

BUCHBESPRECHUNGEN

Karl-Heinz Ilting, Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien (= Sprache und Geschichte, Bd. 7), Klett-Cotta, Stuttgart 1983, 304 S.

Durch den plötzlichen Tod seines Autors ist das vorliegende Werk unvermittelt zum umfangreichsten und bisher wichtigsten Zeugnis der Bemühungen Karl-Heinz Iltings um die praktische Philosophie geworden. Was ursprünglich als „Vorarbeit“ zu einem geplanten Kommentar zu Hegels Rechtsphilosophie (die in den letzten Jahren neu aufgefundenen Vorlesungen Hegels zu diesem Thema wurden von Ilting maßgeblich ediert) und zu einer umfassenden Grundlegung der praktischen Philosophie gedacht war, erhält nun verstärkt ein eigenes systematisches Gewicht und einen nicht intendierten abschließenden Charakter.

Darauf war dieses Buch auch von der Komposition her jedoch keineswegs angelegt. Die beiden Kernpartien des Werkes, die Teile B (Naturrecht) und C (Sittlichkeit), wurden zunächst als umfangreiche Artikel für das Lexikon „Geschichtliche Grundbegriffe“ geschrieben, dort aber zum Teil nur gekürzt veröffentlicht. Die jeweils vor- und nachgestellten Beiträge A und D („Universalität und Geschichtlichkeit des rationalen Naturrechts und der neuzeitlichen Ethik“ bzw. „Universalität und Geschichtlichkeit von Handlungsnormen“) waren als Vortrag bzw. eigenständiger Aufsatz konzipiert. Demnach handelte es sich zunächst nur darum, verstreut konzipierte und publizierte Beiträge in vollständiger Form und in ihrem Zusammenhang der Öffentlichkeit vorzulegen, um diese mit grundsätzlichen Intentionen und Positionen des Autors vertraut zu machen.

Dennoch kann man dem Werk eine gewisse Einheit nicht absprechen. Dies betrifft sowohl die Thematik als auch den methodischen Zugriff. Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch um nichts weniger als um eine knappe, konsistente, sprachlich präzise formulierte und systematisch fundierte Kurzgeschichte der Ethik und der Rechtsphilosophie. Wenn der Autor eine philosophiegeschichtliche Darstellungsabsicht selbst teilweise leugnet (8) und seine Untersuchungen als „begriffsgeschichtlich“ deklariert, so meint er damit vornehmlich doch die „Darstellung der Geschichte des Begriffs eines Begriffs“ (13), d. h. also die Geschichte der philosophischen Reflexion über den jeweiligen Begriff. Im Falle von „Naturrecht“ und „Sittlichkeit“ setzt dies für Ilting eine „systematische Konzeption von Naturrecht und Sittlichkeit voraus, von der her es möglich wird, jene Auffassungen, die im geschichtlichen Zusammenhang dargestellt werden sollen, zu würdigen und zu kritisieren“ (14). Die Rahmenbeiträge A und D dienen dem Zweck, dieses systematische Fundament zu skizzieren. Es empfiehlt sich also, sie zuerst zu lesen.

Den Geltungsgrund für die Verbindlichkeit von Normen sieht Ilting vor allem in zwei Elementen: in der freien Anerkennung der Normadressaten und in dem, was ich die Rationalitätskriterien eines Normensystems nennen würde und was für Ilting in Grundnormen artikuliert wird, die er nach Kantischem Sprachgebrauch als Bedingungen der Möglichkeit von normativen Vereinbarungen begreift. Dazu gehört u. a. die gegenseitige Respektierung der Normadressaten als Person und die symmetrische Verteilung von Rechten und Pflichten. Dabei legt Ilting wert auf die Feststellung, daß Anerkennung „kein theoretischer Akt, sondern ein Akt des unser Handeln vorgängig leitenden Wollens“ (22) ist, d. h. er trennt in der Tradition Humes und Kants und im direkten Anschluß an G. E. Moore deutlich zwischen dem deskriptiven Charakter von Seinssätzen und dem normativen Charakter von Sollenssätzen, deren Geltung durch einen Willensakt mitkonstituiert wird. Er übernimmt also in einem entscheidenden Punkt das voluntaristische Erbe. Ilting hat seinen theoretischen Ansatz in den letzten 20 Jahren in zahlreichen Aufsätzen entwickelt und stärker als in dem vorliegenden Buch möglich nuanciert, zuletzt noch anläßlich seiner Apel-Kritik in „Der Geltungsgrund moralischer Normen“ (in: W. Kuhlmann/D. Böhler [Hg.], Kommunikation und Reflexion, Frankfurt a. M. 1982, 612–648). Bedauerlicherweise hat sich Ilting nie dazu entschließen können, diese Arbeiten in einem Sammelband zu veröffentlichen. Sie demonstrieren, daß er zu den bedeutendsten Vertretern derjenigen zählt, die Mitte der sechziger Jahre die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ initiiert und die in der Philosophiegeschichte 150 Jahre lang weithin diskreditierte systematische Fragestellung in der Ethik wiederaufgenommen haben. Seine Bemühungen können durchaus neben die von Habermas und Apel

gestellt werden und den hohen Stellenwert, den das Metatheorem „Niemand wird durch eine Norm verpflichtet, die er nicht frei anerkannt hat“ (32) bei ihm einnimmt, macht seinen Ansatz dem der handlungsentlasteten Kommunikationsgemeinschaft teilweise noch überlegen.

Aus dem Anerkennungspostulat sieht Iltig jedoch für seine historische Darstellung eine Schwierigkeit erwachsen: Da dieses Postulat ein historisch spätes, entwickeltes Bewußtsein voraussetze, könne ein *universal* verbindliches Normensystem in früheren Epochen nicht angenommen werden. Iltig hält dies „unbestreitbar“ für eine „echte Aporie“ (33), jedoch völlig unnötigerweise. Iltings „Aporie“ entsteht aus zwei methodischen Irrtümern: Universalität, als rationale Kategorie von Iltig entwickelt, wird nun zu einer empirischen Kategorie umgedeutet, d. h. es wird plötzlich der Anspruch erhoben, als könne das skizzierte Normensystem *faktisch* überall und zu allen Zeiten Geltung beanspruchen. Dies verstößt aber gegen die voluntaristischen Voraussetzungen des eigenen Ansatzes: Wo keine Anerkennung vorliegt (und dies muß in den meisten früheren Epochen schon deshalb angenommen werden, weil ein rational begründbares Normensystem überhaupt nicht zur Disposition stand), gibt es auch keine universale Verbindlichkeit. Andererseits, und dies ist der zweite methodische Irrtum, kann die Anerkennung der Normadressaten die Verbindlichkeit nicht retten, wenn die Rationalitätskriterien nicht erfüllt sind (z. B. bei einem Normensystem, das das Institut der Sklaverei vorsieht). Denn Anerkennung ist ebenfalls nur eine notwendige und keine hinreichende Bedingung für die Konstitution von Verbindlichkeit.

Iltings eigene Lösung seiner Scheinaporie ist jedoch mehr als problematisch. Er führt die Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Anerkennung ein und unterstellt, „daß die implizite Anerkennung universal verbindlicher Normen unter geschichtlich längst vergangenen Epochen durchaus unterstellt werden darf, auch wenn die Reflexion darauf sich noch keineswegs angemessen artikulieren konnte“ (34). Dies schließt er aus der Annahme, daß die Idee einer universalen Verantwortlichkeit in den Normensystemen jener Epochen bereits implizit „gesetzt“ sei. Damit glaubt er, Geschichtlichkeit und Universalität des von ihm entworfenen Normenmodells miteinander versöhnt zu haben.

Der Begriff der impliziten Anerkennung jedoch ist ganz dazu geeignet, Iltings eigenen voluntaristischen Ansatz wieder zu untergraben: Faktisches Wollen (und dies muß sich durch explizite Anerkennung artikulieren) wird umgangen durch ein implizites Einverständnis, das aus einer theoretischen Voraussetzung abgeleitet wird.

