu zeigen, daß die von ihm lokalisierten Probleme – soweit es sich überhaupt um echte Probleme handelt – von anderen Auffassungen her gelöst werden können.

Daß sein Verfahren scheitert, ist auf die vom Verfasser angewandte unzulängliche Theorie zurückzuführen. Er erliegt erstens der Versuchung, Poppers Theorie fälschlicherweise als ein unter ausschließlich logischen Prinzipien stehendes System zu interpretieren. Zweitens nimmt er einerseits an, daß Argumente zwischen verschiedenen Auffassungen verschiedener absoluter Voraussetzungen wegen nicht möglich wären: aber andererseits glaubt er, in der Lage zu sein, Argumente gegen Popper zu liefern, obwohl er sich anderer absoluter Voraussetzungen bedient.

Er mutet seinen Argumenten mehr zu, als sie seinen eigenen Voraussetzungen nach zu leisten imstande sind. Dies fällt besonders bei seinem Versuch auf, seine Hauptaufgabe zu lösen, d. h. wenn er behauptet, Grenzen von Poppers Theorie gefunden zu haben, nur weil einige Probleme innerhalb dieser Theorie entstanden sind oder nicht von Popper erwähnt wurden. Was fehlt, ist ein Argument dafür, daß Lösungen dieser Probleme innerhalb dieser Theorie unmöglich sind. Wir können diese unzulänglichen Argumente als eine Folge der verwendeten Theorie der Rationalität erklären. Einerseits wollte er durch diese Argumente zeigen, daß Poppers Theorie unzulänglich ist. Andererseits aber glaubt er, daß kein Argument einen solchen Beweis erbringen könnte. Er hofft, aus dieser Klemme durch einen Appell an den moralischen oder praktischen Sinn herauszukommen. Aber genau an dieser Stelle verläßt er die kritische Argumentation und appelliert statt dessen an die Intuition – ohne das zu verteidigen oder auch nur zu erklären. Er glaubt, seine Aufgabe erfüllt zu haben, wenn er vermutliche Probleme innerhalb von Poppers Theorie, die tiefe Schwierigkeiten zu involvieren scheinen, dargestellt hat, ohne die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, solche Probleme zu lösen. Würde er mögliche Lösungen dieser Probleme in Betracht ziehen, dann könnte er seine Kritik nicht aufrechterhalten. Er wäre dazu gezwungen, weitere Argumente zu bringen. Und genau das ist mit seiner Auffassung von der beschränkten Bedeutung der Logik unvereinbar. Er benutzt die Logik so weit wie nötig, um seine eigene Position darzustellen, aber nicht in der Weise, daß er in eine rationale Diskussion gerät. Gehen wir nur auf ein paar Beispiele ein.

3. Mißverständnisse von Poppers Theorie

Wir werden zuerst zeigen, wie dem Verfasser der Versuch, Poppers Theorie nur zu beschreiben, mißlingt. Danach werden wir Beispiele von Kritiken des Verfassers erörtern, die Fehler der oben erwähnten Art involvieren. In beiden Fällen sind die Fehler, wie schon erwähnt, auf die unzulängliche Theorie der Rationalität des Verfassers zurückzuführen.

Das Buch fängt im zweiten Teil mit einer Darstellung von Poppers Theorie an. (Vorher gibt es nur eine kurzgefaßte Einführung.) Diese Darstellung soll der Vorbereitung des Versuchs dienen, die Grenzen dieser Theorie aufzuzeigen. Sie soll eine reine Darstellung sein, aber hier stößt der Verfasser schon auf Schwierigkeiten. Er stellt Poppers Theorie dar als ein System, das angeblich auf ein logisches Prinzip zurückzuführen ist. (Es handelt sich um den *modus tollens*.) Dies ist eine Anwendung der von ihm implizit vorausgesetzten Theorie der Rationalität, derzufolge jeder Denker ein eigenes System hat oder haben soll. Er behauptet, Popper versuche, alle Aspekte wissenschaftlicher Probleme, sogar die historischen, psychologischen oder pragmatischen, auf Logik zu reduzieren. Was das genau bedeuten soll, wird nie erklärt.

In dieser These liegt das Hauptmißverständnis des Buches. Der Verfasser sagt mehrere Male, alle Teile von Poppers Theorie könnten auf Logik zurückgeführt werden, ohne solche Behauptungen zu erläutern. Vermutlich reicht Logik dieser Auffassung nach aus, um eine umfassende Theorie zu gestalten. Aber wie könnte sie ausreichend sein? Alle logischen Prinzipien sind Tautologien; sie geben keine Auskunft über die Welt. Zwar sollte man nach Poppers Meinung nie gegen die Regeln der Logik verstoßen. Dies ist aber nur eine notwendige Bedingung rationalen und humanitären Denkens. Es ist keine ausreichende Basis, um irgendein System aufzubauen.

Dieser Fehler ist ausschlaggebend. Der Verfasser nimmt an, daß man, wenn man alles auf Logik zurückführt, Menschlichkeit und Wert ausschließt. Aber wenn dies auch wahr wäre, träte sein Argument nicht zu, weil Popper nie die Prämisse behauptet hat. Im Gegenteil betont er ständig die Notwendigkeit der Phantasie und von Vermutungen, die durch Logik nur teilweise und sogar nur unter vielen Anstrengungen überprüft werden können.

Dies wäre eigentlich genug gesagt über dieses Buch, vor allem, da der Verfasser betont, seine Kritik sei angemessen, weil er Popper richtig gelesen habe. Wir können aber noch einiges über Versuche des Verfassers, Kritik zu üben, sagen, um Beispiele für die oben erwähnten grundsätzlichen Fehler vorzulegen. Es gibt in diesem Buch vier Abschnitte mit Kritik an Poppers Theorie der Wissenschaft. (Es gibt in ihm auch eine Diskussion und Kritik der Popperschen Theorie der Gesellschaft, die an den gleichen Fehlern scheitert. Ich erspare mir, über diesen Teil des Buches zu sprechen.) Die Beispiele für Mißverständnisse des Verfassers, die ich nun erörtern werde, stammen aus den beiden ersten Abschnitten.

Im ersten Abschnitt beschäftigt er sich mit dem „Falsifikationsmodell“ und dem „Verfahren der Wahrheitsnähe“. Er versucht zu zeigen, daß Poppers Theorie nicht in der Lage ist, die Benutzung statistischer Hypothesen zu erklären. Der Grund dafür ist, daß sie nicht widerlegt werden können, weil statistische Evidenz falsch sein kann. Popper hat sich aber mit diesem Problem beschäftigt und eine Lösung angeboten,¹ die im vorliegenden Buch nicht erwähnt wird. Diese Lösung ermöglicht es uns, statistische Hypothesen zu widerlegen, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß solche Widerlegungen immer falsch sein können. Aber dies stellt kein besonderes Problem dar: alle Widerlegungen sind nur mit diesem Vorbehalt zu akzeptieren.

Ein zweites Problem, das der Verfasser in Zusammenhang mit dem gerade erwähnten bringt, ist die Frage, wie angewandte Wissenschaft und Technologie betrieben werden sollen. Er behauptet, Poppers Antwort – d. h. daß wir die am strengsten überprüfte Theorie akzeptieren sollen – sei unzulänglich. Sie vernachlässige andere wichtige Faktoren, zum Beispiel, wie teuer es wäre, die am stärksten überprüfte Theorie anzuwenden. Die Kritik des Verfassers zieht leider Poppers Auffassung nicht in Betracht, daß für angewandte Wissenschaften und Technologien einerseits und theoretische Wissenschaften andererseits verschiedene Kriterien nötig sind. Diese Auffassung erlaubt es Popper, solche Probleme zu lösen. Obwohl der Verfasser meiner Meinung nach mit Recht sagen kann, Poppers Theorie sei unzulänglich, hätte er auch bemerken sollen, daß andere an der Popperschen Auffassung orientierte Philosophen schon solche Lösungen angeboten haben.²

Man kann hier das zentrale methodologische Problem des Verfassers sehen. Seine Kritik ist unzulänglich, weil er nicht bereit ist, verschiedene Lösungen in Betracht zu ziehen und darüber zu diskutieren, welche die beste ist. Wenn er das täte, räumte er der kritischen Vernunft einen zu großen Platz ein. Er versucht zu behaupten, daß, wenn Poppers Auffassung verwendet würde, praktische oder ethische Prinzipien nicht in Betracht gezogen werden können, weil sie nicht rational zu beurteilen sind. Er kann das nur behaupten, ist aber nicht imstande, irgendeine Möglichkeit, solche Prinzipien in Betracht zu ziehen, zu diskutieren: Wenn er das täte, hätte er offensichtlich den Streit schon verloren, weil er selbst ein Gegenbeispiel zu seiner These geliefert hätte. Was übrigbleibt, sind bloße Mahnungen, die Neigungen des Verfassers zu akzeptieren. Seiner Meinung nach stellt diese den einzigen Weg dar, menschlich zu werden.

Eine Diskussion des zweiten Abschnitts der Kritik kann deshalb nützlich sein, weil hier die allgemeine Auffassung des Verfassers am deutlichsten zu sehen ist. Hier versucht der Verfasser nämlich, mehrere absolute Voraussetzungen der Rationalität herauszustellen, um sogenannte Grenzen von Poppers Theorie aufzuzeigen. Die zentralen Punkte dieses Teils des Buches und darüber hinaus des Buches überhaupt sind folgende: Erstens gibt es notwendige Voraussetzungen für jedes Gespräch, die nicht rational zu beurteilen sind. Zweitens schließen diejenigen, die das verneinen, wichtige Aspekte menschlicher Erfahrungen und Beurteilungen aus. Am Ende hängt meiner Meinung nach alles in dem Buch daran, ob jedes Gespräch Voraussetzungen benötigt, die nicht mehr rational zu beurteilen sind. Nach Meinung des Verfassers muß jeder Versuch, den Hintergrund eines Gespräches rational zu beurteilen, scheitern, weil der Hintergrund schon vorausgesetzt werden muß, um ihn zu beurteilen.

In diesem Zusammenhang kann die Frage der Notwendigkeit nicht rational zu beurteilender Voraussetzungen nicht hinreichend erörtert werden; es gibt aber schon eine reichhaltige Literatur über diese Frage, die in diesem Buch unerwähnt bleibt. Ein Beispiel des Verfassers kann jedoch erwähnt und sein Fehler dadurch erläutert werden. Das Beispiel ist das folgende: Popper, W. W. Bartley und andere haben die Ansicht vertreten, daß man, um rational zu sein, jede Theorie für Kritik offenhalten sollte.

¹ Karl Popper, *Logik der Forschung* (Tübingen 1966) 152 ff.

² Joseph Agassi, *Science in Flux* (Dordrecht 1975) 282 ff., 322 ff.

Nach Auffassung des Verfassers ist diese Theorie eine Illustration seiner These, daß jede Theorie nicht rational zu beurteilende Voraussetzungen benötigt. In diesem Fall meint der Verfasser, die These, daß jede Theorie für Kritik offengehalten werden sollte, sei nicht effektiv kritisierbar: Eine Widerlegung würde sie gleichzeitig bestätigen, weil eine Widerlegung ein Nachweis dafür ist, daß die Theorie für Kritik offengehalten wurde. Der Fehler des Verfassers liegt darin, daß eine solche Widerlegung nur eine notwendige Bedingung der Wahrheit der oben erwähnten Theorie, aber keine hinreichende Bedingung treffen könnte.³

Eine nicht vom Verfasser erwähnte allgemeine Lösung dieses Problems ist die folgende: Obwohl jede Diskussion einen Hintergrund benötigt, kann jeder Hintergrund auch selbst wieder Objekt einer Erörterung sein; wir brauchen uns nur jeweils eines anderen Hintergrundes zu bedienen. Man braucht also nicht den gleichen Hintergrund vorauszusetzen, den man diskutieren möchte. Diese Möglichkeit besteht, weil wir nur „stückweise“ versuchen, Fortschritt zu erreichen.

4. Menschlichkeit

Der Hauptvorwurf des Verfassers lautet, daß Poppers Theorie einen Verstoß gegen die Menschlichkeit involviert. Es gibt hier einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Popper und dem Verfasser. Nach Poppers Meinung ist die Bereitschaft, alle Theorien oder Auffassungen durch kritische Argumente zu überprüfen, eine notwendige Bedingung, um menschliche Beziehungen und menschliche Gesellschaften adäquat zu gestalten. Die Weigerung, dies zu tun, bedeutet einen Rückfall in die Barbarei. Im Gegensatz dazu glaubt der Verfasser, daß genau diese unbegrenzte Bereitschaft, Kritik anzuwenden, einen Verstoß gegen die Menschlichkeit darstellt. Bei der Lösung von Wertproblemen können wir uns seiner Meinung nach nicht streng an die Regeln der Logik halten. Solche Fragen müssen mit Hilfe passender Mittel – menschlichen und nicht logischen Charakters – beantwortet werden. Nur in dieser Weise können wir die praktischen Probleme einer industriellen Gesellschaft lösen.

Die beiden Auffassungen bieten verschiedene Wege an, die Menschlichkeit zu fördern. Nach der einen Auffassung soll man Gefühlen, Intuitionen, der Geschichte, den Religionen usw. vertrauen. (Der Verfasser ist in dieser Hinsicht sehr vage.) Man muß zugeben, daß die erste Methode schwach ist. Aber gibt es wirklich eine Alternative? Leider wissen wir in diesem Jahrhundert, wie unmenschlich das Vertrauen in Gefühl, Praxis oder Geschichte sich auswirken kann.

5. Schluß

Vielleicht können wir fast alle damit einverstanden sein, daß Poppers Theorien über Wissenschaft und Gesellschaft eine Herausforderung darstellen, so daß sie kritische Überprüfung verdienen. Es wäre genauso willkürlich, Poppers Theorie als adäquat für die Lösung unserer wissenschaftlichen und sozialen Probleme anzusehen, ohne sie zu verbessern oder sogar zu ersetzen, wie sie als unmenschlich abzutun. Eine solche kritische Überprüfung ist möglich, wenn man bereit ist, anderen zuzuhören und ihre Argumente in Betracht zu ziehen. Zu dieser grundsätzlichen Notwendigkeit einer zivilisierten Gesellschaft, miteinander zu argumentieren und Ergebnisse zu akzeptieren, haben wir noch keine Alternative gefunden. Wir können hoffen, daß Gegner und Anhänger der Popperschen Theorie diese Notwendigkeit akzeptieren werden, um ein fortschreitendes Gespräch über wirkliche Probleme zu führen.

John Wettersten (Mannheim)

³ Joseph Agassi, Ian Jarvie, Thomas Settle, Towards A Theory of Openness to Criticism, in: *Philosophy of Social Science* 4 (1974) 83–90.

Rainer Piepmeier, *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger* (= *Symposion*, 58), Alber, Freiburg/München 1978, 330 S.

Die Genese des deutschen Idealismus ist ohne die Bewegungen von Aufklärung und Pietismus nicht vorstellbar. Wie aber konnte es möglich sein, zwei solchermaßen gegensätzliche und gegnerische Strömungen in einem einheitlichen philosophischen Konzept zu verbinden, welche unmittelbaren Berührungspunkte ergaben sich für die Idealisten mit den schwäbischen Pietisten? Seit *Robert Schneiders* Buch von 1938 ist die Diskussion darüber nicht mehr verstummt, ob der junge Hegel und Schelling nur von Bengel und Oetinger her richtig zu deuten seien. Um der Beantwortung solcher Fragen näher zu kommen, müßte zuerst einmal ein zureichendes Bild von der Struktur und den Erscheinungsformen des altwürttembergischen Pietismus gewonnen werden. Der schwäbische Pietismus, so wissen wir heute vor allem aufgrund der Forschungen von Hasselhorn, war als einziger politisch: Er war eine ursprünglich revolutionäre Bewegung, nicht nur im religiösen, sondern auch im politisch-sozialen Sinn. Das chiliastische Denken als das Hauptkennzeichen des altwürttembergischen Pietismus schloß von Anfang an ein Sozialprogramm in sich. Schon der geistige Stammvater Altwürttembergs, Valentin Andraea, hatte ein Staatsideal entwickelt, indem er eine Stadt beschrieb, in der es nur noch lauter Christen gibt, ohne Obrigkeit und geburtsständische Ordnung. Die Hoffnung, daß das Reich Gottes auf dieser Welt schon sichtbar werden könne, beseelte dann um 1780 vor allem das Werk Christoph Friedrich Oetingers, eines Schülers von Bengel. Es macht nun den großen Wert der Studie von Piepmeier aus, daß er nicht nur die Charakteristika des von Oetinger ersehnten „gülden Reiches“ im einzelnen darstellt (191–206), sondern auch dem Zusammenhang mit der zeitpolitischen Situation, dem württembergischen Verfassungskampf, breiten Raum widmet (296–303). Neben den Arbeiten von *H. J. Mühl* (1965) und *H. E. Yeide* (1965) wird die vorliegende Untersuchung sicherlich in kurzer Zeit ebenfalls zum unentbehrlichen Kompendium bei jeder Auseinandersetzung mit der chiliastischen Idee der güldenen Zeit bei Oetinger werden.

Oetingers Philosophie wird als „bisher kaum beachtetes Gebiet der Lebensphilosophie“ zu erschließen gesucht. Sie ist eine aus der „Idee des Lebens“, geboren aus dem Ungenügen an seiner Zeit und hingerichtet auf die Naherwartung des „gülden Reiches“, das nach Bengels Berechnungen erwartet wird. Piepmeier kommt zu dem Ergebnis, man müsse im Werk des schwäbischen Pietisten zwei Lebensbegriffe unterscheiden: den Begriff des „gemeinen Lebens“, in etwa gleichzusetzen mit der „vita socialis“ (110 ff.), und den eigentlich theologischen Lebensbegriff (158 ff.): Gott ist wesentlich „Leben“; er ist, wie Oetinger sagt, „das höchste, von aller Unvollkommenheit losgeschälte Leben“. Gott ist die Einheit einander widerstrebender Kräfte; es gibt weder eine Trennung zwischen Gott und Welt (vgl. 158) noch eine zwischen Geist und Leib. Wenn Gott „lautere Thätigkeit“, „actus purissimus“ genannt wird, dann wirkt hier die Aristotelische Tradition der Entelechie nach. Die Kreatur hat die gleiche Struktur wie Gott und seine Herrlichkeit; die Freiheit des Menschen ist im Leben Gottes verankert (die Lehre vom Menschen bildet daher auch das zweite Hauptstück von Oetingers Theologie). Im Begriff Gottes gehe es Oetinger darum, so Piepmeiers Resümee, „eine Einheit zu denken, die dynamisch bewegt ist und doch nicht zerfällt, bei aller Bewegung in der Rückwendung auf sich in sich ruht“ (159).

Dieses Leben wird nun von Oetinger in seiner konkreten historischen Situation „als nicht verwirklicht erkannt“ (191). Doch da die Weltgeschichte Heilsgeschichte ist, stufenweise Selbstemanation Gottes, gibt es die Hoffnung auf ein künftiges Reich, ein neues Jerusalem, eine güldene Zeit. Die „unsichtbare Kirche“ und das „Königreich Gottes“ waren für die schwäbischen Pietisten (im Unterschied zu Kant) konkrete historische Entitäten, ihre Verwirklichung war nicht ins Jenseits verschoben. Das erhoffte „güldene Reich“ wird von Oetinger in seinem Hauptwerk *Theologia ex idea vitae deducta* (Frankfurt a. M./Leipzig 1765; dt. Stuttgart 1852) bis ins einzelne geschildert: Aufgehoben ist die Fremdheit zwischen dem Menschen und den Gesetzen wie zwischen dem Menschen und der Natur. Das güldene Reich ist eine demokratische Gesellschaft, in der Gleichheit der Bürger (Gedanke des allgemeinen Priestertums), Gütergemeinschaft und Überfluß an Gütern herrschen sollen. Die politische Brisanz solcher Ideen im ausgehenden 18. Jahrhundert liegt auf der Hand.

Die zweite Hälfte seines Buches widmet Piepmeier der Frage, wie der Anspruch der Lebensphilosophie auf Einheit der Welt, wie ihn Oetinger gegen Descartes und die aufkommende moderne Naturwissenschaft zu entwickeln gesucht hat, in der Zeit danach festgehalten werden kann. Am Wandel des Lebensbegriffs von Vico, Hamann, Kant bis Feuerbach, Nietzsche, Simmel, Adorno und

Habermas zeigt Piepmeier, daß eine Philosophie des Lebens immer dort in Aporien enden muß, wo sie nicht in Ästhetik aufgeht. Den theologischen Lebensbegriff mit seinem umfassenden Anspruch findet Piepmeier nun auch beim jungen Hegel wieder (233–236). Ihn interessiert hier vor allem die „Aporie“ (236) der theologischen Liebes- und Lebenskonzeption der Frankfurter Fragmente *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, die er sehr zu Recht im letztlich noch undialektischen Verhältnis von ‚Leben‘ und Welt lokalisiert, die sich unvermittelt gegenüberstehen und so den Hegelschen Versuch einer Restitution des Christentums als Liebesreligion scheitern lassen. Außerdem beschäftigt sich ein längerer Exkurs (Nr. 6) mit der These Rohrmosers, für die Demokratie des „güldenen Reiches“ habe den schwäbischen Pietisten die landschaftliche Verfassung Altwürttembergs, ausgebaut zur Repräsentativdemokratie, zum Vorbild gedient, und Hegel habe dies übernommen. R. Schneider (*Schellings und Hegels schwäbische Geistesansichten* [Würzburg 1938]) und G. Rohrmoser (*Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 14 [1960] 182–208) hatten die These aufgestellt, nur Oetinger und Bengel kämen als Quelle des Hegelschen Lebensbegriffes in Frage. In einer längeren, exkursartigen Fußnote (233 f.) setzt sich Piepmeier mit dieser These kritisch auseinander, indem er neuere Forschungen (etwa *Brecht/Sandberger*, in: *Hegel-Studien* 5 [1969] 47–81) heranzieht. Verfechter der Pietismus-These stehen nämlich vor der Schwierigkeit, daß sich in Hegels Texten der Stuttgarter, Tübinger und Berner Zeit keine pietistischen Einflüsse nachweisen lassen und auch biographisch über Beziehungen Hegels zu pietistischen Kreisen sich keine gesicherten Angaben machen lassen (eine pietistische Gruppe gab es im Tübinger Stift seit 1780 so gut wie nicht mehr). Wenn Hegel überhaupt pietistisches Gedankengut aufgenommen haben sollte, dann kann dies eigentlich nur auf dem Umweg über Hölderlin geschehen sein, der – anders als sein im aufgeklärten Stuttgart aufgewachsener Freund – pietistischer Atmosphäre ungleich enger verbunden war. Wie wir gerade aufgrund neuerer Forschungen von Reinhard Breymayer (*Blätter für württ. Kirchengeschichte* 78 [1978] 73–145 und 80/81 [1980/81] 299–316) wissen, stand Hölderlin seit seiner Kindheit und Jugend in vielfältigem Kontakt mit pietistischem Gedankengut. Seine Mutter war pietistischen Geistes, eine Nichte Oetingers war seine Patin, ein Großneffe Oetingers hatte sich in Hölderlins Stammbuch eingetragen (StA 7,1; 339); der Nürtinger Diakonus Köstlin, bei dem Hölderlin zwei Jahre Lateinunterricht hatte, hat Oetinger und sein Werk gekannt und geschätzt; die Erziehung in Denkendorf geschah im Sinne Bengels, der dort von 1713–1741 als Klosterpräzeptor und Prediger gewirkt hatte; ein Enkel des berühmten pietistischen Liederdichters Philipp Friedrich Hiller war mit Hölderlin zusammen im Stift. Hölderlin selbst besaß den *Gnomon* (Zeiger) Joh. Albrecht Bengels (†1799), einen Wort-für-Wort-Kommentar des Neuen Testaments und epochales Werk des schwäbischen Pietismus (StA 7,3; 390). Hölderlins Verehrung für das Johannes-Evangelium könnte hier eine ihrer Quellen haben, ist doch für Bengel „Johannes . . . unstreitig der nötigste und herrlichste Evangelist“.

Allerdings wird man trotz aller dieser Fakten festhalten dürfen, daß Hölderlins Lebens- und Vereinigungsphilosophie sich aus vielerlei, z. T. recht disparaten Quellen speist, aus Spinozas Metaphysik der Einen Substanz ebenso wie aus dem Neuplatonismus, aus Hemsterhuis wie aus Heine. Auch auf Schellings *Von der Weltseele* wäre in diesem Zusammenhang zu verweisen. Schon U. Gaier war ja in seiner Studie *Der gesetzliche Kalkül* (1962) so vorsichtig gewesen, zwischen Gedanken Hölderlins und theosophischen Ideen des schwäbischen Pietismus nur eine Ähnlichkeit, nicht aber ein Quellenverhältnis zu konstatieren. An seiner Hauptthese, im gesetzlichen Kalkül Hölderlins wie im Bauprinzip seiner Gedichte offenbare sich der siebenstufige Rhythmus der Offenbarung des göttlichen Geistes (sieben Geister Gottes und ihre Progression), übt Piepmeier zu Recht vorsichtige Kritik; Gaier übersche, daß Oetingers Philosophie des Lebens keine Philosophie der Kunst sei (27). Will man die besondere, württembergisch-pietistische Prägung, die der junge Hölderlin unstreitig aufweist, näher zu analysieren versuchen, so muß der Weg wohl mehr über die Politik als über die Theologie und Ästhetik gehen, wurde doch die pietistische Bewegung in Württemberg zur Zeit des Verfassungskampfes 1770 vor allem durch Johann Jakob Moser aus ihrer innerweltlichen Askese herausgeführt, wodurch sie in eine schwere Krise geriet. Zu fragen wäre, ob Hegels und Hölderlins Widerstand gegen die obrigkeitstaatliche Praxis des altwürttembergischen Ständestaates nicht auch und gewichtig von theologischen Motiven getragen war (vgl. hierzu jetzt den Ansatz von G. E. Hübner, in: *Hölderlin-Jb.* 19/20 [1975–1977] 156–211, bes. 170 ff.).

Christoph Jamme (Bochum)

Ich handle mit Vernunft . . . Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Felix Meiner, Hamburg 1981, IX u. 197 S.

Mendelssohn hat stets im Schatten seines Altersgenossen Lessing gestanden, auch und gerade im Jubiläumsjahr 1979. Daher gebührt der Katholischen Akademie Hamburg Dank dafür, daß sie durch eine Tagung an den 250. Geburtstag des Mannes erinnerte, dessen heller Verstand und menschliche Gesinnung uns gleichermaßen nottun. Die Vorträge, die bei der Gelegenheit gehalten wurden, würdigen nicht allein Persönlichkeit und Werk des Philosophen, sondern versuchen auch so etwas wie eine Ortsbestimmung der aufklärerischen Vernunft; das macht sie über den Anlaß hinaus bedeutsam. Das Thema *Vernunft* wird schon im Titel des Bandes angesprochen, aber anders als man zunächst vermutet. Der Titel ist einer apokryphen Anekdote entlehnt, nach der Mendelssohn einem preußischen Offizier, der ihn nicht kannte und höhnisch fragte, womit er denn handle, geantwortet haben soll: „Ich handle mit Vernunft.“

Einleitend ist die Gedenkrede abgedruckt, die *Alexander Altmann*, der große Mendelssohn-Forscher unserer Zeit, aus gleichem Anlaß in Berlin gehalten hat (1–14). Diese Skizze geht von den Begriffen „Aufklärung“ und „Kultur“ aus, die in Mendelssohns Denken eine Schlüsselrolle spielen und beide etwas sehr Komplexes anzeigen. Der erste schließt nicht allein die Aufhellung von Wahrheiten, sondern auch die Aufdeckung von Trostgründen und die Abwehr von Schwärmerei und Aberglauben ein (worin sich die alte Dreiheit von kognitiver, therapeutischer und kritischer Funktion der Philosophie widerspiegelt); der zweite umfaßt die sittliche und ästhetische ebenso wie die politische Bildung des Menschen (alle drei zusammen ergeben Mendelssohns Idee der Humanität).

Wie stark die Ausstrahlung war, die von der Persönlichkeit des Philosophen ausging, macht *Jörgen Bracker* anhand der Bildquellen deutlich (15–44). Die Porträts des „deutschen Sokrates“ sind fast alle idealisiert; sie sollten Vorurteile gegen die Juden abbauen und ihre bürgerliche Gleichstellung befördern. Bei Lavater weist die Schönheit der Mendelssohnschen Physiognomie sogar voraus auf die Verklärung des Ewigen Juden am jüngsten Tag. Wer an die seitherige deutsche Geschichte denkt, wird sagen müssen, daß in der Ikonographie die Größe und die Tragik Mendelssohns nicht weniger aufscheint als in seinem Werk.