Was Iltig mit seinen systematischen Überlegungen in Wahrheit gewonnen hat, ist vielmehr ein Kriterium zur Beurteilung und Gewichtung der verschiedenen Etappen in der historischen Entwicklung des Naturrechts und der Ethik. Damit ist also eine Untersuchung möglich geworden, die in der Tradition einer philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung steht, wie sie Aristoteles anhand seiner Darstellung und Kritik der Vorsokratiker im 1. Buch der „Metaphysik“ begründet und Hegel sie zum Strukturprinzip seines gesamten Werks gemacht hat. Von einer eigenen systematischen Position aus wird Philosophiegeschichte als ein Diskussionszusammenhang begriffen, in dem theoretische Ansätze sich aufeinander beziehen und entwicklungsgeschichtlich frühere Standpunkte zunehmend in Richtung auf die eigene Position hin überwunden werden, ohne daß dies für Iltig ein linearer Prozeß wäre.

Ist er methodisch so Hegel durchaus verpflichtet, ist er es, was seine systematische Position selbst angeht, keineswegs. Für Iltig hat gerade Hegel den Prozeß miteingeleitet, in dem die „Entstehungsgründe einer Erkenntnis“ mit deren „Geltungsgrund“ verwechselt werden und so auch die systematische Fragestellung in der praktischen Philosophie „historisiert“ wird, ein Prozeß, den Iltig als „Zusammenbruch des rationalen Naturrechts“ und als „Relativierung der Idee einer universalen Sittlichkeit“ charakterisiert. Gerade in dem vorliegenden Buch zeigt sich deutlich, daß Iltig keineswegs der Hegelianer war, als der er besonders in Italien rezipiert wird. Vielmehr sind es die Fragestellungen der Aufklärung, die Iltig wieder aufnimmt und in deren Tradition er steht.

Entsprechend fallen die Gewichtungen in seiner Darstellung aus. Wenn Naturrecht nach seiner Definition als „System rechtlicher Normen“ bestimmt wird, „die für alle Menschen als Vernunftwesen, auch ohne und im Konfliktfall sogar gegen alle positiven, insbesondere staatlichen Gesetze und Weisungen, überall und jederzeit verbindlich sind“ (35), und Sittlichkeit als „die Übereinstimmung einer Haltung mit universal verbindlichen, weil rational begründbaren Normen, die frei anerkannt und nicht durch Anwendung von Zwang durchgesetzt werden sollen“ (115), so stützt er sich explizit bis in die Formulierung hinein auf die Kantische Tradition. Naturrecht ist für ihn rational begründbares Vernunftrecht.

Sowohl im Naturrechtsteil (B) wie in dem Teil über Sittlichkeit (C) findet demnach die Tradition der rationalen Vertragstheorie wie auch die voluntaristische Traditionslinie besondere Beachtung. Beide Teile enthalten die gewohnte Epochengliederung (Antike, Mittelalter, Neuzeit), wobei im Falle der Sittlichkeit dem Verfall der Moralphilosophie durch ihre Historisierung im 19. Jahrhundert ein zusätzliches Kapitel gewidmet wird. Zur Darstellung der beiden Teile B und C soll hier in engem Zusammenhang Stellung genommen werden, da die systematischen Probleme beider Teile auch für Ilting eng miteinander verschränkt sind.

Gegen die Diskriminierung der Sophistik durch Platon verteidigt Ilting teilweise deren Problematisierung des positiven Rechts (zu der z. B. Sokrates nicht gelangt sei) sowie die Bemühungen um eine Vertragstheorie. Aufgewertet werden ebenso die Überlegungen der Stoa, bei denen der Gemeinschaftsbegriff über die Polis-Bürger hinaus ausgedehnt werde (und damit die Universalität normativer Setzungen in den Blick kommt). In der Ethik sei hier erstmals die Einsicht des Einzelnen und damit das Problem der willentlichen Zustimmung einbezogen worden. Kritik setzt Ilting immer dann an, wenn, wie fast durchgehend in der Antike, auf einen Naturbegriff ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) als letztendlichen Geltungsgrund von Normen rekurriert wird. Hierunter fällt für ihn sowohl Platons zweckrationale Staatskonstruktion in der „Politeia“ (die im 2. Teil durch eine Identifizierung von „Natur“ und „Idee“ in „eine Lehre von der teleologischen *Idee des Guten*“ [42] münde), als auch die naturteleologische Begründung des Aristoteles.

Den teleologischen Ansatz in der Naturrechtsbegründung sieht Ilting erst bei Duns Scotus überwunden. Während Thomas für ihn noch weitgehend dem aristotelischen Ansatz verhaftet bleibt, sieht Duns Scotus die Verbindlichkeit praktischer Sätze direkt im Willen Gottes begründet, nachdem er die angebliche Analytizität der meisten im Dekalog enthaltenen Gebote bestritten hatte. Daß Duns Scotus erstmals klar „den Gedanken der Bindung des Willens an Normen“ (63) zur Grundlage der Naturrechtsbegründung gemacht hat, rechtfertigt es für Ilting ihm „epochale Bedeutung“ zuzusprechen, insofern er „die Grundlage einer voluntaristischen und rationalen Normentheorie gelegt hat, die erst im rationalen Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts zu ihrer vollen Entfaltung kommen sollte“ (63). Was für die Anerkennung der kritischen Leistung des Nominalismus in der theoretischen Philosophie unternommen wurde, unternimmt Ilting für die Anerkennung der Leistung des spätscholastischen Voluntarismus in der praktischen Philosophie, eine Parallele, die Ilting nicht explizit macht, die aber nicht zufällig ist, da beide Richtungen zum Teil von denselben Denkern getragen wurden und beide sich gegen einen Objektivismus richten, der die konstruktive Leistung des erkennenden bzw. normsetzenden Subjekts ausklammert. Entsprechend kritisch steht Ilting auch in der Ethik der in der christlichen Theologie mit Paulus einsetzenden Tradition gegenüber, die die Selbstverantwortung des handelnden Subjekts zugunsten der im Glauben erhofften Gnade Gottes abwertet.

Als eigentlicher Begründer der praktischen Philosophie der Neuzeit gilt ihm allerdings Hobbes, über den Ilting sich bereits früher in mehreren Beiträgen geäußert hat (z. B. in der umfangreichen Einleitung zu F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, Ndr. Stuttgart 1971) und auf den er u. a. durch Carl Schmitt noch in den fünfziger Jahren aufmerksam gemacht worden war. Nach Ilting schließt Hobbes erstmals alle transzendenten Bezüge aus seiner Normenbegründungsdiskussion aus, er begreift das Subjekt als Träger von Freiheitsrechten, die nur mit willentlicher Zustimmung der Betroffenen eingeschränkt werden dürfen; seine Anerkennung eines vorstaatlichen Normensystems mache den Weg für die Unterscheidung von Recht und Moral frei. Daß Hobbes dies auf der Grundlage eines Selbsterhaltungskalküls und einer empirischen Psychologie entwickelt hat, daß er durch eine Verabsolutierung des positiven Rechts und der Staatsgewalt (also durch die Gleichsetzung von Macht und Recht) die von ihm selbst entwickelten naturrechtlichen Grundlagen wieder untergraben hat, sind für Ilting Mängel, die erst nachfolgenden Denkern, vor allem Kant, zur Beseitigung aufgehoben waren. Von allen vorkantischen praktischen Philosophen hält Ilting neben Hobbes Pufendorf für den bedeutendsten, vor allem wegen dessen Lehre vom Unterschied zwischen der *entia naturalia* und der *entia moralia*.