Altmanns Hamburger Vortrag stößt in Neuland vor: Er fügt die verstreuten Äußerungen des Philosophen über Naturrecht und Naturzustand zum Ganzen einer Theorie zusammen (45–84). Mendelssohn hat unverkennbar ein existentielles Interesse an der politischen Philosophie – die bürgerliche Unterdrückung der Juden war seine tägliche Erfahrung. Seine Äußerungen beginnen schon sehr früh, mit dem *Sendschreiben an den Magister Lessing* (1756), und sie reichen bis in seine letzten Lebensjahre, als mehrere Ereignisse seine politische Reflexion belebten: Dohms epochemachende Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, das Toleranzedikt Josephs II. und der Beitritt zur „Mittwochsgesellschaft“, in der die führenden Köpfe der Berliner Aufklärung aktuelle Fragen diskutierten. Das Naturrecht faßt Mendelssohn, wie Altmann zeigt, als den Inbegriff der Pflichten und Rechte auf, die aus der Natur des Menschen fließen, der verbunden ist, seinen „inneren Zustand vollkommener zu machen und also weise und gütig zu sein“; die Obligation beruht somit nicht auf göttlichen Sanktionen – hier macht sich der Einfluß Christian Wolffs bemerkbar. Was den Naturzustand angeht, so schreibt Mendelssohn ihm anders als Rousseau logische, nicht zeitliche Priorität vor dem gesellschaftlichen Zustand zu; in ihm sind alle positiven Pflichten des Menschen gegen andere bloß unvollkommene Pflichten, die dem Gewissen einen Spielraum lassen. Es ist daher kein Zustand des Krieges aller gegen alle wie bei Hobbes, auch kein prekärer Friedenszustand wie bei Locke und Pufendorf, sondern eine „ideal-typische Befindlichkeit“, die sich aus Mendelssohns Anthropologie erklärt, nach der die menschliche Natur eine durch das Lustprinzip vermittelte Einheit von Selbstliebe und Wohlwollen ist. Es erscheint lohnend, Mendelssohns politische Philosophie bis in die Details der Lehre vom Staat zu rekonstruieren.

Norbert Hinske geht noch einmal auf Mendelssohns Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ ein und gewinnt ihr durch scharfe Ausleuchtung des zeitgenössischen Hintergrunds neue Einsichten ab (85–117). Was die *Berlinische Monatsschrift* vom September 1784 brachte, war ursprünglich gar nicht zur Publikation bestimmt, sondern stellte einen Diskussionsbeitrag für die Mittwochsgesellschaft dar und ist ohne Kenntnis der Vorgänge in diesem Gremium gar nicht zu verstehen. Hinske sieht in dem Beitrag nicht nur die Zusammenfassung der Grundüberzeugungen Mendelssohns, sondern auch den Schlüssel zum Verständnis der deutschen Spätaufklärung und den Ansatzpunkt für die gegenwärtig

fällige Erneuerung der Frage „Was ist Aufklärung?“. Seine aufschlußreiche Analyse kulminiert beim Problem der Denkfreiheit und der „Dialektik der Aufklärung“. Was das erste angeht, so hat Mendelssohn bekanntlich für den Fall, daß „Menschenaufklärung“ und „Bürgeraufklärung“ miteinander in Konflikt geraten, zu äußerster Zurückhaltung, ja zum Verzicht auf öffentliche Mitteilung von Wahrheiten aufgerufen. Das ist ihm manchmal als Kapitulation vor den bestehenden Machtverhältnissen ausgelegt worden; in Wirklichkeit liegt darin, wie Hinske zeigt, eine Warnung vor möglicher Komplicenschaft mit den Mächtigen. Was das zweite angeht, so hält Mendelssohn es für unvermeidlich, daß der Segen zum Fluch wird, wenn Mißbrauch der Aufklärung zur Schwächung des moralischen Gefühls oder Mißbrauch der Kultur zur Weckung immer neuer Bedürfnisse bei den Menschen führt. Mit diesem Pessimismus steht er unter den Zeitgenossen nicht allein; auch Johann Jakob Engel befürchtete, daß die restlose Infragestellung aller Antworten auf die Sinnfrage ein Vakuum schaffen würde, in das alle möglichen Surrogate eindringen könnten. Hinske teilt diese Befürchtung und möchte durch die Rückbesinnung auf Mendelssohn dazu beitragen, daß wir die Gefahr erkennen und vermeiden.

Ingrid Belke behandelt *Religion und Toleranz aus der Sicht Mendelssohns und Lessings* (119–148). Der erste Teil des Beitrags skizziert Mendelssohns Hauptargumente für die Duldung aller Bekenntnisse; dabei wird nicht verschwiegen, daß entsprechend zeitgenössischem Vorurteil bestimmte Gruppen von der Duldung ausgeschlossen bleiben: Atheisten, Epikureer und religiöse Demagogen. Die Skizze ist nützlich, auch wenn sie überwiegend schon Bekanntes bringt. Der zweite Teil ist origineller, denn er stellt eine neue Hypothese auf, um die Frage zu entscheiden, welches Lessings eigene Position im Kampf der verschiedenen Glaubensrichtungen gewesen sei: Wir sollen *Die Erziehung des Menschengeschlechts* nicht als Entwurf zu einer Geschichtsphilosophie oder -theologie lesen, sondern als Versuch, mittels eines alten gedanklichen Modells alle Richtungen der Theologie gleichermaßen zu beruhigen. Lessing benutze die Erziehungsmetapher nämlich nicht, um das alte Religionssystem noch einmal zu begründen, sondern um es völlig abzutragen. Er verhalte sich skeptisch nicht nur gegenüber den Geschichtswahrheiten, sondern auch gegenüber den Vernunftwahrheiten (was etwas überraschend mit dem Satz „Der echte Ring vermutlich ging verloren“ begründet wird). Lessings Forderung nach Toleranz entspringe daher nicht aus dem Vertrauen auf bestimmte Grundwahrheiten, sondern aus der Einsicht in die menschliche Irrtumsfähigkeit, wodurch sich eine unerwartete Nähe zu Voltaire ergebe. Diese Thesen werden in der Lessing-Forschung zweifellos ein unterschiedliches Echo finden.

Der letzte Beitrag läßt das Thema Mendelssohn ganz hinter sich und eröffnet umfassendere Perspektiven: *Die Religionen im Prozeß der Aufklärung in Geschichte und Gegenwart*. Willi Oelmüller will die von Mendelssohn erörterten Probleme wenigstens ansatzweise „auf der relativ abstrakten Ebene einer allgemeinen Theorie der Kultur- und Zivilisationsentwicklung“ weiterdiskutieren (149–179). Unter „Religion“ versteht er dabei ein in seinem Ursprung mit rationalen Mitteln nicht voll erklärbares Orientierungssystem mit den Hauptfunktionen Wirklichkeitserklärung, Handlungsanleitung und Kontingenzbewältigung, unter „Aufklärung“ den Versuch, sich durch argumentative Kritik- und Rechtfertigungsverfahren in der Lebenswelt zu orientieren, wenn historisch vorgegebene Orientierungssysteme fraglich geworden sind. Natürlich kann er hier nur in Stichworten andeuten, was Aufklärung in bezug auf Religion an den Wendepunkten der europäischen Geschichte bedeutet hat; sehr komplexe Zusammenhänge wie die Entdämonisierung der Natur, die Universalisierung des Gottesbegriffs, die Moralisierung des Bösen und die Entstehung der Theodizee werden mehr benannt als ausgeführt. Drei Resultate seien festgehalten: 1) Für den, der über die Leistungsfähigkeit und Grenzen moderner Wissenschaft „aufgeklärt“ ist, können wissenschaftliche Hypothesen weder als Beweis noch als Widerlegung von Religion schlechthin gelten. 2) Religiöse Orientierungssysteme können auch heute noch handlungsanleitend sein, wie sich in der Menschenrechtsfrage zeigt. 3) Die religiösen Bewältigungsformen der Kontingenzerfahrung haben sich als mehr oder weniger resistent gegenüber Aufklärungsprozessen erwiesen. Aus alledem ergibt sich für Oelmüller die Folgerung, daß Traditionsbewahrung nicht weniger dringlich sei als Traditionskritik und daß sich innerhalb der vorgegebenen religiösen Orientierungssysteme Bewährtes rechtfertigen und Neues entwickeln lasse, auch wenn dabei das Bedürfnis nach einer geschichtsfreien oder gar geschichtstranszendenten Letztbegründung unbefriedigt bleibt. Wenn die Rede von der „Notwendigkeit kritischer und affirmativer Aufklärung“ (179) mehr als nur die Stimmungslage der Gegenwart ausdrücken soll, wird allerdings noch eine beträchtliche Anstrengung des Begriffs geleistet werden müssen. Günter Gawlick (Bochum)

Dimitrios Markis, *Quine und das Problem der Übersetzung* (= *Alber-Broschur Philosophie*), Alber, Freiburg/München 1979, 300 S.

Quine gilt, wie mir scheint zu Recht, gegenwärtig als der bedeutendste Vertreter der analytischen Philosophie. Die weltweite Beachtung, die seine Schriften in letzter Zeit finden, beruht aber wohl eher darauf, daß er den Rahmen des analytischen Philosophierens sprengt und dadurch, wenn auch unbeabsichtigt, auf traditionelle Grundfragen der Philosophie zurückweist. Ein Beleg dafür ist die Schrift von Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (vgl. meine Besprechung in der Philosophischen Rundschau, 28. Jg., Heft 1/2). Dieses Buch zieht allerdings aus der Quineschen These von der Unmöglichkeit einer von den Einzelsprachen abgehobenen philosophischen Universalsprache, über die auch verlässliche „Übersetzungen“ von Einzelsprachen ineinander zu verlaufen hätten, eine resignative Folgerung. Philosophie soll nun nicht mehr zu allgemeinen Einsichten aufsteigen können, sondern nur noch als erbauliche oder bildende („edifying“) Unterhaltung, als bestenfalls in diesem Sinne gelingendes Gespräch möglich sein. Ganz andere Schlüsse zieht Markis in seinem Buch. Er will die Bedingtheit der These Quines durch dessen Befangenheit in einem naturalistischen Philosophiebegriff aufweisen, um dann für einen „dialektischen“ Übersetzungsbegriff im Sinne Hegels einzutreten.

Es gelingt Markis vorzüglich, zunächst das scheinbar philosophisch untergeordnete Thema einer Philosophie der Übersetzung, das gewöhnlich allenfalls in sprachphilosophischen Zusammenhängen als Nebenproblem erscheint, als den Brennpunkt der gegenwärtigen Überlegungen zur Frage nach der Möglichkeit eines universalen Philosophierens vorzustellen. „Die geistige Krise unseres ‚Zeitalters‘ ist für uns ein Übersetzungsproblem.“ (268) Wenn es zutrifft, daß es keine ausgezeichnete Sprache geben kann, für die die Bestimmtheit der Übersetzung in „andere“ Sprachen sichergestellt werden könnte, dann unterliegt „auch die logische Theorie . . . dem Prinzip der Unbestimmtheit der Übersetzung“ (Markis 28, vgl. Quine, *Philosophy of Logic*, 59, 82 f., 96). Das aber heißt, daß die Logik, wie immer sie auch sprachlich ausgedrückt sein mag, in keinem gesicherten Bezug zu irgendeiner „anderen“ Sprache stehen kann und daß sie kein Mittel ist, das Denken abgelöst von seiner Bindung an Einzelsprachen in seiner ‚Möglichkeit‘ zu bestimmen. Damit man diese These verstehen kann und wegen ihres tiefgreifenden Charakters nicht gleich für absurd erklärt, muß sie zunächst sorgfältig dargestellt werden. Markis unternimmt das in einer Weise, die zwar nicht immer dem Quineschen Gedankenduktus getreu folgt, aber sich doch um die Verdeutlichung der allgemeinen philosophischen Relevanz dieser These bemüht.

Im Anschluß an Duhem geht Quine davon aus, daß gegebene empirische Daten prinzipiell verschiedene Theorien zulassen. Dementsprechend sind auch von einem gegebenen sprachlichen Verhalten verschiedene Grammatiktheorien möglich, die sich als dessen Beschreibung und Erklärung bewährt haben. Von dieser „Unterbestimmtheit“ von Theorien unterscheidet Quine eine zusätzliche „Unbestimmtheit“ der Übersetzung von einer Sprache in eine *andere*, genauer gesagt: der *Theorie* der Übersetzung. Das ist darin begründet, daß man innerhalb derselben, nämlich der eigenen Sprache verweilt, wenn es um eine Theorie in bezug auf empirische Daten oder in bezug auf die Verwendung einer Sprache, also um eine Grammatiktheorie dieser Sprache geht. Bei einer Theorie der Übersetzung aber muß man verschiedene Sprachen im Blick haben, und es entsteht das Problem der Beziehung zwischen Sprachen in ihrer Pluralität und Individualität. So kann man z. B. verschiedene Grammatiken der deutschen Sprache aufstellen, um den beobachteten Gebrauch des Deutschen möglichst adäquat zu beschreiben. Diese Grammatiken können an sich zeigenden wirklichen Sprachverhalten überprüft werden, und sie sind alle, so verschieden sie auch voneinander sein mögen, gleich gut, wenn sie dieser Überprüfung gleich gut standhalten. Die beschreibende Sprache wird dafür in einer Besonderheit gegenüber der beschriebenen nicht thematisch. Wenn man aber eine Theorie der Entsprechungen zwischen *verschiedenen* Sprachen aufstellt, muß man außer den hypothetischen Sätzen der Grammatiktheorien für die einzelne Sprache auch noch „analytische Hypothesen“ (88) formulieren, die Entsprechungen semantischer oder syntaktischer Art zwischen den Sprachen ausdrücken sollen. In syntaktischer Hinsicht wären auf diese Weise z. B. (zweisprachliche) universale Kategorien zu intendieren, als Kategorien einer jeden denkbaren Sprache, wie z. B. Kant sie mit den „transzendentalen“ Formen des Verstandes im Blick hatte. In semantischer Hinsicht wäre an universale Semantik-kategorien zu denken, die sich im gegliederten Wortschatz der Einzelsprachen wiederfinden lassen müßten und die Übersetzbarkeit dieser Sprachen ineinander garantierten.

Solche „analytischen Hypothesen“ lassen sich nun aber nicht empirisch überprüfen. Diese Tatsache

ist in der Geschichte der Philosophie auch vor Quine nicht unbekannt gewesen. Bei W. v. Humboldt etwa spielt sie eine bedeutende Rolle. Sie wird sogar verständlicher, wenn man, wie Humboldt, nicht nur an das Verhältnis von einander ganz fremden Sprachen denkt, sondern die Frage stellt, wie auch nur ein anderes Individuum, in das man ja nicht hineinsehen kann, aufgrund der Geschichte seines persönlichen Spracherwerbs und seiner persönlichen Vorverständnisse bei sich „Bedeutungen“ realisieren mag. Die „analytischen Hypothesen“ unterstellen eine *gleiche* Bedeutung zwischen verschiedenen „Sprachen“, und d. h. letzten Endes zwischen *verschiedenen* Weisen, sich sprachlich zu verhalten. Während man bei der Formulierung von Hypothesen über das sprachliche Verhalten innerhalb *einer* Sprache auf den Begriff der „Bedeutung“ überhaupt nicht zurückgreifen muß, weil man hier, unreflektiert dem *eigenen* sprachlichen Habitus folgend und vertrauend, wie in einer Naturwissenschaft die Hypothesen mit dem sich zeigenden Verhalten vergleichen kann, setzen die „analytischen Hypothesen“ in einer Theorie der Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen notwendig „Bedeutung“ als den gemeinsamen Bezugspunkt der zu vergleichenden sprachlichen Merkmale *voraus*. Eine solche Voraussetzung ist zwar empirisch unwiderlegbar, aber auch nicht zu bestätigen. Sie hat die Form einer Gleichsetzung von verschiedenen Ausdrücken *in ihrer Bedeutung*, und d. h. letzten Endes: in ihrem Verstandenwerden (Synonymie). In keinem Verhalten äußert sich aber ein solches „Verstehen“ gleicher Bedeutung auf eine überprüfbare Weise.

Die philosophische Relevanz dieser Gedanken wird bei Markis schon durch die Frage deutlich, warum Quine sich nicht des Auswegs einer transzendentalen Theorie bediene. Bei Kant sind die universalen Kategorien des Verstandes bekanntlich als Formen gedacht, die ihre objektive Gültigkeit oder Bedeutung gerade darin haben sollen, daß sie aller Formulierung empirischer Hypothesen notwendig vorauslägen, in welchen Einzelsprachen diese Formulierungen auch vorgenommen werden mögen. Das „transzendente Argument“ beruht ausdrücklich darauf, daß ohne eine solche „transzendente“ *Voraussetzung* universalen Kategorien die objektive (d. h. nicht nur innersprachlich-intersubjektive) Gültigkeit einzelsprachlich formulierter Sätze nicht gedacht werden könnte. Man kann auch sagen, daß ohne diese Voraussetzung eine Übersetzung unter Bewahrung der *Identität* der objektiven Relevanz und damit ein empirisches Subjekt als Subjekt (von objektiven Erkenntnissen) nicht zu denken sei.

Es bleibt also zu fragen, warum Quine diesen Weg nicht geht, der doch auch die pragmatische Evidenz gelingender Übersetzungen für sich beanspruchen kann, und im systematischen Interesse philosophischer Begründung stellt sich die Frage auch dann, wenn man davon ausgeht, daß Quine diesen „Ausbruch“ in die transzendente Reflexion, wie Markis es bezeichnet (29), nicht kennt. Es widerstrebt dem „Naturalisten“ Quine offenkundig, sich auf ein Denken einzulassen, das an dem Dogma festhält, Sprachen seien von ihrem *Begriff* her Zeichensysteme, die sich, wenn auch auf verschiedene Weise, alle auf *dieselbe* Realität zu beziehen hätten, deren Identität bei Kant wenigstens als die der „Gegenstände möglicher Erfahrung“ gerettet und bestimmt zu sein scheint. Für Quine sind Sprachen zunächst nur der Inbegriff von Verhaltensweisen, in denen Lebewesen „Reizungen“ so verarbeiten, daß sich dadurch erst ontologische Weltbilder ergeben, die sich von Sprache zu Sprache in keiner Weise entsprechen müssen. Markis arbeitet treffend heraus, was Quine zu dieser Folgerung drängt: Quine hält seinerseits an dem naturalistischen Dogma fest, Philosophie könne von keiner grundsätzlich anderen Art sein als die empirischen Wissenschaften. Markis erkennt, daß es in der Auseinandersetzung mit Quine im Grunde um den Philosophiebegriff geht, und daß der Begriff einer von den empirischen Wissenschaften unterschiedenen Philosophie davon abhängt, daß die erwähnten „analytischen Hypothesen“ sinnvoll sind, auch wenn sich nicht a priori sagen läßt, *woran* sie sich bewähren sollen. Zu Recht wird der „Naturalismus“ Quines als selbst aprioristische Position interpretiert (vgl. 39). – Wenn Markis nun der Quineschen These von der Unbestimmtheit der Übersetzung (und der damit zusammenhängenden These von der ontologischen Relativität) eine „dialektische Übersetzungstheorie“ entgegenzustellen versucht, in der die Individualität von Sprachen (und eigentlich letztlich von Sprechern) und der Gedanke einer die Menschheit umfassenden Universalität des Denkens und Sprechens „versöhnt“ seien, ist klar vorgezeichnet, worin die Aufgabe besteht. Der Begriff der Philosophie hängt nun an dem der „analytischen Hypothesen“, die zwar nicht empirisch überprüfbar sind, aber doch den *Gedanken* von Entsprechungen in verschiedenen Sprachen vorgegreifend repräsentieren sollen. Markis sieht, daß in dieser Diskussionslage der Philosophiebegriff von einer *Entscheidung* für den Sinn der Voraussetzung solcher Entsprechungen (Universalien) abhängt, auch wenn der „Ausbruch“ in die transzendente Reflexion als ebenso einseitig aufgedeckt ist. „Wir

entscheiden uns für die dialektische Philosophie der Übersetzung.“ (280) Ihr schwebt als Ansatz vor, eine „dialektische ‚Mitte‘“ zwischen der eigenen und der fremden Sprache *herauszufinden* (260). Die Möglichkeit solcher Vermittlung beruht nach Markis „auf dem metaphorischen Charakter und der indirekten Rede in der Alltagssprache“ (262), in der sie sich *selbst* thematisiere (und damit transzendiere). Das sei, so wird mit Heidegger gesagt, eine „fundamentalontologische ‚Möglichkeit‘“. Mit Hegel wird in einer „in Fortgang gehaltenen Weltgeschichte“ (277) die Wirklichkeit dieser Möglichkeit konstatiert, als Voraussetzung dafür, daß wir „durch Reflexion auf die ‚gemeinsame‘ Bestimmung der menschlichen Gattung“ den „Babel-Zustand“ eines sprachlich bedingten Relativismus „durchschauen“ (279).

Damit sind die Positionen geklärt, und es stellt sich für Markis die Frage, was wir „wollen“ (ebd.). Die theoretische Bestimmung der Möglichkeit adäquater Übersetzungen über die pragmatisch befriedigende Evidenz ihres faktischen Gelingens hinaus „mit wissenschaftlichen Mitteln“ (276) hat sich mit Quine als unmöglich erwiesen. Andererseits muß aber wohl doch gesagt werden, daß der *Anschein* des Gelingens von Fall zu Fall, dem auch Fälle des Mißlingens gegenüberstehen, nicht zureicht, um über eine bloß als „regulativ“ gelten gelassene Idee und damit über Kant hinaus zu dem Begriff einer „in Fortgang gehaltenen Weltgeschichte“ als einer auf Übereinstimmung hin angelegten wirklichen Bewegung zu gelangen. Die Transformation der transzendentalen *Voraussetzung* von universalen Strukturen in einen geschichtlichen *Prozeß* ihrer Realisierung ist ebenso „unwissenschaftlich“ wie diese Voraussetzung selbst. Es bleibt also nur, daß „die Sprache selbst“ „dem Übersetzer die Mittel“ „gibt“, „um sie zu transzendieren“ (254). Aber das Transzendieren bleibt dann unbestimmt. Es wird bei verschiedenen Übersetzern immer verschieden ausfallen können und bleibt sozusagen von der persönlichen „Kunst“ des Übersetzers abhängig, derzufolge er auf eine von außen her unbestimmbare Weise talentiert zwischen Sprachen auf eine akzeptable Weise zu vermitteln weiß. Insofern ist es auch eigentlich nicht „die Sprache selbst“, die Regeln ihrer *Veränderung*, d. h. ihres Übergangs in eine anders bestimmte Sprache oder in eine andere Sprache in sich selbst enthielte. „Die Sprache selbst“ ist immer dasjenige, was unter einem System von Regeln, verstanden als empirische Gesetzhypothesen, als identifiziert erscheint. Quine hat deutlich gemacht, daß eine zu einem solchen System alternative Grammatik noch nicht notwendig auf eine andere Sprache verweist (s. o.), daß es aber dann, wenn es sich wirklich um eine andere Sprache handeln soll, nicht möglich ist anzugeben, ob sich die andere (oder auch nur veränderte) Sprache (noch) auf dieselbe außersprachliche Welt bezieht wie die Ausgangssprache. Nur als identifiziertes System hat Sprache einen bestimmbareren Bezug (Referenz) zur Welt, und sie verliert dessen Bestimmbarkeit, indem sie „sich“ verändert, d. h. indem sie diese Identität verliert. Infolgedessen bleibt die Wirklichkeit sprachlicher Veränderung (oder der Metapher) theoretisch unbestimmbar. Sie zeigt sich nur in ihrem Gelingen, und was man bestimmen oder theoretisch erfassen kann, ist immer nur das *Resultat* der Veränderung oder die neue Sprache als eine Sprache in neuer Identität, ob es sich nun um eine historische Sprachveränderung handelt oder um eine Übersetzung von einer Sprache, vorgestellt als ein bestimmbares System, in eine andere Sprache, vorgestellt als ein *anderes* (und nicht nur anders bestimmtes) System.

Man wird im Anschluß an Quine den Versuch einer wissenschaftlichen Bestimmung des *Übergangs* zwischen Sprachen und damit überhaupt der Beziehung zwischen Sprachen in ihrer Referenz zu „Außersprachlichem“ aufgeben müssen. Da die „logische Analyse“ sich selbst in einer Sprache darstellt, wird man damit auch den Gedanken einer logischen Analyse von Sprachen und überhaupt den Gedanken an universale über- oder zwischensprachliche Strukturen aufgeben müssen. Jeder Sprachvergleich fußt auf „analytischen Hypothesen“ der *Gleichsetzung*, denen gegenüber immer auch andere „analytische Hypothesen“ möglich sind, ohne daß empirische Kriterien für die „Richtigkeit“ der Hypothesen denkbar wären. D. h., daß alle Sprachvergleiche notwendig *axiomatische Sprachwissenschaft*, also Einzelwissenschaft bleiben muß. Die Hypostasierung der für den Sprachenvergleich notwendigen (analytischen) Hypothesen zu universalen Kategorien menschlicher Rede oder gar des Denkens, das sich der einzelnen Sprachen nur als Mittel des Ausdrucks bediene, verfährt unkritisch. Damit ist auch die These in Frage gestellt, daß die Sprachen überhaupt als „Mittel“ eines solchen, den einzelnen Sprachen gegenüber im Grunde gleich-gültigen Denkens aufzufassen seien. Wir sehen nicht *grundsätzlich* a priori, wie sich ein Denken überhaupt von der Individualität „seiner“ Sprache ablösen könnte, sondern nur a posteriori, daß Sprachveränderung möglich ist, insofern sie tatsächlich geschieht. Deshalb kann, wie Hegel es wohl begriffen hatte, auch von einer sich auf einen bestimmten (Freiheits-)Zustand hin entwickelnden Geschichte nur nachträglich die Rede sein. – Das Buch von

Markis hat das Verdienst, die in einer ganz anderen philosophischen Tradition entstandenen Gedanken Quines auf eine, wie mir scheint, gelungene Weise in den Kontext der philosophischen Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel *übersetzt* zu haben.

Josef Simon (Tübingen)

Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Stichweh und Marc B. de Launay. Bd. 1: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, hg. von Klaus Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, 482 S.

Sämtliche Schriften von Karl Löwith sollen von 1981 an in einer auf 9 Bände angelegten Edition neu erscheinen. In jedem Jahr wird ein Band herauskommen, so daß eine umfassende und detaillierende Neubetrachtung von Löwiths Werk noch einige Zeit auf sich warten lassen wird.

Der vorliegende erste Band enthält *Beiträge zur Anthropologie*: Löwiths erste größere und in gewissem Sinn einzige systematische Schrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* und dann hauptsächlich einige spätere kleinere Arbeiten, die direkt den Topos der „menschlichen Natur“ anvisieren oder das Verhältnis des Menschen zum Sprechen (und zum Schweigen) sowie das Verhältnis des Menschen zum Sterben (und vor allem zur Möglichkeit des Selbstmordes) thematisieren.

Einleitend möchte ich aber den Problemgang eines philosophisch tätigen Lebens skizzieren, wobei ich mich an Löwiths eigenes *Curriculum vitae* (450–462)¹ halten kann. Diesen autobiographischen Text haben die Herausgeber in Löwiths „Anthropologie“ untergebracht. Anthropologie – Anthropographie?

Den Anfang von Löwiths wissenschaftlichem Werdegang bildet des Studenten Fächerkombination Philosophie und Biologie – eine Gemeinsamkeit mit Helmuth Plessner, die dieser ausdrücklich hervorgehoben hat.² 1923 promovierte Löwith mit der Arbeit *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen* (die im Bd. 6 der *Sämtlichen Schriften* erscheinen wird). 1928 wurde Löwith unter Mitwirkung von Martin Heidegger³ habilitiert und zwar mit einer Arbeit, die im selben Jahr unter dem Titel *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* erschien. Eine offensichtliche Tendenz dieser Schrift ist die Absetzung von der idealistischen und existenzialistischen Einengung auf die Selbstheit des Selbst. Die Weitung des Anthropologie-Radius ging nach Löwiths späterer Selbsteinschätzung in den folgenden Jahren weiter. Das Erscheinen der Frühschriften von Marx lenkte seine Aufmerksamkeit auf das größere Feld der „Gesellschaft“. Die Beschäftigung mit Jacob Burckhardt eröffnete ihm die noch weitere Dimension der „Geschichte“ – und zwar der Geschichte in ihrer Trivialität und Brutalität, in ihrer von keinem menschlichen Wünschen oder Konstruieren zu bannenden Kontingenz. Der „unbefangene Anblick der politischen Geschichte“ (458) ist von Löwith nicht zu einer eigenen Geschichtstheorie ausgearbeitet worden. Er wurde aber zum Motiv eines philosophischen Kampfes gegen die geschichtsphilosophischen Geschichtsvereinfachungen sowie seiner die theologischen Hintergründe einbeziehenden „Genealogie der Geschichtlichkeit“.⁴ Auf der anderen Seite kristallisierte sich im Denken von Löwith ein anderer Pol heraus: das Ernstnehmen einer anderen Seinsebene oder Seinsart, wo so etwas wie Beständigkeit, Wesenhaftigkeit, ja Ewigkeit anzunehmen – oder zu wissen? – ist: die „Natur“. Für diesen Pol seines Denkens hat sich der späte Löwith sowohl auf die Erfahrung, auf die Verwunderung des „natürlich denkenden Menschen“ (294) wie auch auf die Antike berufen. Bereits in der Habilitationsschrift ist das Ernstnehmen der Natur spürbar. Doch scheint es, daß Löwith aus Europa vertrieben werden mußte, um der Dringlichkeit dieser Erfahrung inne zu werden: „Ich habe angesichts der volkstümlichen Konsekration aller natürlichen und alltäglichen Dinge – der Sonne und des Mondes, des Wachsens und Vergehens, der Jahreszeiten, der Bäume, Berge, Flüsse und Steine, der Zeugungskraft und der Nahrung, der

¹ Seitenangaben im Text beziehen sich auf den hier besprochenen Bd. 1 der *Sämtlichen Schriften*.

² In seinem Geleitwort in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967) 7.

³ Das Gutachten von M. Heidegger ist im Bd. 1 (470–473) abgedruckt.

⁴ H. Plessner, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967) 7.