Bedauerndwert bleibt in diesem Zusammenhang die unzulängliche Behandlung Lockes, der lediglich mit wenigen Zeilen bedacht wird. Das bei Locke so wichtige (und von Hobbes bestrittene, von Kant nur unter äußerster Einschränkung geduldete) Widerstandsrecht gegen illegitime Herrschaft wird von Ilting mit keinem Wort erwähnt. Wohl läßt sich von Iltings systematischem Ansatz her die Aufwertung Hobbes' gegenüber Locke rechtfertigen, doch wenn der Autor den Anspruch erhebt, „über die Grenzen einer philosophiegeschichtlichen Erörterung hinaus sozialgeschichtliche Zusammenhänge in den Blick (zu) bringen“ (8), und man die überragende Bedeutung Lockes für die Staatsrechtsentwick-

lung und die politische Philosophie im angelsächsischen Raum in Rechnung stellt, dann kann man hier nicht anders als von einem Mißverhältnis sprechen.

Kant stellt erwartungsgemäß für Iltling den Höhepunkt der praktischen Philosophie der Neuzeit dar. Er formuliert explizit die Grundsätze, die für Iltling selbst noch bestimmend sind: Moralische und rechtliche Normen können nicht aus Erfahrungstatsachen abgeleitet werden, Menschenwürde konstituiert sich im vernünftigen Willen moralisch und rechtlich verantwortlich handelnder Personen und der Kategorische Imperativ liefert mit der Universalisierbarkeit ein entscheidendes Kriterium für die Rationalität dieser Normen. In der Rechtsphilosophie übernimmt Kant den Ansatz der Vertragstheorie von Hobbes und Rousseau und gewinnt durch die Unterscheidung von Moralität und Legitimität anhand der Kriterien der Pflichtgesinnung und Nichterzwingbarkeit für moralische Normen die Möglichkeit, Moral und Recht endgültig theoretisch zu scheiden. Eine „transzendente“ Begründung praktischer Sätze analog der Begründung synthetischer Sätze a priori in der theoretischen Philosophie gelingt Kant nach Iltings Meinung jedoch nicht. Sowohl beim Rückgriff auf eine platonistische Metaphysik in der „Grundlegung“ (Dualismus Erfahrungswelt – intelligible Welt) als auch bei der Rede vom „Faktum der Vernunft“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ verfallt Kant noch dem „naturalistischen Fehlschluß“. In der Rechtstheorie sei er geneigt, die faktische staatliche Gewalt (wenn auch nicht in dem Maße Hobbes') gegenüber Rechtsansprüchen der Bürger zu privilegieren, ein Erbe, das vor allem in Deutschland unheilvolle historische Implikationen zeitigte.

Gerade in der Behebung dieser Defizite der Kantischen Theorie hätte Iltling die Aufgabe der Nachfolger gesehen. Daß die geistesgeschichtliche Entwicklung anders verlief und die bei Kant bereits erreichten Erkenntnisse teilweise wieder verschüttet wurden, ist jeweils das Thema der letzten Abschnitte der Teile B und C. Diese Ausführungen gehören zu den interessantesten, wichtigsten und verdienstvollsten in Iltings Buch.

Bereits Schiller deutet in seinen „Ästhetischen Briefen“ Moralität zu einem „moralischen Zustand“ um, zu einer individuellen Lebenshaltung ebenso wie zu einer Gesellschaftsverfassung und einer philosophiegeschichtlichen Etappe. Dies erlaubt ihm, den ästhetischen Zustand als entsprechendes utopisches Gegenbild zu entwerfen. Iltling geht hierbei nicht auf eventuelle Ursachen dieser Umdeutung ein. Doch ist es unübersehbar, daß bei Schiller und Hölderlin der fehlgeleitete Verlauf der Französischen Revolution eine Rationalismuskritik ausgelöst hat. Aus dem politisch verhängnisvollen Mißverständnis radikaler naturrechtlicher Forderungen bei den Jakobinern wurde die Folgerung gezogen, diese Forderungen selbst seien Ausdruck einer zu überwindenden, einseitigen weltanschaulichen Position. Aus dem politischen Mißverständnis entstand somit ein philosophisches. In Schillers „Ästhetischen Briefen“ ist der Zusammenhang zwischen den politischen Ereignissen der Zeit und den philosophischen Folgerungen besonders spürbar.

Hieran knüpft Hegels Behandlung der praktischen Philosophie an. Moralität wird in Hegels Rechtsphilosophie zu einem aufzuhebenden Stadium des Selbst- und Weltverständnisses. Historische und systematische Überlegungen überlagern sich wie bei Schiller untrennbar. Die Naturrechtslehre geht in der Institutionenlehre innerhalb der „Sittlichkeit“ auf. Was bei Kant noch einer systematischen Fragestellung nach der Möglichkeit einer Normenbegründung entsprang, wird bei Hegel in eine Weltanschauungstypologie einbezogen und entwicklungsgeschichtlich relativiert. Iltings Beziehung zu Hegel ist in diesem Punkt durchweg kritisch. Hegel habe „Moralität und Sittlichkeit zu sehr zu bloßen ‚Standpunkten‘ des Bewußtseins herabgesetzt, als daß er sie noch als universal verbindliches Normensystem hätte begreifen und darstellen können“ (247). Spätestens mit Iltings Ausführungen mußte deutlich sein, daß Hegel selbst entscheidenden Anteil daran hatte, daß die systematische Fragestellung in der praktischen Philosophie im 19. Jahrhundert zunehmend diskreditiert wurde und daß damit der Restauration eine Legitimationshilfe an die Hand gegeben worden war. Für diese Diskreditierung führt Iltling in dem Kapitel über den „Verfall der Idee einer universalen Ethik im Begriff der bürgerlich-christlichen Sittlichkeit“ zahlreiche Zeugnisse von Autoren an, die zwar philosophisch nur mäßig relevant sind (wie Carl Welcker, Julius Stahl, Lorenz v. Stein usw.), aber das geistesgeschichtliche Klima der Zeit entscheidend mitgeprägt haben. Doch auch für Kierkegaard, Marx und Nietzsche waren nach Iltling die Kantischen Fragen nicht mehr präsent. Aus diesem Verfall heraus erklärt es sich auch, daß die beiden wohl bedeutendsten Denker dieses Jahrhunderts, Heidegger und Wittgenstein, überhaupt keine praktische Philosophie vorgelegt haben und weswegen auch heute noch zum Teil mit Unverständnis reagiert wird, wenn von universal begründbaren Normen die Rede ist. Iltings Darstellung schließt aus diesem Grund auch mit dem Ende des 19. Jahrhunderts.

Iltings Buch selbst kann als ein Beitrag gewürdigt werden, die Fragen der Aufklärung wieder zu rehabilitieren, das Bewußtsein gerade auch in Deutschland dafür zu schärfen, daß es einen begründbaren Maßstab für die Beurteilung des positiven Rechts gibt und daß die praktische Philosophie dort wieder einzusetzen hat, wo der Faden der naturrechtlichen und ethischen Problemgeschichte gerissen ist: bei Kant.

Darüber hinaus besticht dieses Buch auch durch die Klarheit seiner Diktion, mit der selbst schwierige Zusammenhänge verständlich dargestellt werden, durch den Kenntnisreichtum des Autors über die gesamte Philosophiegeschichte hinweg, und durch die begründeten und explizit gemachten systematischen Maßstäbe, die dieses Buch nicht nur zu einem unentbehrlichen Lehr- und Nachschlagewerk machen, sondern auch zu einem philosophischen Werk im strengen Sinne. Mit anderen Worten: ein Buch, dem man wünschen muß, daß es in den klassischen Bestand philosophischer Bildung eingeht.

Robert Zimmer (Saarbrücken)

Emmanuel Lévinas, Die Zeit und der Andere, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Felix Meiner, Hamburg 1984, 104 S.

Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übersetzt, hg. und eingeleitet von Nikolaus Krewani, Karl Alber, Freiburg/München 1983, 355 S.