Reispflanzung und des Hausbaus, der Ahnen und des Kaiserlichen Hauses – zum ersten Mal auch etwas von dem religiösen Heidentum und der politischen Religion der Griechen und Römer verstanden. Das Gemeinsame ist die Scheu und Verehrung allgegenwärtiger, übermenschlicher Mächte . . .“ (456) Das Insistieren auf der „Natur“ als dem Inbegriff der übermenschlichen Mächte trennt den späten Löwith von allen idealistischen oder radikalhumanistischen Positionen, sofern diese die Realität auf menschliches Denken, Wollen oder Tun zurichten oder zurückführen wollen. Innerhalb der neueren europäischen Philosophie findet Löwith in Nietzsche den Denker, der ihm in dieser Richtung am meisten vorgedacht hat – wenngleich Nietzsche nach Löwiths Meinung letztlich im Wahrhaben *wollen* jener Wahrheit steckengeblieben war. Ähnlich war auch Heidegger ein zweideutig-bedeutender Denker für Löwith. Allerdings wirft er ihm, der auch sein Lehrer war, ein noch stärkeres Verhaftetsein im jüdisch-christlich-europäischen *Geschichtsglauben* vor.

Die Spannungen von Löwith zu Nietzsche und Heidegger als die wesentlichen Innenspannungen in Löwiths Denken hat Sadao Hosoya eingehend dargestellt.⁵ Sie umschließen auch das größte Rätsel, das die Philosophie Löwiths vor allem in ihrer Spätphase an uns richtet: wie nämlich das Postulat einer Begründung der Anthropologie durch die Kosmologie zu verstehen sei (vgl. 266). Sicher ist, daß der späte Löwith die Autarkie der Anthropologie in Frage stellt und daß er gegen anthropozentrische Ansichten und Illusionen zu Felde zieht. Aber noch nach seinem Tod erschien der Aufsatz *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* (329–341) in der von H.-G. Gadamer herausgegebenen *Neuen Anthropologie*. Und genau besehen sind alle „systematischen“, unmittelbar sachbezogenen Texte Löwiths der anthropologischen Thematik zuzuordnen. Das Dilemma zwischen der theoretischen Beziehung auf das Menschliche und der theoretischen Relativierung des Menschlichen bildet erstaunlicherweise die bleibende Struktur von Löwiths Philosophieren. Zu welchen Resultaten dieses Anthropologie-Dilemma geführt hat, läßt sich am vorliegenden Bd. 1 absehen, der die *systematischen Erörterungen* Löwiths versammelt. Die Fragen der Begründung werden dann eher indirekt behandelt: in den *kritischen Auseinandersetzungen* mit anderen Denkgestalten (Bd. 2 und 3) und in den *historischen Vergegenwärtigungen* anderer Denkgestalten (Bd. 4 bis 9).

Nehmen wir *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* als den Anfang der Anthropologie Löwiths. Sein erstes Erscheinen fällt zeitlich genau mit den ersten Gründungsschriften der philosophischen Anthropologie zusammen: 1928 erscheinen gleichfalls *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von Max Scheler und *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Und Heideggers *Sein und Zeit* berührt sich mit seiner „Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir sind“⁶ gewiß mit der Fragestellung der philosophischen Anthropologie – mag es sie auch andererseits von vornherein überholen wollen.

Wie es damals zu der Bewegung der philosophischen Anthropologie kam, ist hier nicht darzustellen. Bei Löwith artikuliert sich der Ansatz als eine Wendung gegen Hegel, die sich auf den Nachhegelianer Feuerbach stützt. Mit Feuerbach setzt Löwith den „Standpunkt der Anthropologie“ von der Intention der klassischen Philosophie ab, „welche eine Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie sein wollte“ (12): „So ist Hegels Philosophie des Geistes, wie jede Philosophie auf dem Standpunkt der Philosophie, blind für die genuine Deutlichkeit der Welt der vitalen Stimmungen („Gefühle“) und versucht dieselben von vornherein als ‚noch nicht‘ vollendete Entwicklungsstufen des *Selbstbewußtseins* zu begreifen.“ (140) Und noch 1959 sagt Löwith rückblickend: „Mein Interesse an der Hegelkritik der Linkshegelianer, die zugleich eine Kritik an der Philosophie überhaupt war, begegnete sich mit Heideggers Abstieg von der Verstiegtheit der spekulativen Ontologie des absoluten Bewußtseins auf das faktische, endliche und geschichtliche Dasein.“ (453)

Das Sich-Stellen auf den „Standpunkt der Anthropologie“ verband sich bei Löwith zunächst einmal mit der Tendenz der Anthropozentrik, die am liebsten alles „Leben“ und alle „Welt“ als eine „menschliche“ oder „mitmenschliche“ aufdecken möchte. Und die Mitmenschlichkeit, die ja das Thema der Schrift bildet, wird sehr stark auf die intime Beziehung zum Du eingengt. Diese Einengungen sind von Löwith später ausdrücklich in Frage gestellt worden (vgl. 14). Aber auch schon in

⁵ S. Hosoya, Zwischen Natur und Geschichte. Eine unzulängliche Bemerkung zu K. Löwith, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967) 156–177.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1953) 50.

jener Schrift finden sich gegenstrebige Theorieelemente, die die Geschlossenheit und Unmittelbarkeit der konstruierten Menschenwelt begrenzen:⁷ erstens wird den „Idolen des Selbstbewußtseins“ mehrfach Absage erteilt (vgl. 32, 42, 147); zweitens wird ausgesprochen analytisch mit Begriffsgegenüberstellungen und -verzweigungen operiert; drittens wird zumindest punktuell den Andersheiten des Naturhaften im Menschen Rechnung getragen: „seiner triebhaften *Naturgeschichte*“ (96), seiner „Geschlechtlichkeit“ (32). Diese Momente werden aber nicht substantialisiert. Sie gehören zu den Phänomenen, die die Begriffsverzweigung herausfordern und weitertreiben. „An sich sind weder die natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens, noch seine ‚geistigen Grundlagen‘ in *eindeutig-fundierender* Weise ‚grundlegend‘ – aber für beide ist fundamental die ontologische Doppelnatur des Menschen als eines weder natürlichen noch geistigen, sondern *un-natürlichen* Wesens. Die psychoanalytische Bezeichnung des natürlichen Triebens als eines *un-bewußten* Lebens ist daher methodisch positiver als der völlig unbestimmte Schichtenbegriff einer ‚Vitalität‘, der eine regionale Eindeutigkeit des Vitalen vortäuscht, welche die Vitalität des Menschen nicht hat.“ (33)

Mit der Kombination aus den zwei gegenläufigen Negationen „un-natürlich“ und „un-bewußt“ ist die Kontrapunktik angedeutet, mit der Löwith an seinen Gegenstand herangeht. Seinen eigentlichen Gegenstand aber bilden die Verhaltensweisen und -verhältnisse, die sich daraus ergeben, daß das Ich auf ein Du bezogen ist und daß gleichwohl das Ich und das Du selbständig sind *und* sein sollen. Das Ergebnis der Analyse, die bewußt eine „Analyse von Trivialitäten“ sein will (vgl. 13), ist im Titel ausgesprochen. Das Individuum ist auch Rollenträger, auch Als-Bestimmtes (vgl. 67), auch Dividuum – was Löwith in der Schreibweise „In-dividuum“ (121) zu fassen sucht. Die Analyse ist ausgesprochen formalistisch angelegt, sie operiert mit so „unbestimmten“ Begriffen wie „einer“ und „etwas“, „füreinandersein“, „Zweideutigkeit des Verhältnisses“, „Selbständigkeit des Verhältnisses“. Daß mit derartigen Begriffen nicht nur Richtiges, sondern auch Wichtiges gesagt werden kann, macht Löwith mit einer anderen, mit einer komplementären Methode klar. Um die Selbständigkeit des Du als ethische Aufgabe darzulegen, referiert er die Kantische Grundlegung der Ethik. Ihr zufolge kann die Freiheit der Person nicht ohne ein Sittengesetz gewahrt werden, das auf Schrofheit gegen „Natur“ und „Selbstsucht“ nicht verzichten kann. In seinem Gutachten vermerkt Heidegger zu diesem Passus: „Die Interpretation von Kants praktischer Philosophie dringt nicht bis zu den letzten Fundamenten vor, wie denn der Verf. überhaupt in der Erörterung letzter systematischer Probleme sich eine weise Beschränkung auferlegt hat.“ (472) In der Tat fällt auf, daß Löwith das ganze dritte Kapitel „Der eine und der andere in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit“ nur philosophiehistorisch bestreitet. Löwith gibt dem Kapitel auch einen „historischen“ Abschluß, für den Heidegger nur die neutrale Feststellung übrig hat: „Die Kantinterpretation wird ergänzt durch eine Erläuterung von Hegels Kritik der kantischen Moralphilosophie.“ (472)

In Wahrheit ist Löwith hier ein Meisterstück philosophiehistorischer Regieführung gelungen: auf das trockene Kant-Referat folgen einige Zitate des jungen theologisierenden Hegel: ein Feuerwerk von „Liebe“ und „Leben“, von „Absolutheit“ und „Ganzheit“, von „Vereinigung“ und „Empfindung“. Nicht weniger als dieses alles führt Hegel gegen den „endlichen“, „empirischen“ Standpunkt Kants ins Treffen, dessen Moral noch von Legalität, von Gesetztheit, von Objektivität, ja von der „Trennung des Menschen in sich“ gezeichnet sei. Mit Jesus aber sei doch das „Gesetz“ durch die „Liebe“ überwunden und damit sei auch der Gegensatz zwischen Sein und Sollen aufgehoben. Indem Löwith Hegels „überfliegende, phantastische Denkungsart“ (184) rezitiert, fällt es einem wie Schuppen von den Augen: daß die trockene und harte Rede Kants von der „Pflicht“ – bei all ihrer Kritizierbarkeit und bei all ihrem Moralismus-Risiko – der Daseinsstruktur des Menschen so viel gerechter wird. „Der formale Ausdruck des radikalen Unterschieds von Hegels Metaphysik der Liebe und Kants Moral der Achtung ist also, daß Hegel die ‚Realität des Unterschieds‘ von Ich und Du, des Einen und des Andern, im wahren Sein der Liebe als einer völligen Vereinigung oder *Einheit* für aufgehoben erklärt, während Kant die Wahrheit der menschlichen Verhältnisse gerade dadurch gesichert sieht, daß die gegenseitige Achtung als ein Prinzip der *Unterscheidung* die Vereinigungstendenz der Wechselliebe positiv einschränkt.“ (183)

Löwith hat die ethischen Implikationen seiner „Strukturanalyse des Miteinanderseins“ in die Sprache

⁷ Eine Verdichtung gerade dieser Theorieelemente lieferte H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Bonn 1924).

Kants übertragen, um ihr durch die Konfrontation mit der Kant-Überwindung des jungen Hegel eine Plausibilität und eine Relevanz zukommen zu lassen, an die sie mit ihrer eigentlichen Methode kaum herankommt: der *Trivialitäten-Analyse* hilft die *Geschichts-Dramatisierung* auf die Sprünge. Diese methodische Arbeitsteilung hat Löwith beibehalten und sogar in das Paradox hineingesteigert, daß er in der Folge hauptsächlich „historisch“ arbeiten sollte, ohne doch dem Historismus auch nur den kleinen Finger zu reichen: „Die Frage aber, welches menschliche Selbstverständnis das wahre und richtige, d. h. der Natur des Menschen entsprechende ist, läßt sich nicht durch historische Reflexion beantworten. Das historische Bewußtsein kann darüber von sich aus keine sachliche Entscheidung treffen, weil uns die Geschichte überhaupt nie lehren kann, was wahr und was falsch ist.“ (266)

Auf das hiermit aufgeworfene Methodenproblem hat Jürgen Habermas⁸ hingewiesen. Was die Perspektivierung der Philosophiegeschichte in der hier besprochenen Habilitationsschrift betrifft, so haben wir gesehen, daß sie in einer doppelten Absetzbewegung von Hegel weg besteht, die gegen und nach Hegel bei Feuerbach und gegen und vor Hegel bei Kant Station macht. Man wird sagen können, daß Löwith später in *beiden* Richtungen noch weitergehen sollte.

Die sachlichen Implikationen von Löwiths „Grundstück einer *philosophischen Anthropologie*“ (11) gehen in zwei Richtungen. Eine davon ist in derselben Schrift noch formuliert, wenn auch nicht mehr ausgearbeitet worden. Die auf das Profil der Verhaltensweisen und Verhältnissen gerichtete Analyse des Miteinanderseins kommt zu dem Ergebnis, daß aufgrund der Bezogenheit zwischen Ich und Du die Selbständigkeit des Du (und des Ich) nur gewahrt werden kann, wenn das „und“ zwischen ihnen selber als ein selbständiges eingerichtet wird, wenn das Verhältnis selber „den Charakter einer sich selbst genügenden Einrichtung gewinnt“ (98). Mit der „Begründung selbständiger Verhältnisse aneinander teilnehmender Personen“ (169) deutet Löwith die Politik-Konsequenz einer Anthropologie an, welche sich die scharfen Konturen der inner- und zwischenmenschlichen Verhältnisse von keinem Wunschdenken vernebeln läßt. Diese Konsequenz geht also in die Richtung eines Institutionalismus oder eines juristischen „Positivismus“ von der Art wie ihn der junge Hegel endlich „überwinden“ will: das Dasein der Menschen ruft nach Maßnahmen, die über das bloße Dasein der Menschen hinausgehen.

Daß ein solches „Hinausgehen“ aber grundsätzlich innerhalb der in sich selbst geteilten menschlichen Natur angelegt ist – diese These seiner frühen Anthropologie (vgl. 33) hat Löwith in den kleinen „systematischen“ Schriften seiner Spätzeit weiterverfolgt. Die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur und seine spezifische Abständigkeit bilden den Spannungsbogen der menschlichen Natur, der in mehreren Kontrapunkten thematisiert wird.

So im Kontrapunkt Sprechen–Schweigen (342–348, 286 ff.). Die Sprache des Menschen geht – soweit wir wissen – über alle Natur hinaus, sie fügt zur „Stummheit der Welt“ etwas Neues hinzu und gleichzeitig bedarf sie als ihrer engeren Umgebung auch des Schweigens der Menschen. Und weil die Opposition zwischen Schweigen und Sprechen selber zum Sprechen gehört, kommt das bloße Daß, Wann und Wo des Redens qualifizierend zum Was des Sagens hinzu. Wie Löwith unter Bezugnahme auf die antike Polis und auf frühchristliche Regeln aufzeigt, bildet die Opposition zwischen Schweigen und Reden den Spielraum für die politischen und „ethischen“ Sprechverhalten und -verhältnisse.