I. Es ist das verdienstvolle Unternehmen des Felix Meiner Verlages, die kurz nach dem Krieg erschienene kleine Schrift „Le Temps et l'Autre“ von E. Lévinas in einer Übersetzung von L. Wenzler dem deutschen Sprachraum zugänglich zu machen. Jedem an der Philosophie E. Lévinas' Interessierten wird diese Schrift eine unentbehrliche Grundlage und Hinführung zu seinen großen Werken „Totalité et Infini“ (1961) und „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ (1974) sein. Die Erschließung dieses französischen Philosophen jüdischen Ursprungs im deutschen Sprachraum scheint jetzt in Gang zu kommen. Dazu hat gewiß die Verleihung des ersten Karl-Jaspers-Preises der Stadt und Universität Heidelberg an einen in Deutschland fast Unbekannten im Jahre 1983 beigetragen. Diese Verspätung würde nach und nach seiner Bedeutung gerecht werden, die ihm seit Jahren in der philosophischen Literatur Frankreichs, der Beneluxstaaten, in den romanischen und angloamerikanischen Ländern zukommt. Weitere Übersetzungen der beiden Hauptwerke sind angekündigt. Damit dürfte eine genuine Philosophie auch in unseren Bereichen Eingang finden.

„Die Zeit und der Andere“ ist eine Schrift des Übergangs. Sie stellt ein wichtiges Bindeglied zwischen den frühen schwer zugänglichen Schriften und dem späteren Hauptwerk von E. Lévinas dar. Sie wirft Licht auf eine lange Zeit des Schweigens während der Kriegsjahre und dokumentiert einen Neuaufbruch. Sie umfaßt vier Vorträge aus den Jahren 1946/1947, die Verf. im Rahmen des neugegründeten Collège Philosophique unter Jean Wahl in Paris gehalten hat. Sie wurden zum ersten Mal 1948 in den „Cahiers“ dieses Institutes veröffentlicht und wegen ihrer Bedeutung 1979 im Verlag *fata morgana* (Montpellier) neuaufgelegt. Die vorliegende Übersetzung folgt dieser Vorlage. Darüber hinaus will die deutsche Edition etwas vom Kontext und der Wirkungsgeschichte dieser Schrift dokumentieren: sie hat dem Text (17–65) das wichtige Vorwort des Verfassers zur Neuauflage 1979 beigegeben (7–14); ein umfangreiches Nachwort des Übersetzers versucht eine erste Einführung in das Denken E. Lévinas' (67–92); schließlich sind die Daten zu Leben und Werk, eine sorgfältige Auswahl aus der Bibliographie und aus der Sekundärliteratur sehr hilfreich (93–103).

„Die Zeit und der Andere“ ist neben dem kleinen unübersetzten Bändchen „De l'existence à l'existant“ (1947) der wichtigste Markstein dieser Übergangsphase von E. Lévinas. Beide Schriften können das Schweigen während vieler Jahre etwas aufhellen. Letztere Schrift ist nach Aussage des Verfassers im deutschen Kriegsgefangenenlager entstanden. Sie dokumentiert (wie auch die verstreuten Aufsätze aus dieser Zeit in der 1. Auflage von „En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger“, 1949) die intensive Auseinandersetzung E. Lévinas' mit der Philosophie Heideggers, sodann mit der für das Gesamtwerk bis heute unentbehrlichen phänomenologischen Methode. Zum führenden Begriff wurde dabei immer mehr das unsagbare und anonyme „Es-gibt“ (Il-y-a), das nicht mit dem „Es-gibt“ Heideggers zu verwechseln ist, sondern dessen unpersönlichen „Seins“-Begriff in seinem bedrohlichen Charakter zur Sprache bringt. Das 1. Kapitel (17–30) hat diesen Begriff zur Grundlage, an den es

erinnert, um von da aus mehr und mehr Distanz zur Philosophie Heideggers zu gewinnen. Die Schrift ist ein wichtiges Zeugnis dieser langsam gewachsenen Loslösung. Bereits „De l'évasion“ (1935) (1982 neu aufgelegt und mit einem äußerst erhellenden Kommentar von Jacques Rolland versehen) interpretierte Heidegger und äußerte das dunkle Gefühl, der Heideggerschen Philosophie entkommen (évasion) zu müssen. Jetzt hat dieses Entkommen klare Gestalt gewonnen, wenn der Verfasser, der in den Jahren 1927–1928 in Freiburg i. Br. studierte, sich auch bis heute der unersetzlichen Leistung von „Sein und Zeit“ bewußt geblieben ist. Es dürfte nicht von ungefähr kommen und nicht nur die politische Situation betreffen, wenn Verf. nun die „Libération“ (11) von der deutschen Okkupation feiert. Sie war zu entscheidend für sein Leben und Denken.

Der 1. Vortrag von 1946 setzt mit einer klaren Absage an Heideggers Seins- und Daseins-Begriff ein (18). Offensichtlich ist ein neuer Stand gewonnen. E. Lévinas wirft Heidegger vor allem die Impersonalität und Anonymität seiner Philosophie vor. Dagegen geht es ihm nun entschieden um das „Verhältnis zum anderen“ („autre“ bzw. „autrui“), das bei Heidegger in die ontologische Analytik versunken bleibt und sich daraus nicht zu befreien vermag. Das Verhältnis zum anderen wird aber für den Verf. zunächst zur Krise dieser und später zu der der gesamten abendländischen Philosophie. Auf diesem Hintergrund der kritischen Anknüpfung und Ablösung ist das kleine Werk zu lesen. Zwar bleibt für E. Lévinas auch später gültig: „Diese Unterscheidung (von Sein und Seiendem) ist für mich das Tiefste in Sein und Zeit“ (21), aber er gibt diese selbst lieber als Unterscheidung von „Existieren“ und „Existierendem“ wieder (ebd.), um den verbalen Charakter des anonymen „Seins = Existierens“ und dagegen den „Existierenden“ im Singular zur Sprache zu bringen und so beide gegenüber der Heideggerschen Verquickung klar zu trennen (Séparation). Um diese Trennung durchzuführen, geht es dem Verf. vor allem. Dazu kritisiert er fortlaufend Heideggers fundamentale Begrifflichkeit; denn aus seinem nun eigenen Ansatz ergeben sich andere Sichtweisen der Phänomene der „Einsamkeit des Daseins“ (18), des „Seins zum Tode“ (42f.), des „In-der-Welt-Seins“ (36) und vor allem des „Zeit“-verständnisses (43 u. ö.). Sie sind jetzt (gegen Heidegger) Abwandlungen des nun ersten Verhältnisses zum anderen, sei es daß sich das Selbst („Hypostase“ später „Même“) gegenüber dem anderen verschließt oder sich ihm öffnet.

Der kritische Charakter der Schrift überwiegt. E. Lévinas sieht später darin selbst ihre Grenzen. Um der neuen Sicht gerecht zu werden, bedürfe es vor allem eines „anderen Denkens“ (13). Hier versuchte er noch, auch das Verhältnis zum anderen „ontologisch“ zu beschreiben. Und doch kommt bereits ein künftiges Charakteristikum dieses Denkens anfangshaft zur Erscheinung. E. Lévinas „inszeniert“ Situationen, die gegen bestehende Auffassungen sprechen und die Ausgang seiner eigenen Analysen sind. In diesen fundamentalen Inszenierungen der Schrift kündigt sich am meisten der Neuaufbruch und das künftige Werk an. Viele der hier erstmals, wenn auch flüchtig, ins Feld geführten Situationen bilden in „Totalité et Infini“ die Grundlage weitreichender Untersuchungen: die Phänomene der Schlaflosigkeit (insomnie), von Bedürfnis (besoin) und Verlangen (désir), von Genießen (jouissance), von Arbeit, Schmerz und Tod u. a.; vor allem die schon zentral vorgetragenen Seinsmodi der „Weiblichkeit“ und „Fruchtbarkeit“ waren für den besagten Durchbruch entscheidend und weisen auf eine „Phänomenologie der Anderheit und Transzendenz“ voraus (13). Mit diesen Situationen formiert sich bereits deutlich eine genuine Gestalt von Philosophie, die auf andere Weise von den Essentials jeder Philosophie spricht: vom Existieren, von der Subjektivität, von der Welt, von dem Tod, von der Zeit. Es kündigt sich eine Philosophie an, die das Verhältnis zum anderen an die erste Stelle setzt und aus ihm alle anderen Verhältnisse befragt. Die zwar in den Einzelschritten noch sprunghafte, aber im Gesamtduktus stringente Entwicklung zu einer konzisen Sicht und Gestalt solcher Philosophie war letztlich der Grund gewesen, warum E. Lévinas einer Neuauflage dieses frühen Werkes zustimmen konnte. Für den Philosophiehistoriker tut sich damit ein unentbehrlicher Blick in die Genese seines Denkens auf.

Die Übersetzung der französischen Publikationen von E. Lévinas ist eine Wissenschaft für sich geworden. O. Pöggeler hat deshalb 1983 zu einem eigenen Kolloquium nach Löwen geladen. Der Übersetzer hat daran teilgenommen. Er ist sich seiner Aufgabe wohl bewußt. Er hatte die Wahl, sich die schiere Unübersetzbarkeit des Werkes einzugestehen, ein Weg, den S. Strasser in „Jenseits von Sein und Zeit“ (1978) gegangen ist, indem er das französische Original nur paraphrasierend wiedergab, oder sich Wort für Wort an den Text zu halten und dabei zu riskieren, unleserlich und unverständlich zu werden (was im übrigen bisweilen auch dem französischen Original angelastet wird). Es darf als eigene Leistung des Übersetzers angesehen werden, daß ihm insgesamt doch eine lesbare Übertragung gelungen ist. Einige unüberwindliche Brocken sind stehengeblieben und werden durch die in Klammern beigefügten

französischen Ausdrücke vermerkt. Andere Stellen sind ohne das französische Original mit seiner präzisen Bedeutung kaum zu verifizieren (z. B. 10: „Ihre Weise zu bedeuten, ‚signifier‘, die durch das Geheimnis des Todes gekennzeichnet ist, macht einen Umweg, indem sie in das ethische Abenteuer des Verhältnisses zum anderen Menschen eintritt.“). (Auf zwei besonders sinnentstellende Fehler darf hingewiesen werden: 41 Z. 17 muß es statt „Herstellung“ – „Werkzeuge“ und 44 Z. 17 statt „Zukunft“ – „Gegenwart“ heißen). Dies macht auf ein vielleicht uneinlösbares Desiderat der Übersetzungen aufmerksam. Der Übersetzer ist sehr sparsam mit Hinweisen auf das Original umgegangen. Gerade diese wären aber für einen textkritischen Umgang mit dieser Schrift und für einen Vergleich mit den Hauptwerken interessant gewesen. Denn daß z. B. mit „Bedürfnis“ und „Verlangen“ die später fundamentalen Begriffe von „besoin“ und „désir“ bereits grundgelegt sind (von anderen Begriffen wäre dasselbe zu sagen), kann nur aus dem Rückgriff auf das Original erschlossen werden. Der Übersetzer wird eine Überlastung des Textes durch ständige Verweise gescheut haben. Die beste, wenn vielleicht auch verlegerisch utopische Lösung wäre wohl, zweisprachige Ausgaben der Werke von E. Lévinas anzustreben. Davon hätte der erste Leser einen Nutzen und der philosophische Textkritiker den größten Gewinn.

Der Übersetzer hat dem Band ein umfangreiches Nachwort hinzugefügt, das in das Denken von E. Lévinas insgesamt einführen will. Dies ist gewiß ein hilfreiches Unternehmen. Es setzt aber deutlich bei dem späteren Werk ein und schlägt nur sporadisch Brücken von dem vorliegenden Text zu einigen wesentlichen Grundgedanken des Verfassers. Dies aber hätte der Leser wohl vor allem gewünscht. Dieser Mangel kann durch das dichte Vorwort von E. Lévinas zur Neuauflage von 1979 in etwa wettgemacht werden. Diese wenigen Seiten sind wohl der beste Kommentar zu seiner eigenen Schrift: Im Rückblick auf das Frühere kehrt E. Lévinas sozusagen die philosophische Intention, die ihn damals schon bewegte, wenn sie auch in der Analyse vieler Einzelphänomene unterzugehen drohte, nach oben und verbindet sie mit seinem späteren Denken: „Die Zeit und der Andere‘ erahnt die Zeit nicht als ontologischen Horizont des Seins des Seienden, sondern als Weise des Jenseits des Seins, als Verhältnis des ‚Denkens‘ zum Anderen und als Verhältnis zum ganz Anderen, zum Transzendenten, zum Unendlichen.“ (8) Diese letzte Intention reiht die vorliegende Schrift in das spätere reife Gesamtwerk ein, das immer mehr von der eigenen Verfassung endlicher Temporalität bewegt wird und zugleich aufgrund dieser unableitbaren Seinsweise von Zeit immer mehr aus den (klassisch-)ontologischen Horizonten hinaustreibt. Die vorliegende Schrift ist ein wichtiger Schritt dazu.

II. Es dürfte philosophischer und verlegerischer Sorgfalt zu verdanken sein, daß der Karl Alber Verlag „Die Spur des Anderen“ den von ihm ebenfalls angekündigten Übersetzungen der beiden Hauptwerke E. Lévinas’ „Totalité et Infini“ (1961) und „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence“ (1974) vorausschickte. Es ist ein Sammelband verschiedener Aufsätze aus unterschiedlichen Zeiten. Denn damit dürfte die Gefahr vermieden werden, sich im deutschen Sprachraum sofort auf die mehr oder weniger attraktiven „Themen“ dieser beiden Hauptwerke zu stürzen und den philosophischen Hintergrund und den Weg vor allem durch die Phänomenologie vorschnell zu vergessen, die zur Ausarbeitung der genuinen Philosophie E. Lévinas geführt haben. Es war ein langwieriger und mühsamer Weg, von dem der Band eine Vorstellung gibt, nicht ohne Brüche und Neueinstellungen, wie sie hier dokumentiert werden. Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt, wenn auf die französische Ausgabe von „En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger“ (DEHH) zurückgegriffen wird, der bis auf zwei Ausnahmen die vorliegenden Übertragungen entnommen sind. Die 1. Auflage kurz nach dem Krieg (1949) bestand in einer kleinen Sammlung von Versuchen zur Phänomenologie Husserls und Heideggers, deren erster bis 1932 zurückreichte. Es waren überhaupt die ersten namhaften Anstrengungen, die neue in Deutschland erwachsene phänomenologische Methode in Frankreich bekanntzumachen. Es darf darauf hingewiesen werden, daß die französischen Existenzialisten wie J. P. Sartre u. a. auf diesem Weg auf diese Philosophie aufmerksam wurden. Überhaupt hatte diese 1. Auflage das Ziel, die philosophische Verwurzelung der späteren Existenzphilosophie in der phänomenologischen Methode zu dokumentieren. Der erste Beitrag des vorliegenden Bandes „Von der Beschreibung zur Existenz“ (53–80) ist die beste Einführung dazu. Von den übrigen Aufsätzen dieser 1. Auflage ist in unserem Sammelband kein weiterer aufgenommen. Offensichtlich ist es nicht so sehr sein Ziel, den frühen Umgang E. Lévinas’ mit der Phänomenologie darzustellen.