Ein anderer Kontrapunkt ist der zwischen Wachen und Schlafen, den der Mensch – soweit wir wissen – mit den „höheren“ Tieren gemeinsam hat (338–341, 484 f.): „Auf solche trivialen Phänomene wie das tägliche Wachsein und Aufsein und Sich-Niederlegen zum Schlaf, die uns zeitlebens mit der Natur des organischen Lebens und der natürlichen Welt verbinden, muß man zurückgehen, um die Grenzen der traditionellen philosophischen Anthropologie des Geistes oder des Selbstbewußtseins und auch der ‚Existenz‘ zu sehen. Weil wir aber den Zustand des Wachseins zumeist nicht *mit* wachem Bewußtsein leben, kann es so scheinen, als verstünde er sich von selbst und als sei er eine zureichende Grundlage für das Verständnis des Menschen . . . Wir sind so sehr an ihn gewöhnt, daß es einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf, um die natürlichen und unbewußten Vorbedingungen alles bewußten Lebens zu sehen. Der weitaus größte Teil unseres Verhaltens besteht nicht aus freien und bewußten Entscheidungen, sondern aus nicht bewußten Vorgängen und halb bewußten Gewohnheiten, die uns zur ‚zweiten Natur‘ geworden sind.“ (485) Das periodische Aussetzen der Leistungsfähigkeit, diese natürliche Halbierung des Tunkönnens veranlaßt zur Wahrnehmung, daß auch die bewußte Hälfte des

⁸ J. Habermas, Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein, in: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (Neuwied-Berlin 1967) 352–370.

Daseins sich wieder in Unbewußtes und Bewußtes teilt – wobei *dieses Unbewußte* nun zwar auch mit *jenem Unbewußten* der Nacht und der Natur zusammenhängen mag, mit seiner institutionellen Mechanisierung der Verhalten aber doch gerade der *Technik des Wachseins* verschrieben ist. Die anthropologische Bedeutung der Teilung des Daseins in Schlafen und Wachen und der nochmaligen Teilung des Wachens läßt Löwith die Terminologie der Psychoanalyse aufgreifen – wie bereits in der Habilitationsschrift, wo Löwith am Sprechen selber eine Binnenteilung expliziert zwischen dem „Zum-Ausdruck-Kommen“ und dem „Sich-zum-Ausdruck-Bringen“ (118 ff.). Ein weiterer und in gewissem Sinn letzter Kontrapunkt, dem Löwith seit seiner ersten großen Schrift mit zunehmender Eindringlichkeit nachgegangen ist, war der zwischen Sterbenmüssen und Sterbenwollen. Letzteres nicht bloß im Sinn eines psychischen Triebes oder Wunsches, sondern in dem Sinn, daß ein Mensch *seinen* eigenen Tod durch sein eigenes Tun herbeiführt und mit diesem ernst zu nehmenden *Tun* eine *ethische Frage* aufwirft. Schon früh hatte sich Löwith gegen Heideggers definitorisches Diktum gewandt, das Dasein habe zu sein (vgl. 38). Und wenn der späte Löwith wiederholt zur moralischen Rechtfertigung des Selbstmordes ansetzt (vgl. 399–425), so wirft er mit der ethischen Frage nach den Verhaltensmöglichkeiten auch noch einmal die Frage der „menschlichen Natur“ auf, zu der es gehört, daß der Mensch im Selbstmord seine Abständigkeit gegenüber der „Natur“ ins Äußerste treiben kann (vgl. 418). In diesem Kontrapunkt akzentuiert Löwith also die Seite des Unnatürlichen *im* Menschen – wie er das auch mit der *Frage* getan hat (vgl. 462).

Anstatt zu fragen, welche „Vollständigkeit“ Löwith mit den von ihm angeschlagenen Kontrapunkten beansprucht, sollte man zu klären versuchen, welchen Wissensweg denn Löwith überhaupt mit seiner Kontrapunktik beschreitet. Ihre Voraussetzung und ihr Rahmen besteht wie gesagt in dem *Anthropologie-Dilemma*, daß wir Menschen unser eigenes Sein nicht – nicht mehr – in den Spiegelüberhöhungen eines in uns verliebten Gottes oder Geschichtssinnes zu (v)erkennen haben, sondern daß wir gefälligst uns in unserem tatsächlichen Wesen und Treiben zu stellen haben. Andererseits scheint mit der ernüchternden Reduktion des Menschen auf den Menschen doch kein „Kern unseres Wesens“ gefunden zu sein, von dem aus konzentrisch und deduktiv alles geklärt werden könnte, was mit dem Menschen los ist. Vielmehr gerät die gegen Illusionen ankämpfende Erkenntnisbemühung in eine nicht endenwollende Bewegung hinein, die sich nach den Seiten hin in Begriffsgegenüberstellungen und -verzweigungen verbreitert. Inhaltlich akzentuiert Löwith die Seitenverschiebung nach der Natur (als Seinsregion, Seinsart) hin. Dies ist auch der Grund dafür, daß er den Ausdruck „menschliche Natur“ bevorzugt (vgl. 265 f.). Damit ist gleichzeitig impliziert, daß von den Menschen allgemeingültige Aussagen gemacht werden können.⁹ Dieser leere Aussagerahmen impliziert ein fixes Wesen und negiert irgendwelche Entwicklungen und Geschehnisse, die aus dem Menschen etwas „ganz Anderes“ werden lassen könnten oder sollten. Derlei Macht- oder Wunschexzessen setzt die „menschliche Natur“ strikte Grenzen. Diese von heute aus gesehen „alte“ Wesensvoraussetzung – mit dem Ausdruck „menschliche Natur“ greift Löwith auf eine im Mittelalter zur Blüte gelangte Formel zurück – überlagert sich mit der nach- und gegenhegelianischen Ernüchterung, die vom Menschen sprechen will, wenn es um den Menschen geht, wie auch mit einer nietzscheanischen, mit einer post- und antihumanistischen Ernüchterung, die nicht einmal den Menschen selbst rein aus ihm selbst – etwa durch sein Selbstbewußtsein – (v)erkennen will. Denn der Mensch ist eine Konstellation, die nur in einer Kontrapunktik ausgesagt werden kann, deren eine Verweisungsrichtung in die Richtung der „Natur“ geht – und die „menschliche Natur“ bildet den Rahmen für die zusammengesetzte und geteilte „Seinsart dieses Seienden, das wir sind“.

Zwar wird man die denkgeschichtlichen Schriften Löwiths heranziehen müssen, um die Begründbarkeit und die Tragweite von Löwiths Anthropologie beurteilen zu können. Aus sich selbst heraus erscheint sie heute in all ihrer relativen Naivität als eine erstaunliche „Antwort“ auf die aktuellen Verwicklungen der Anthropologie in ihre Kritik und Krise. Erstaunlich ist sie, weil sie wie aus einer großen Ferne doch ein Licht auf diese Verwicklungen zu werfen vermag. Und wie aus derselben Ferne appelliert sie an die „Verwunderung, daß die Dinge so sind, wie sie sind“ (294). Ruft sie damit nicht zur Betrachtung der menschlichen Dinge auf? Anthropologie – Anthroposkopie? *Walter Seitter (Aachen)*

⁹ Zur Bildung des Allgemeinbegriffs „Mensch“ und zu einigen Versuchen seiner Liquidierung (bei Scheler, Heidegger und C. Schmitt) hat Löwith 1938 Stellung genommen: Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen (243–258).

Dieter Wyss, *Beziehung und Gestalt. Entwurf einer anthropologischen Psychologie und Psychopathologie*, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1973, 550 S.

Dieter Wyss, *Mitteilung und Antwort. Untersuchungen zur Biologie, Psychologie und Psychopathologie von Kommunikation*, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1976, 483 S.

Dieter Wyss, *Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft*, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen 1981, 711 S.

Die Würdigung psychologischer Forschungen in einer philosophischen Zeitschrift und gar mit einem Aktualitätsanspruch für die interne philosophische Diskussion kann befremden; sie bedarf daher der Rechtfertigung. Diese liegt im vorliegenden Fall darin, daß der Verfasser des anzuzeigenden Werkes, der Würzburger Psychologe Dieter Wyss, hier nicht etwa bloß seine profunde philosophische Bildung ausbreitet, sondern mit diesem Werk selbst – eben *weil* es konsequent durch alle drei Bände hindurch der eigenen, einzelwissenschaftlich-positiven Methode treu bleibt und sich keinerlei vorschnelle ‚Allgemeingültigkeit‘ gestattet – einen ernsten, eigenständig durchdachten, somit philosophischen Denkpuls bietet. Denn indem W. mit aller wünschenswerten phänomenologischen Behutsamkeit ‚Kommunikation‘ als das *allen* seelischen Manifestationen zugrunde liegende Geschehen aufzeigt und deshalb den Begriff der Kommunikation als den das *ganze* Menschsein erfassenden Terminus vorschlägt, lenkt er unsere Aufmerksamkeit zurück zu den fundamentalen Fragen nach dem umfassendsten Begriff, nach der Abschließbarkeit der Philosophie und dem genauen systematischen Stellenwert des solcherart begrenzbarsten Denkens. Er führt unser Fragen aber nicht diffus – wie ein kurzes Durchblättern der Bände vielleicht irrtümlich vermuten läßt – und auch nicht Aporien stehendas an diese Fundamentalien der Philosophie heran; vielmehr legt W. mit ebenso viel Zuverlässigkeit im einzelnen wie Stringenz im ganzen dar, *wie* auf dem Weg über den Kommunikationsbegriff eine harmonische Reflexion der gesamten vorbewußt-affektiven und der intellektiven Wirklichkeit möglich ist.

I.

Der erste Band, *Beziehung und Gestalt* (abgekürzt BuG), hebt an mit der Kategorie ‚das Mögliche‘. Dieses ist nach W. der primäre Zugang zur Wirklichkeit: als der verschwimmend-wandelbare und verwandelnde, Aufbauendes wie Zerstörendes allererst eröffnende und in Gang haltende Hintergrund aller Fixiertheit muß es immer schon erfahren sein, wenn ‚etwas‘ deutlich wird oder werden soll. Das Immer-schon-erfahren-Haben des Möglichen bezeugt der Mensch dadurch, daß er mit diesem unendlichen Horizont immer wieder ‚fertig wird‘ und aus ihm stets neu neue Deutlichkeit herausmodelliert, d. h. eine der vielen vom Möglichen zugereichten Möglichkeiten als die seine ergreift. Diese realisierend, bestimmt der Mensch das in ihr Reale dazu, immer weniger Perspektiven für Künftiges zu eröffnen, also langsam zu verblassen und, verblassend, das Residuum zu bilden, das dann das Mögliche eines anderen Zusammenhangs wird, usw.: Mögliches und Möglichkeiten gehen in stetigem Wechsel auseinander hervor und ergeben so ein universales Kontinuum.

Andere Begriffspaare haben konkreteren, partiellen Sinn; sie sind, wie etwa Deutlichwerden/Deutlichmachen, „Polaritäten“ und als solche „aufeinander angewiesen“ (BuG 49). Aufbau und Abbau sind in vielen dieser Polaritäten in labilem Gleichgewicht, in anderen dagegen in stabiler gegenseitiger Kompensationsbereitschaft. So ist das Begriffspaar ‚Hingeordnetsein auf Wahrnehmung‘ und ‚Wahrnehmungsakt‘ ein stabiles Zugleich: „komplementäre Pole eines einzigen Zusammenhangs, der Welt als Welt konstituiert“ (BuG 51). Da dieser Zusammenhang seinerseits wieder universal ist und bei W. als stabile Komplementarität, d. h. als prästabiliertes Gleichgewicht beschrieben wird, kann momentan uneinsichtig sein, woher dies ohne theologisch-metaphysischen Rekurs begründbar ist. W. begründet es jedoch durchaus stimmig aus dem Faktum, daß in allen Erfahrungsbereichen der Mensch als die Sachverhalte als wohlabgestimmt erfahrender immer schon im Spiel ist, weshalb dann W. allem Erfahrbaren die Modellsituation ‚Gespräch‘ unterlegen darf (BuG 54ff.) und jedem gegenseitigen Sicheinstellen, aus dem ein ‚Welten von Welt‘ hervorgeht, z. B. auch einem Gespräch Mensch-Natur die Bezeichnung ‚Beziehung‘ zuspricht: „In-der-Welt-Sein‘ heißt jetzt, sich ebenso auf etwas beziehen wie auf etwas bezogen werden.“ (BuG 57) *Allein* die Beziehung bestimmt, „was deutlich und was undeutlich ist“ (BuG 58); beziehungsloses Beobachten auch nur zu wünschen, ist unsinnig. Was aber in

einer Beziehung deutlich – d. h. real – geworden ist, heißt ‚Bedeutung‘ (BuG 59), so daß Beziehung und Bedeutung wiederum eine Polarität bilden, die, wie sich denken läßt, voller Spannung ist. Auch dieses Begriffspaar ist übrigens ein universales. Da nun jeder auf das Deutliche der Bedeutung seinerseits mit „wechselnder Beziehung: Zuwendung oder Abwendung“ (BuG 66) reagieren kann, gilt: „Die Bedeutung des mir Begegnenden hängt von meiner Beziehung zu diesem, die Beziehung hängt von seiner Bedeutung für mich ab.“ (BuG 71) Wegen dieser fast dialektischen Relation kann W. Bedeutungskonstanz ebenso wie radikale Bedeutungsabbrüche für möglich halten: beides kann sich *jederzeit* einstellen. Da jedoch die Bedeutung stets eindeutig ist, solange sie überhaupt besteht, muß sie scharf abgehoben werden von der „aus dem Fluß der dahinterströmenden Erscheinungen“ abgesonderten ‚Bedeutsamkeit‘ (BuG 82): das Bedeutsame „enthält einen über seine Erscheinung hinausgehenden Hinweis, der in seiner Vielseitigkeit nicht auszuschöpfen ist“ und deshalb der Interpretation(en) bedarf (BuG 83), wobei u. U. sehr viele Beziehungen gestiftet werden können.

So sind ständige Korrespondenzen von Beziehung und Bedeutung resp. Bedeutsamkeit das Grundgeschehen der Wirklichkeit, ein Austausch, der – in verschiedenen Aufmerksamkeitsgraden – alle Sinne beteiligt und beschäftigt, niemals ohne Verwurzelung in umfassendem Vertrauen auskommt (BuG 88), Wachsein als „Sich-Auftun der Sinne“ eigens vollziehen muß (BuG 95), als austauschende Übereinstimmung ‚Innen‘ und ‚Außen‘ erst setzt (BuG 147 ff.) und sich somit als ein durch und durch von „Geben und Nehmen“ (BuG 101 ff.), d. h. von Kommunikation geprägtes Ganzes erweist.

Es gelingt W., zu zeigen, daß ‚Kommunikation‘ überall dasselbe bedeutet. Daher ist eine der wichtigsten Stellen in W.s Werk jene, wo festgestellt wird, daß nur die *Kommunikationsmodi* unendlich verschiedenartig sind und gerade so des sich selbst gleichen Begriffs bedürfen, um in ihrer Verschiedenartigkeit ans Licht zu kommen: „Die Identität des Begriffes ist die Voraussetzung, Differenz aufzuweisen. Es ist aber ein Selbst. . . , das die grundlegende Verschiedenheit dieser Vorgänge durch die jeweilige Einmaligkeit seines ‚Selbst‘ mit den mit sich identischen Begriffen vermittelt.“ (Mitteilung und Antwort 170) „Es ist das Selbst, das im Denken, in der teilnehmend-noetischen Kommunikation hier, in der anteilnehmend-leibhaften Kommunikation dort, das eine Geschehen zu dem anderen mit identischen Begriffen vermittelt. In diesem Vorgang erfährt es sich selbst als die Permanenz der Spannung zwischen dem mit sich identischen Begriff und der Vielfalt der Kommunikationsmodi.“ (MuA 171) Die Selbigkeit des Selbst konstituiert die Selbigkeit des Kommunikationsgeschehens, die Selbigkeit der Kommunikation zwischen den ‚Selbstern‘ jedoch begründet die Selbigkeit der Erfahrungsstrukturen und damit die Abschließbarkeit des denkerischen Umgangs mit Erfahrung.