Die 2. Auflage von DEHH (1967) brachte sodann wesentliche Erweiterungen, denen sich der vorliegende deutsche Band fast ohne Auslassung zuwendet. In der Tat sind nun in ihm Beiträge

aufgenommen, die für eine Grundlegung und eine philosophische Einführung in die beiden Hauptwerke E. Lévinas' geradezu unerlässlich sind. Sie zeigen aufs deutlichste E. Lévinas' Anknüpfung und Auseinandersetzung mit der ihn zweifelsohne bestimmenden phänomenologischen Methode und mit der von ihr ausgehenden Philosophie. E. Lévinas hat einen Teil dieser neuen Beiträge mit „*Commentaires nouveaux*“ (DEHH 111–164) überschrieben. Es ist interessant zu sehen, daß darin ausschließlich neue Versuche der Interpretation zu Husserl enthalten sind, während solche zu Heidegger ihr Ende gefunden zu haben scheinen. Das dürfte vermuten lassen, daß E. Lévinas weiterführende Anregungen für seine eigene Philosophie vor allem Husserl zu verdanken hat. Den anderen Teil der neuen Beiträge nannte E. Lévinas „*Raccourcis*“, das sind ‚Aufrisse‘ oder ‚Abkürzungen‘ (DEHH 165–236). Zwar ordnet sie der Autor nach seinem 2. Vorwort in besonderer Weise seinem Hauptwerk „*Totalité et Infini*“ zu. In der Tat ist dazu „*Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*“ (185–208) ein ausgezeichnete Abriss und hat diesem Hauptwerk zu seinem Titel verholfen. Aber mehr noch sind die drei weiteren Beiträge (209–294) zu wichtigen Bausteinen von „*Autrement qu'être...*“ geworden. Mit anderen Worten liegen in diesen Beiträgen unseres Sammelbandes bereits grundlegende Annäherungen an beide Hauptwerke des Autors vor. Sie weisen damit aber auch auf ihre Verwurzelung in der Anstrengung um die phänomenologische Methode hin, die DEHH insgesamt zugrunde liegt. Diese Zusammenhänge sollten beim Lesen auch der Hauptwerke nie außer acht bleiben.

Der Übersetzer hat dem Sammelband den Titel „*Die Spur des Anderen*“ gegeben und ihn damit einem Einzelbeitrag entlehnt (209–235). Der Untertitel „*Untersuchungen zur Phänomenologie*“ weist auf die Gesamtabsicht aller Beiträge hin, wie sie bereits herausgestellt worden ist. Die weitere Hinzufügung „*Untersuchungen zur Sozialphilosophie*“ dagegen kann mißverständlich klingen. Es ist ohne Zweifel, daß E. Lévinas schließlich auf eine Philosophie der sozialen Verhältnisse insgesamt abzielt. Dazu ist es aber noch ein langer Weg und darüber hinaus eines der schwierigsten Kapitel seines Werkes. Was in diesem Band phänomenologischer Untersuchungen zur Sprache kommt, das ist eine erste Ermöglichung und fundamentale Grundlegung der „*sozialen Beziehung*“ im philosophischen und phänomenologischen Kontext. Es gilt, erst einmal zur ethischen „*Verantwortung*“ hinzuführen. Die Absicht des Bandes läßt sich mit den Worten des Übersetzers wiedergeben (9ff.), E. Lévinas wolle auf der Höhe neuzeitlicher „*Vernunft*“, wie sie nach seiner Meinung in der Phänomenologie Husserls und Heideggers ihren nicht mehr hintergehbaren Ausdruck gefunden hat, zur sozialen und ethischen „*Verantwortung*“ kommen, die wiederum nach ihm in dieser philosophischen Richtung und in ihren Werken zu versinken droht. Es gilt, dagegen die humane Dimension der Verantwortung in der „*Beziehung zum Anderen*“ erst sichtbar und dann zum Ausgang aller Philosophie zu machen.

Der vorliegende Sammelband bietet außer einem umfangreichen Textteil (53–330) eine konstruktive „*Einleitung*“ in wesentliche Grundzüge des Werkes von E. Lévinas (9–51). Er endet mit einer Kurzbibliographie der wichtigsten Veröffentlichungen des Autors und einiger Sekundärliteratur über ihn (336–341). Dankenswerterweise sind darin vor allem auch die deutschen Beiträge aufgenommen. Neben dem Personenregister ist besonders auf das gute Sachregister hinzuweisen (345–355). Der Übersetzer hat dabei ein Desiderat erfüllt, das bei jeder Übersetzung aufkommt. Er hat nämlich jedem Sachtitel den originalen französischen Ausdruck beigegeben, so daß seine eigene Übersetzungsarbeit gut anhand dieser Nomenklatur zu überprüfen ist.

Es ist schon angedeutet worden, daß der Übersetzer zwar den überwiegenden Teil der Untersuchungen der 2.–4. Auflage von DEHH (²1967, ⁴1982) entnimmt, dabei aber offensichtlich ein Interesse verfolgt, das zur Vorlage Verschiebungen aufweist. Er will offensichtlich das Herauswachsen der wesentlichen Themen der „*Verantwortung*“ und des „*Anderen*“ aus der philosophischen Arbeit E. Lévinas' an der Phänomenologie verfolgen. Damit will er dann zu den beiden Hauptwerken des Autors hinführen (5f.).

Nach seiner Auffassung läßt sich die Anknüpfung und zugleich Absetzung zur phänomenologischen Methode durch die beiden ersten Untersuchungen „*Von der Beschreibung zur Existenz*“ (53–80) und „*Überlegungen zur phänomenologischen Technik*“ (80–102) gut darstellen (5). Er hat dazu den weiteren Beitrag „*Ist die Ontologie fundamental?*“ aus einer anderen Veröffentlichung hinzugenommen (103–119). In der Tat ist dieser letzte Beitrag gerade auch für „*Totalité et Infini*“ wichtig. Er gehört noch in die unmittelbare Auseinandersetzung mit Heidegger. Die Absetzung von der dort leitenden Ontologie geschieht hier noch abrupt und geschieht mit der lapidaren Bemerkung, daß ontologische Bestimmungen überall Geltung haben „*Außer beim Anderen*“ (110). Vor der „*Beziehung zum Anderen*“ wendet sich also der philosophische Standpunkt des Autors um, und sie erfordert von nun an

ein ‚anderes Denken‘. Ähnlich abrupt scheint zunächst die vorher einläßliche Kommentierung einiger zentraler Stellen der phänomenologischen Methode Husserls zu enden, wenn sich für E. Lévinas darin plötzlich der „Blick für eine Beziehung mit dem Anderen“ (138) auftut.

Dieses zunächst scheinbar unvermittelte Auftreten des „Anderen“ in phänomenologischen Zusammenhängen bedarf der Aufklärung. Sie wird in den folgenden Beiträgen „Der Untergang der Vorstellung“ (120–139), „Intentionalität und Metaphysik“ (140–153) und „Intentionalität und Empfindung“ (154–184) gegeben. Hatte man bisher den Eindruck, daß E. Lévinas mit den Worten des Übersetzers „über die Phänomenologie hinaus“ (20) wolle, so führt der weitere Weg in Wirklichkeit tiefer „in die Phänomenologie hinein“ (38). In diesem Teil ist ein originäres Kapitel des Beitrages E. Lévinas' zur Phänomenologie zusammengefaßt. An ihm kann über weite Strecken die Vertiefung zur eigenen Auffassung der phänomenologischen Möglichkeiten und ihrer Erschließung verfolgt und im Entgegenhalten mit ursprünglichen Texten Husserls überprüft werden. Es sind vor allem die Marksteine phänomenologischer Forschung der „Reduktion“, der „Intentionalität“, der „Urimpression“ und „Intuition“ sowie des „Zeitbewußtseins“, die durch E. Lévinas eine weiterführende Deutung erfahren. An diesem Kapitel vor allem wird sich der philosophische Diskurs entzünden. Denn nur in seiner Abklärung wird das neue Verständnis von Intentionalität, von „Sinnlichkeit“ und „Leiblichkeit“ als Grunddatum jeder weiteren Philosophie und vor allem der neuen Reduktion auf den „Anderen“ erhellt werden und begründet erscheinen. Dies sind aber die philosophisch unabdingbaren Voraussetzungen für ein Lesen der Hauptwerke des Autors.

Der Übersetzer verbindet mit diesem Teil eine weitere vielverhandelte Eigentümlichkeit in der Entwicklung des Denkens von E. Lévinas. Es ist die sogenannte „Kehre“ in seinem Denken, auf die besonders S. Strasser (Jenseits von Sein und Zeit, 219 ff.) aufmerksam machte und die seither in der Lévinas-Forschung eifrig diskutiert wird. Es handelt sich dabei um das Verhältnis der beiden Hauptwerke „Totalité et Infini“ und „Autrement qu'êtré“ zueinander, wobei Unterschiede der Denkstile und des Vortrages nicht zu verkennen sind. Man hat auf eine „Kehre“ in seinem Denken geschlossen (18 f.). In der Tat vermag dieser Teil darüber einigen Aufschluß zu geben. Man wird dann aber auch mit der Kehrtwendung etwas vorsichtiger sein müssen. Es dürfte dann eher zutreffen, daß E. Lévinas in seinen beiden Hauptwerken zwei gewiß unterschiedliche, aber doch untrennbare Wege verfolgte. Der Übersetzer hat zwischen 1957 und 1959 immer noch eine „Wende“ anvisiert (38 ff.). Er erkennt eine neue Einstellung von E. Lévinas in unserem Beitrag „Der Untergang der Vorstellung“ (1959). Dies wäre schon ein wichtiger Hinweis; denn dieses Datum liegt noch vor der Veröffentlichung von „Totalité et Infini“ (1961). Aber E. Lévinas könnte in DEHH selbst die richtige Richtung weisen. Er spricht dort im 2. Vorwort von einem doppelten Weg, der sich ihm von der Phänomenologie her ergibt, nämlich einmal zu einer Beschreibung des „Kulturellen“ „jenseits“ der bisherigen phänomenologischen Forschung („au delà“) und zu einer solchen des „Sinnlichen“, „diesseits“ von dieser („en deçà“) (DEHH 6). Jeder Lévinas-Leser wird bald auf diese beiden fundamentalen Präpositionen von Diesseits und Jenseits stoßen. In der Tat kann aber „Totalité et Infini“ als weitgehende Analyse ‚kulturbildender‘ Erscheinungen gelesen werden, die über die klassischen phänomenologischen Beschreibungen hinausgehen, und ohne Zweifel vollführt „Autrement qu'êtré“ eine Reduktion in bisher unangewandte Tiefen phänomenologischer Grunddaten („en deçà“), die sich vor allem an eine neue Auslegung der „Sinnlichkeit“ und „Leibhaftigkeit“ hält. Gerade in unserem Beitrag „Der Untergang der Vorstellung“ wiederholt E. Lévinas aber diese seine erhellende Kennzeichnung (136). Es sei nur noch angemerkt, daß der Übersetzer weitere Interpretationsstützen bietet (18 ff. und 38 ff.), die mehr auf einen folgerichtigen Weg als auf eine „Kehre“ hinweisen dürften.

Schließlich sind die letzten Beiträge den „Raccourcis“ von DEHH entnommen; sie sind wichtige Aufrisse für die beiden Hauptwerke. Die Bedeutung von „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“ wurde schon vermerkt. Der letzte Beitrag „Die Substitution“ (295–330) dagegen entstammt noch nicht DEHH; es ist aber bereits das Kernstück von „Autrement qu'êtré“ (125–166). E. Lévinas hat dort selbst die enge Verbindung zwischen diesem Beitrag und „Sprache und Nähe“ (260–294) hergestellt (Autrement qu'êtré, 125 Anm. 1). Es sind zwei Stücke eines größeren Vortrages; sie verweisen auf einen größeren Zusammenhang. Nicht weniger deutlich hat E. Lévinas auf die Beziehungen von „Die Spur des Anderen“ (209–235), „Rätsel und Phänomen“ (236–259) und „Sprache und Nähe“ hingewiesen (Autrement qu'êtré, 148 Anm. 19). Mit anderen Worten haben wir in ihnen Grundbausteine des zweiten Hauptwerkes zu sehen. In der Tat werden sie dort in veränderter Fassung wieder auftauchen. Sie alle wollen phänomenologisch in eine neue „Ordnung“ vorstoßen, deren

Dimensionen in diesem Hauptwerk auszuführen versucht wird. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle auf ihren Ertrag einzugehen. Dies wird dann die rechte Zeit sein, wenn „Autrement qu'être ou au delà de l'essence“ in die deutsche Sprache übersetzt ist. Es darf aber noch einmal auf die philosophische Herkunft dieses zweiten Hauptwerkes aus der phänomenologischen Anstrengung von E. Lévinas hingewiesen werden, wie es sich aus unseren Andeutungen bereits deutlich abzeichnete.

Klaus Kienzler (Augsburg)

Heinrich Rombach, Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik, Herder, Basel 1983, 181 S.

Die nachfolgende Besprechung unternimmt es, ein Buch zu besprechen, das man seiner eigenen Intention nach für nicht besprechbar halten könnte. Denn jede Rezension setzt ein Verstehen des zu besprechenden Werkes voraus. Das Buch Heinrich Rombachs aber setzt es sich zum Ziel, zu zeigen, daß das, worum es dem Hermetiker geht, in kein Verstehen eingeholt werden kann und also, so könnte man doch folgern, inkommunikabel ist. Warum schreibt der Verfasser aber dann darüber ein Buch? Offenbar deshalb, weil er gerade dies, daß es etwas gibt, was man nicht verstehen kann, zu verstehen geben will. D. h. er will sehen lassen, was schon Kierkegaard mit der Figur des Paradoxes anzeigte: „Das menschliche Erkennen ist gemeinhin damit beschäftigt gewesen, zu verstehen und zu verstehen.“ Es ist aber „eine Aufgabe für das menschliche Erkennen, zu verstehen, daß es etwas gibt, was es nicht verstehen kann, und welcher Art dies ist“ (Tagebücher [Düsseldorf 1963], II, 80).

In eben diese Differenz zwischen „Verstehen und Verstehen“ und „Verstehen, daß es etwas gibt, was man nicht verstehen kann“ stellt sich das vorliegende Werk. Heinrich Rombach findet für das Ursprüngliche und in keiner Weise im Verstehen Vorwegnehmbare, für das Nichts, in dem ursprünglich Welt entspringt, den Namen des Hermetischen. Denn Hermes ist nicht nur jener Gott, auf den hermeneuo – dolmetschen – zurückgeht, sondern – nach Rombach ursprünglicher – jener, von dem sich das Phänomen des Hermetischen herleitet. Infolgedessen stellen sich die fünf im musikalischen Sinn zu verstehenden „Sätze“ des sich ständig auf den Mythos, auf Werke der bildenden Kunst und der Dichtung berufenden Werkes so dar, daß nach einem einleitenden Abschnitt, welcher anhand dreier Bilder und eines Celangedichtes verdeutlicht, auf welches „Phänomen“ das Werk zudenken will, in einem zweiten „Satz“ alle Attribute der mythischen Gestalt des Gottes Hermes zusammengeselen werden und diese schließlich in einem dritten „Satz“ auch in der Verborgenheit aufgesucht werden, nämlich in Weltphänomenen, die scheinbar zunächst nichts mit der Gestalt des Hermes zu tun haben.

Rombach betreibt nach seinem eigenen Verständnis „Bildphilosophie“ (176), d. h. er versucht, im Ausgang von Bildern (zu denen als die ursprünglichsten eben die des Mythos gehören) etwas sehen zu lassen. Was hier gesehen werden soll, ist aber der ursprüngliche Ausgang von Welt selbst. Und dieser ist immer göttlich. Zugleich aber gibt dieser unerzwingbare und im Unscheinbaren sich meldende Aufgang dem Menschen allererst seine wurzelhafte Würde.

Wer den immer neuen „Andeutungen“ (vgl. 64, 98 u. ö.) des Autors geduldig folgt, dem wird in der Tat vieles aufgehen, was er bislang nicht sah. Viele Ansätze der Strukturontologie Heinrich Rombachs werden hier fortgeführt und im Sinne der dort intendierten Phänomenologie konkretisiert.