Mit dieser transzendentalen Wendung seiner Phänomenologie, tatsächlich einer „amplifikatorischen Phänomenologie“ (Zwischen Logos und Antilogos 33 f.), hat W. den Punkt erreicht, von dem aus evident wird, weshalb Kommunikation *immer* in ‚Binden‘ und ‚Lösen‘ (MuA 152 ff.) bzw. in gegenseitiger „Immanenz von Nichtung und Sich-Ereignen“ (MuA 177 ff.), von „Nichtung und Gegen-Nichtung“ (LuA 114 ff.), von Zeit und ‚Gegen-Zeit‘ (LuA 129 ff.), von Widerstandswahrnehmung und Gegenwiderstand besteht. Insbesondere wird nun – über die Analyse der Selbstkonstitution in Selbstvergessen und Selbstverstehen (MuA 182 ff.) – der Weg zur *Theorie personaler Kommunikation* frei (MuA 197, bes. 205 ff.). Hier wird eindrucksvoll erklärt, daß nur der sich als Selbst erfahrende Mensch fähig ist, *sich* einem anderen Menschen zu erschließen, und daß nur der in Selbsttranszendenz auf das Du hin *sich ‚nichtende‘* Mensch imstande ist, sein eigenes Selbstsein in gesunder Weise zu bewahren.

W. entwickelt also unter dem Stichwort ‚Kommunikation‘ nicht bloß ein einheitliches terminologisches Gerüst, sondern einen inhaltlich relevanten Argumentationszusammenhang.

II.

Was bedeutet dieser einzelwissenschaftlich, aus der Erfahrung erhobene Argumentationszusammenhang nun insgesamt für die Philosophie?

Es geht hier gewiß nicht darum, obsoleete Hegemoniebedürfnisse der Philosophie zu erneuern. Doch es muß klar bleiben, daß die Einzelwissenschaften – auch eine noch so eng am Phänomen bleibende phänomenologische Psychologie – ausnahmslos hypothetisch vorgehen, während die Philosophie das (zumindest im jeweils präzise ausgrenzbaren epochentypischen Erfahrungsraum) zu Wissende mit unkonditionierter Bestimmtheit thematisiert, d. h. *apodiktisch*. Es besteht eine grundsätzliche Ver-

schiedenheit der beiden Wissensmodi. Doch diese Verschiedenheit ist keine brückenlose. Sie verhindert nicht die Möglichkeit, daß einzelwissenschaftlich Erkanntes sich einmal als philosophisch Gewußtes erweisen kann – nämlich dann, wenn für einen bestimmten Erkenntnisbereich unwiderruflich festgestellt ist, daß dort *nur* hypothetische Beschreibungen angemessen sind, weil eben das zu Beschreibende selbst rein hypothetisch ist; hypothetische, einzelwissenschaftliche Beschreibung fällt dort mit apodiktischer, philosophischer Bestimmung notwendig zusammen. Ein solcher Fall ist aber in allem gegeben, was heute unter dem Stichwort ‚Anthropologie‘ begriffen wird. Denn das Dasein des Menschen ist, wie vor allem Heidegger in seinen Analysen des Nihilismus und der Technik klargemacht hat, in der gegenwärtigen Epoche fortwährendes Sich-als-hypothetisch-Erfahren, Sich-als-Hypotheticum-Konstituieren und so Nur-noch-hypothetisch-sein-Können. Dies kann hier nicht näher untersucht werden; doch es steht zu vermuten, daß W.s Erörterungen insofern, eben von der gnoseologisch-seinseinsgeschichtlichen Eigenart unserer Epoche her, schon als einzelwissenschaftliche eine philosophische Dignität besitzen.

Angesichts dieser Probleme erweist nun W.s Forschung ihren fundamentalen Wert. Er liegt darin, daß W. einerseits mit Vernunftgründen (und einem immensen, staunenswert gut erklärenden Beispielsapparat) dartut, daß der Mensch stets *in der Hauptsache* ‚hypothetisch‘ strukturiert sein muß, andererseits aber auch schlüssig zu beweisen vermag, daß das menschliche Dasein notwendig und ununterbrochen über die *bloß* hypothetische Seinsweise hinausgreift ins Absolute. In der Hauptsache hypothetisch vorgehen muß das Dasein nämlich deshalb, weil es Kommunikation hat und betreibt als ein „lebendiges Apriori“ (BuG 174), d. h. aus Erfahrungen des Mangels (welche „Grund von Kommunikation überhaupt“ genannt werden: MuA 220) und Antizipationen des Todes (LuA 98 ff.) *immer neu* hervortretendes Medium, als ein Medium, das somit ununterbrochen ‚erstellt‘, von Individuen als interindividueller Begegnungsraum konstituiert werden muß und doch zugleich – die „Prozesse von Strukturierung und Entstrukturierung sind gleichzeitig“ (LuA 324) – die voll befriedigende Ausfüllung dieses Begegnungsraumes (vgl. MuA 287) und so das übergeordnete Totum ist, an welchem sich das Individuum bald wieder reibt. Sowohl Konstitution des Kommunikationsganzen als auch dessen beglückendes und/oder beleidigendes Hinauswachsen über einen selbst können nur hypothetischen Charakter haben. (Das gilt sogar für die ‚Kommunikation‘ des Menschen mit sich selbst, für seine Selbstidentität; vgl. LuA 324 f.: „Die Leib-Seele-Einheit konstituiert und entkonstituiert sich stets ‚oszillierend‘ neu.“) Das ist die eine Seite. Mit demselben Begriff der Kommunikation begründet W. jedoch auch das Hinausgreifenmüssen ins Absolute. Er analysiert (LuA 177 ff.) die „Verschränkung“ von ‚ego cogito‘ und ‚transzendentelem Horizont‘ als den allein zureichenden Grund der Objektivität von Zeit. Diese Verschränkung vollzieht sich jedoch mit *antilogischer Vehemenz*, die nur dadurch eine (vorübergehende?) Milderung erfährt, daß das Einander-Durchwachsen durch den Menschen in „perspektivische Ortung“ (LuA 217) verwandelt wird. Die Perspektivierung des antilogischen Antagonismus von ‚ego cogito‘ und ‚transzendentelem Horizont‘ ist freilich keine Vermittlung im Sinne statischer Synthesen, sondern rein „oszillatorische Permanenz“ (ebd.). So etablieren sich zwar homogener Raum und homogene Zeit als objektive Fakten; doch nur unter der Bedingung, daß es ‚nebenher‘ geschieht, nicht im Sich-Fixieren auf solches Ergebnis, sondern aufgrund einer Aufmerksamkeit und Hörbereitschaft gerade auch für die Ansprüche des ‚transzendentalen Horizontes‘ an das Ego. Darin liegt offenkundig eine platonisierende Auffassung von Transzendentalität, ein deutliches Prius der (platonischen) Ontologie vor der Konstitutionstheorie. So hat zwar W. gewiß recht mit seiner Bemerkung, daß das Subjekt „erst in der Abwendung“ vom transzendentalen Horizont zur ‚fensterlosen Monade‘ werde und daß es als Monade wohl alle Welt in schimmernden Bildern erzeugen könne, diese aber nur scheinhaft seien, „durchsichtig, ohne Widerstand, ohne Dichte“ (LuA 221 f.); doch innerhalb der modernen transzendentalphilosophischen Orthodoxie liegen solche Äußerungen nicht.

W.s Bedeutung für die Philosophie besteht darin, daß er ohne die Auswüchse der Subjekt-Objekt-Dualismen einen *aktualen* Seinsbegriff *zu Ende* denkt; d. h. daß er eine *Summe* der Anthropologie vorlegt, die, obwohl ihre Architektonik manchmal allzu diskret erscheint, dennoch eine widerspruchsfreie Selbstbegründung und Entfaltung anthropologischen Wissens allein aufgrund des Begriffs ‚Kommunikation‘ enthält und somit den mitdenkenden Leser von der unscheinbarsten Beziehung hinaufführt bis zur letzten, unüberbietbaren Beziehung zum Sein selbst, wofür die Todeserfahrung der entscheidende Anlaß ist. Eine pädagogisch bzw. anagogisch derart ‚gekonnte‘ Gesamtdarstellung der Anthropologie könnte der im heutigen Wissenschaftsbetrieb ja nicht übermäßig angesehenen Anthro-

pologie wieder den Rang zurückgeben, der ihr gebührt: nämlich den ersten; und zwar aus Vernunftgründen.

III.

Vom Hauptverdienst war bereits die Rede: jenem konsequent aktuellen Seinsbegriff, der im Durchgang durch fast alle Wissenschaften seine Gültigkeit erweist und darin besteht, daß Sein Kommunikation ist, Vorhandensein in und kraft Kommunikation und Subsistentsein für die *sich selbst* als kontingent setzende *und* transzendierende Kommunikation. Wir halten weniger die Idee selbst für neu; die hatte ja, und wohl auch nicht als erster, schon Nicolaus Cusanus: „rem nihil esse, nisi ut sub vocabulo cadit“ (*Idiota de mente*, II, ed. Klibansky, 53). Doch W. dürfte der erste sein, der diesen Gedanken in allen Verästelungen durchdacht, durchgeführt und gerechtfertigt hat. Neben dieser großen Leistung steht jedoch eine Reihe kleinerer Verdienste, die zeitgeschichtlich vielleicht wirksamer sind. So wird der Klinische Psychologe vielleicht doch hellhöriger für seinen Gesprächspartner, wird ihn höher achten, feinfühlicher schonen und als Person – nicht als Therapieobjekt – ‚behandeln‘. So wird der Humanmediziner, auch wenn er nur passagenweise W.s opus tripertitum durchstudiert, aus der brillanten Widerlegung zentraler Freudscher Thesen (BuG 462: Neurosenbegriff; MuA 104: Sexualität kein spezifischer, isolierbarer Trieb), aus W.s bewußt überpointiertem, aber zutreffendem Plädoyer für die Existenz nur *einer* wahren Krankheit, der „gestörten oder nicht mehr vorhandenen Kommunikation“ (BuG 473), aus der bündigen Zurückweisung einseitiger Psychosomatik und anderem reiche Anstöße zum Denken davontragen. So wird auch der Genetiker, der Ethologe, Kulturhistoriker, Mythenforscher, Philologe, ja selbst der Dichter und der Staatsmann in der Kenntnis seines Faches entscheidende Vertiefung erfahren, wenn er sich zu eingehender Lektüre – oder richtiger: zu ehrlicher Auseinandersetzung mit diesem Werk – versteht.

W. hält sich frei von jedem technizistischen Verständnis von Sprache. Er vermeidet alles, was ihn in die Nähe der immer noch modischen Linguistik bringen könnte. Dadurch aber, daß er gerade so einen augenfällig fruchtbaren Erkenntnisweg geht, enthüllt er die gängige Kommunikationstheorie als das, was sie ist: eine leere, vorlaut tönende Abstraktion. Dieter Wyss beschreibt die gelebte Wirklichkeit.

Heinrich Reinhardt (Freising)

Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis, hg. von Curt Ochswadt und Erwin Tecklenborg, Charis-Verlag, Hannover 1981, XII u. 341 S.

Im März 1919 stellte Husserl seinem Marburger Kollegen Rudolf Otto in einem Brief zwei seiner Schüler vor: Martin Heidegger und Heinrich Ochsner. „Beides sind wirklich religiös gerichtete Persönlichkeiten: Bei H. überwiegt das theoretisch-philosophische Interesse, bei O. das religiöse. Und bei diesem so sehr, daß ich ihn geradezu als homo religiosus bezeichnen möchte. Zugleich ist es aber eine spezifisch theologische Natur: Er kann und will nicht auf eine Philosophie verzichten, nur soll es eine redliche, ernstlich wissenschaftliche Philosophie sein . . .“ (157)

Husserl hat hier mit der Scharfsichtigkeit, die ihm eigen war, die innere Gestalt eines frühen Wegbegleiters Heideggers erkannt, eines Mannes, der Heideggers Lehrveranstaltungen von der allerersten (1915/1916) an besuchte, und den Heidegger später seinen „ältesten Schüler“ (176) nennen sollte; zudem der, der als erster erkannt habe, worum es ihm in seinem Denken ging (vgl. 265).

Der Lebensweg Heinrich Ochsners verlief aber ganz anders als der Heideggers. Er wurde Mitarbeiter am Deutschen Caritasverband und Lektor des Lambertus-Verlages. Wer das Freiburg der Nachkriegszeit kannte, weiß, daß dieser Mann freilich dort zu den wichtigsten geistigen Figuren des Vierteljahrhunderts nach 1945 gehörte. Begabt mit einem starken, hellsichtigen und eigenwilligen Denken lebte er stets in einer Nähe zu dem Denken Heideggers. Und er, der einst im Auftrag Husserls die japanischen Studenten betreute, die in Freiburg Philosophie studierten, wurde für viele Suchende, insbesondere auch aus dem französischen Sprachraum, zum Vermittler der geistigen Welt, die in der Phänomenologie und im Denken Heideggers aufgebrochen war.

Freunde Heinrich Ochsners haben nun eine Gedächtnisschrift veröffentlicht, die das Leben dieses

wahrhaft im Verborgenen lebenden sokratischen Menschen in die Überlieferung des geschriebenen Wortes einbringt. Die Schrift enthält die wenigen erhaltenen eigenen Texte Ochsners. Einige werden hier zum ersten Mal veröffentlicht; so der ausgezeichnete Vortrag von 1944 *Zur Metaphysik der Liebe*, der das Nichts Heideggers deutet, so das Fragment eines Vortrages *Heimischwerden* von 1934, der zeigt, daß Gedanken, die erst sehr viel später in den Publikationen Heideggers auftauchen, offenbar bereits damals von diesem Manne, der Heidegger nahestand (und zugleich gerade in dieser Zeit kritische Distanz von ihm hielt), gedacht wurden; so Aufzeichnungen aus den zwanziger und dem Beginn der dreißiger Jahre, die manches erhellende Licht auf den frühen Heidegger, aber auch auf Scheler, auf Husserl und das Verhältnis eines denkenden Christen zu ihnen werfen.

Vier Folgen von Briefen, welche die Tiefe dieses außerordentlichen Menschen offenbaren, ergänzen diese Texte.

In einer zweiten Hälfte des Buches fügen die Herausgeber diesen Selbstzeugnissen Ochsners sechs Briefe über und an ihn (von Husserl, Heiler, E. R. Curtius, Mijata, L. B. Geiger, Heidegger, Welte) und schließlich Erinnerungen und Berichte an. Diese lassen nicht nur die Persönlichkeit Ochsners, deren Charisma gerade in der geschehenden und ganz und gar mündlichen Begegnung lag, in ein klares und schönes Licht treten. Sondern sie „retten“ – insbesondere in dem Bericht von Ochswadt – auch manches, was nur Ochsner aus der frühen Begegnung mit Heidegger wissen konnte, ins Schriftliche hinüber (vgl. 264–285).

Diese Zeugnisse sind kostbar, gerade deshalb, weil sie nicht einfach die Zeugnisse eines Heidegger-Schülers sind, sondern eines Menschen, der Heidegger noch gleichaltrig genug war, um aus einem zwar verwandten, aber stets doch eindeutig eigenen Ursprung heraus zu denken. Dieser Ursprung ist angezeigt durch die Liebe zur Erde, die Ochsner das Heidentum als eine kostbare geschöpfliche Möglichkeit des Menschen entdecken läßt. Die sich hieraus für die Theologie ergebenden Konsequenzen sind heute höchstens von einigen wenigen auch nur gesichtet worden. Dieser eigene Ursprung ist zum anderen aber angezeigt durch den Satz, den wir 1925 in Ochsners Aufzeichnungen finden: „So liegt also die Möglichkeit meines Daseins in der Richtung der sophia der Alten. Aber die Wachheit, die ein solches Dasein fordert, hält mich, sofern auch die Durchsichtigkeit meiner selbst damit verbunden sein muß (also phronesis der Alten), auch immer in die Möglichkeit auf die christliche Existenz hin, die ja, auf das eigene Dasein hin gesehen, höchste Sorge, Umsicht und Leben der Wahrheit ist, das heißt durchsichtig vor Gott.“ (17)

Es ist das große Verdienst dieser Gedächtnisschrift, daß sie die Gestalt dieses Mannes, der in den Augen Husserls beinahe wie ein Zwillingbruder Heideggers erschien, der Nachwelt sichtbar macht.

Bernhard Casper (Freiburg i. Br.)

Eschatologie. Bibeltheologische und philosophische Studien zum Verhältnis von Erlösungswelt und Wirklichkeitsbewältigung. Festschrift für Engelbert Neubäusler zur Emeritierung gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern, hg. v. R. Kilian, K. Funk, P. Fassl, Eos Verlag, St. Ottilien 1981, 333 S.

Die vorliegende Festschrift ist ein Beispiel der interdisziplinären Zusammenarbeit an einer theologischen Fakultät über den „garstigen Graben“ hinweg. Denn sie bringt in ihren ersten beiden Dritteln vornehmlich bibeltheologische Studien, die einerseits dazu beitragen, das zu klären, was man unter „Eschatologie“ zu verstehen hat. Erwähnt sei hier vor allem der Aufsatz von *Rudolf Kilian* (23–39). Andererseits sind aber bereits diese Aufsätze nicht ohne Hinblick auf jene Thematik geschrieben, welche der Untertitel des Buches, das „Verhältnis von Erlösungswelt und Wirklichkeitsbewältigung“, nennt. In den sorgsam und lege artis durchgeführten Analysen kann der Leser zwischen den Zeilen erkennen, daß es hier durchaus um gegenwärtige und umfassende existentielle Probleme geht. So etwa in dem Aufsatz von *Herbert Leroy*, der behutsam herausarbeitet, daß „der Tod Jesu als des Gerechten im Plan Gottes der Wurzelgrund für das Erwachen der johannäischen Konzeption vom Kreuz als der doxa Jesu“ ist (77). Die exegetischen Aufsätze dieses Buches zeichnen sich durchweg dadurch aus, daß sie methodisch streng bei ihren Leisten bleiben und man ihnen dennoch anmerkt, daß sie auf die gegenwärtige Situation des Menschen hin bedacht sind.

Das gilt auch für die beachtliche Arbeit der Japanerin *Shuko Hara*, die innerhalb des Gesamtthemas in

einer sorgfältigen Auslegung mit dem Endzeitgedanken Shinrans, eines berühmten buddhistischen Lehrers des 13. Jahrhunderts bekannt macht; und damit mit einer Denkwelt, die im deutschen Sprachraum fast nicht bekannt ist. Die wissenschaftliche Bedeutung dieses Aufsatzes besteht u. a. darin, daß er in aller Nüchternheit die „Frage nach der Tragfähigkeit der Hermeneutik als Methode“ aufwirft (145). In der Konfrontation mit dem hier anstehenden Problem der „Begegnung“ mit einem Denken, zu dem der „Zeitenabstand“ weitaus größer ist als zu jedem Denken innerhalb des griechisch-abendländischen Sprachraums, wird in Zukunft vermutlich eine völlig neue „Hermeneutik“ gefunden werden müssen.

Der dritte Teil des Buches bringt dann drei philosophische Arbeiten, unter denen m. E. die von *Severin Müller, Rationalität und Vertrauen*, besonders herausragt. Es ist dem jungen Augsburger Privatdozenten hier in einer sehr klaren und zugleich die Geschichtlichkeit des Denkens nicht außer acht lassenden Weise gelungen, eine Phänomenologie des Vertrauens zu erarbeiten, die in der Einsicht gipfelt, daß die „selbsteigene Möglichkeit des Vertrauens . . . als Maßstab der jeweils möglichen und waltenden Humanität . . . als Gradmesser für die jeweils eröffnete, noch offene und bewahrte Wirklichkeit selbst und im Ganzen“ begriffen werden kann (298). Die Rationalität, bei deren Analyse sich Müller immer wieder auf Kant stützt, erfährt so ihre kritische Begrenzung; allerdings auch den Ausweis ihrer Notwendigkeit und Würde. Der abschließende Beitrag von *Alois Halder, Kunst und Religion. Christlicher Glaube und Kunst als Weltgestaltung*, untermauert (ausführlicher als in der *Enzyklopädischen Bibliothek*) diese Einsichten durch eine Reflexion auf Kunst und Religion in einer totalen Arbeitswelt.

Im ganzen darf der Band als ein geglücktes Beispiel dafür angesehen werden, wie dort, wo man bereit ist, die Absolutsetzung der Grenzen von Disziplinen aufzugeben, und dennoch die eigene Disziplin ganz ernst nimmt, ein neues, gemeinsames Bedenken zentraler Fragen des Menschlichen in Gang kommen kann.

Bernhard Casper (Freiburg i. Br.)

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 5: L–Mn, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1980, VI S. u. 1448 Sp.

Der neue Band umfaßt nicht einmal mehr zwei Buchstaben des Alphabets, ein Umstand, der ein Hinweis auf eine noch größer werdende Breite der Artikel wäre, wenn nicht durch ein Spiel der Sprache in der Spanne von L bis Mn eine größere Zahl zentraler Begriffe der Philosophie anstünden. Das Vorwort von K. Gründer zeigt, wie sehr sich die Redaktion der Gefahr einer Ausuferung des Gesamtwerks bewußt ist. Die Erwartung geht, wie bei Erscheinen des vierten Bandes, immer noch auf zehn Artikelbände und einen Registerband.

Der Band erhält sein Schwergewicht durch Monographien zu einer Reihe bedeutender Begriffe wie Leben, Liebe, Logik (und abgeleiteter Begriffe), Macht, Malum, Marxismus, Materie, Mensch, Metaphysik und Methode (nebst abgeleiteten Begriffen). In diesen Monographien sind vielfach souveräne Darstellungen nicht so sehr eines Begriffs als eines Themas oder Problems gegeben. Wie in den vorangegangenen Bänden liegt hier der Gewinn des Lesers auf umfassender philosophiegeschichtlicher Information. Die Artikel ersetzen eine Vielzahl von Monographien, die durch die Literaturangaben erschließbar sind.

Wenn der Rezensent einige Beobachtungen, besonders in bezug auf die monographieähnlichen großen Artikel andeuten möchte, so sollte nicht der Eindruck eines Übergewichts von Kritik entstehen. Es wird nur allzu verständlich sein, daß Unebenheiten leichter zu kennzeichnen sind als Ausgewogenheiten im großen Zusammenhang. – Zum Artikel *Leben*, umfassend wie er ist, wünschte man sich einen Hinweis auf Hegels Behandlung des Lebens in der Logik (unter der Bezeichnung „logisches Leben“). – Zum Artikel *Logik* fällt auf, daß der Teil des Artikels, den die Redaktion übernommen hat – zwischen Ende der Scholastik und Frege – etwas knapp und undeutlich ausgefallen ist. Unter *Logik, philosophische, der Neuzeit* findet sich dann derselbe Zeitraum mit Kennerschaft (Kempski) wiederbehandelt, manches vorher Vermißte wird nun unter reflektierterer Perspektive nachgeholt. Darf der Nichtkenner aber doch sagen, daß er eine Herausstellung von Prantl und Kneale & Kneale vermißt? – Zu *Logik, (spekulativ-)dialektische* finden sich nur 1¼ Spalten zu Hegel selbst; Hegels Schüler erhalten drei Spalten. Zu *dialogische Logik* und *operative Logik* wird deutlich, daß dieser Richtung der formalen

Logik, in zwei Formen ihres Selbstverständnisses, ganze Selbstdarstellungen (Sp. 402–411 und Sp. 444–452) eingeräumt sind. Notiert sei eine schöne und überzeugende Darstellung der *transzendentalen Logik* (Krings). – Durchaus passend ist eine Monographie zu *Macht*, nur scheint ein überstarker Akzent auf marxistischen und sonst östlichen Lehren zu liegen. – Der Artikel *Malum* hat einen wohl zu persönlich gehaltenen Vorspann; die meisten Autoren verzichten auf eine solche Einleitung; vgl. jedoch Vorspanntexte zu *Mensch* oder zu *Metaphysik*. – Die Monographie zu *Materie* imponiert über den enzyklopädischen Zuschnitt hinaus durch ihre umfassende Berücksichtigung der arabischen Texte (Schramm). Zur modernen Materiediskussion verwundert, daß man sich von Oetinger zu Bloch verwiesen sieht. Ob sich nicht auch in der Moderne einige unspekulative Lehren zur Materie finden? – Zum *Marxismus*-Artikel fällt auf, daß die Darstellung des Marxismus in nicht-marxistischer Sicht (Sp. 772–777) Unebenheiten zeigt (Bevorzugung älterer Texte, Aussparung von Autoren wie H. B. Acton, W. Becker, R. C. Tucker, um nur diese zu nennen). Auch das bedeutende promarxistische Werk von R. Rosdolsky findet, schon aus Gründen der Disposition, keine Würdigung. Schließlich werden die ‚Neuen Linken‘ bibliographisch nicht mit Kritikern konfrontiert; die Dinge sind einfach bis zu Habermas gediehen, so scheint es. – Der große *Metaphysik*-Artikel (über 93 Spalten) befolgt die ursprüngliche Regel des Wörterbuchs und beginnt (nach einem Vorspann) mit dem Auftreten des Begriffs (bei Andronikos von Rhodos) und geht erst nach einer Behandlung des Aristoteles auf Plato zurück. Hier findet sich ein eigener Deutungsakzent: Metaphysik als „Epoptie“. Dagegen hebt sich der Akzent: Metaphysik als „Seinsswissenschaft“ ab, der mit Aristoteles und Alexander Aphrodisias belegt wird. Diese Einteilung ist eine glückliche Eröffnung für die Durchlaufung der einzelnen Epochen der antiken, spätantiken und mittelalterlichen Metaphysik (Kobusch). Zu Thomas findet sich eine abgesetzte, in sich geschlossene Behandlung (Oeing-Hanhoff). Die Metaphysik der Neuzeit (Borsche) verlangt wegen der Vielfachheit der Standpunkte eine gerafftere Darstellung; auch sie scheint sehr gelungen. Wenn eine Bemerkung zur Metaphysik der Gegenwart (Oeing-Hanhoff) erlaubt ist, so diese, daß der Metaphysikbegriff Sartres in „L'être et le néant“ nicht behandelt wird. Eine freiere Reflexion bildet den Abschluß des großen Artikels. – Beim Artikel *Metaphysikerkritik* verwundert, daß nach frühen neuzeitlichen Belegen im Anschluß an Montaigne die französische weitere Entwicklung vorgeführt wird, ohne daß die maßgebliche englische Entwicklung (bis auf Newton und Burke) ihren Platz erhält. Hierzu wäre der *Metaphysik*-Artikel zu Bacon, Hobbes und Locke (Sp. 1238 ff., 1242 f. Borsche) hinzuzunehmen. – Die Monographie zu *Methode* und abgeleiteten Begriffen gefällt in ihrer Sachlichkeit, auch besonders zur *historischen Methode* (Rüsen, Schulze). Der Artikel zur *phänomenologischen Methode* erscheint, treffend wie er ist, als recht knapp (Claesges Sp. 1364–1365), wie Phänomenologia im Wörterbuch allenthalben. Dies gilt auch für den Eintrag zu Heideggers *Man*, der sekundär nur auf W. Maihofer rekurriert.

Kleine Monita betreffen eine Reihe von Artikeln, die wohl eher in ein anderes Lexikon gehören. Da ist einmal eine Gruppe von Einträgen zur jüdischen Religion (Niewöhner): wir finden *Luz* (der Ausdruck bezeichnet den ‚Auferstehungsknochen‘, 1¼ Spalten), *Maskil* (mit diesem Wort wird eine Bezugnahme auf die Haskalah, die jüdische Aufklärung, nachgeholt, fast 2 Spalten), *Merkabah* (rabbbinischer Thronwagen, 4¼ Spalten) und *Middot* (Ausdruck für die Eigenschaften Gottes, für geistige Potenzen in der Kabbala, 3 Spalten). – Andere entbehrliche Einträge sind im Urteil des Rezensenten *Manager*, *Massenkommunikation* und *Leistung*; letzteres deshalb, weil an empirische Einzel- oder Sozialwissenschaften gedacht ist. Die zu erwartende Bezugnahme auf den transzendentalphilosophischen Leistungsbegriff findet sich im Artikel *Leistungsprinzip!* Fällt Noetisches unter den Effizienzgedanken? – Aufgefallen ist dem Rezensenten zu *Letztbegründung*, daß eine Bezugnahme auf eine am Neukantianismus orientierte Begründungsphilosophie wie die von Hans Wagner fehlt. – Ein letztes Monitum gilt einem verhänglichen Druckfehler auf Spalte 310, wo es $\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\upsilon\upsilon$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ heißt statt $\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\upsilon\upsilon$.

Die vorgebrachten Monita und die versuchten kritischen Kennzeichnungen einzelner Artikel mögen aufgefaßt sein, wie sie gemeint sind, als Kontrast, vor dem sich die großen monographischen Leistungen, aber auch knapp gehaltene und dabei höchst erhellende Artikel wie etwa die über *Meinen* (Diemer), *Leib-Körper* (Borsche, Kaulbach) oder *Leib-Seele-Verhältnis* (Borsche, R. Specht, Rentsch), um so stärker abheben. Das Niveau ist außerordentlich und der Gewinn des Lesers entsprechend groß.

Klaus Hartmann (Tübingen)