Im vierten „Satz“ insbesondere, aber auch sonst ständig in seinem Werk, konfrontiert Rombach seine Erfahrung des Hermetischen scharf mit der des Hermeneutischen. Das Werk versteht sich ausdrücklich als „Antihermeneutik“ (173). Dabei setzt Rombach, getreu seiner Devise, die Dinge selbst und ursprünglich zu sehen, ein Verständnis des Hermeneutischen voraus, das sich weitgehend mit seinem Verständnis des Apollinischen deckt. Auf der Seite des Hermetischen stehen: die Welt(en), Leben (95), Gespräch (96), die selbständige Natur, das „Ursprungsdenken“ (108). Auf der Seite des Hermeneutischen dagegen stehen das Ordnungs- und Zentrumsdenken, die Reduktion (94), die Feststellung (95), die Überherrschaft und Ausbeutung, das Sein, die Technik.

Setzt man dieses Verständnis des Hermeneutischen voraus, dann wird sichtbar, was der Autor im Gegenphänomen des Hermetischen sehen lassen will. Allein es ist zu fragen, ob etwa in der Zirkelstruktur des hermeneutischen Zirkels („In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens“ [Sein und Zeit, 153]) und erst recht später in dem „Ereignis“ von Heidegger die Ursprünglichkeit nicht bereits mitgedacht wurde. Ähnliches wäre meiner Ansicht nach angesichts

dessen zu fragen, was Gadamer in „Wahrheit und Methode“ über die Unwiederholbarkeit und die innere Geschichtlichkeit von Erfahrung gesagt hat.

Das Wort „Hermeneutik“, gegen das Heinrich Rombach so zu Felde zieht, spielt ihm denn im übrigen auf den Seiten 158 und 173 auch einen wahrhaft hermetischen Streich. Es setzt sich im Text nämlich jeweils an die Stelle, an welcher der Autor eigentlich „Hermetik“ sagen möchte.

Das göttliche Wunder, das sich in den menschlichen Sprachen und im Aufgang von je neuer Welt zeigt, besteht doch in beidem: in der je neuen Ursprünglichkeit, welche in der Tat das ist, was man nicht verstehen kann, *und* in der (der Ursprünglichkeit verdankten) „Verständlichkeit“ als der Zugänglichkeit jeweils von Welt, in welche ich nur durch einen Sprung gelange. Nur durch diesen Sprung in den Ursprung kann ich, worauf Rombach mit Recht hinweist, allererst andere Welten verstehen.

Die Gewaltsamkeit, mit welcher Heinrich Rombach gegenüber einem alles nivellierenden Denken die Ursprünglichkeit des Aufgangs von Welt sehen läßt, ist im Sinne der „Stoßsätze“ des Novalis notwendig. Und im Sinne solcher Stoßsätze, nicht im Sinne Kantscher Maximen, sind ohne Zweifel auch Sätze zu lesen wie „alles ist erlaubt für den, der es *kann*“ (32). Denn anders gelesen hätten sie wohl Konsequenzen, die der Autor nicht wollen kann. Und überdies: Was kann einer letzten Endes schon? Das Können kommt aus der Ursprünglichkeit, die gegeben wird, insofern jenseits des Machenkönnens des Menschen liegt, was denn ja auch in dem fünften und umfangreichsten Teil „Die hermetische Grunderfahrung“ immer wieder „angedeutet“ wird.

Für die gelungensten Partien des Werkes halte ich jene, in welchen, wiederum im Sinne einer „Andeutung“, sichtbar wird, daß gerade aus der Begegnung mit dem uneinholbaren Anderen als der Ursprünglichkeit des anderen Menschen *und der Dinge* die Fähigkeit zur Brüderlichkeit und zu dem Gespräch hervorgeht (z. B. 122f.). Hier scheint mir denn auch, wider den Anschein, den das neue Buch Heinrich Rombachs bei manchen erwecken wird, die eigentliche Absicht des Werkes offenbar zu werden. „Ein *apollinischer Hermetiker* wird daher an der Reinheit seiner eigenen Sinnstruktur arbeiten, und er wird jedem anderen Menschen und jeder anderen Gesellschaft zur *höchst möglichen Reinheit der je anderen Sinnstruktur* zu verhelfen bestrebt sein.“ (140) Gerade dadurch ehrt er, „was man nicht verstehen kann“. Die „Andeutungen“ Rombachs provozieren das Denken zu einem Gebet, das sich über Apollo und Hermes hinaus ausstreckt. Ein ärgerliches Buch? Wer sich daran ärgert, hat es vermutlich verstanden.

Bernhard Casper (Freiburg i. Br.)

Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik*, Meiner Verlag, Hamburg 1983, XXIII u. 159 S.

Werner Marx spricht in diesem seinem neuen Buch in eine Situation hinein, die nur allzu bekannt ist und die, obwohl sie längst als die für das Ganze der Menschheit eigentlich lebensbedrohende Situation erkannt ist, von vielen Denkenden mit Schweigen beantwortet wird oder mit einer Bewegung des Denkens, die im Grunde nur ein Ausweichen oder eine Flucht bedeutet. Die Situation, die Werner Marx vor Augen hat, ist die Situation des Zusammenbruchs eines „metaphysisch“ begründeten Maßes für das menschliche Handeln, die Situation einer globalen Orientierungslosigkeit nach dem „Tode Gottes“, in welcher die alten aus der jüdischen und christlichen Überlieferung stammenden Werte zwar immer noch tradiert werden, jedoch „nur noch in einer ‚ruinösen‘ Weise gelten“ (54).

Die Situation des Philosophierenden sieht Marx, wie schon in seiner Schrift von 1970, als die „zwischen Tradition und anderem Anfang“. D. h. Marx nimmt die These vom Ende der Metaphysik ernst und ergreift ausdrücklich den anderen Anfang des Denkens, der sich im Denken Heideggers zugetragen hat. Gerade diesen will er jedoch „weiterdenken“ und damit denn auch das im Denken Heideggers Vergessene und Verdeckte aufdecken.

Die These, die Marx aus seiner profunden, differenzierten und sublimen Kenntnis des Werkes Heideggers in immer neuen Angängen zu belegen sucht, ist die, daß spätestens von der Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930) an „der traditionelle Begriff der ‚Freiheit‘ ... in den der ‚Wahrheit‘ und dieser in eine von der traditionellen Auffassung abweichende Bestimmung untergeht“ (28).

Marx zeigt dies insbesondere auch an der Schellingrezeption Heideggers (13; vgl. außerdem das Stichwort Schelling im Register) in der gesamten Entfaltung des Werkes Heideggers nach der Kehre auf. Dadurch, daß Heidegger z. B. in „Zur Sache des Denkens“ die Lichtung als Offenheit nicht von dem

Offenen absetze, gebe er die Möglichkeit aus der Hand „den ‚Ort‘ zu benennen, innerhalb dessen es ein Maß geben kann“ (82) und die Frage sei dann, ob eine solche im Zuge der Verwindung des Subjektivismus geschehende „Entmachtung“ des Menschenwesens nicht eine noch größere Gefahr in sich birgt als die, die Heidegger in den Folgen des neuzeitlich aufgefaßten Prinzips der Subjektivität gesehen und im Zusammenhang vieler seiner späteren Veröffentlichungen mit großer Eindringlichkeit sichtbar gemacht hat. „In einer so ‚entsubjektivierten‘ Wirklichkeit wäre doch offensichtlich kein Raum mehr für das, was Kant als das ‚Wunder der Freiheit‘ empfand . . .“ (81).

Mir scheint, daß der Nachfolger Heideggers auf dem Freiburger Lehrstuhl hier in der Tat die vielleicht entscheidendste Frage an den „Heidegger nach der Kehre“ richtet und daß die immer neuen und subtilen Interpretationen von Passagen des Werkes Heideggers, die er zu dieser Sache vorträgt, zu einem denkenden Gespräch provozieren, das heute in höchstem Maße notwendig ist.

Werner Marx legt nun freilich nicht nur eine wichtige Untersuchung zu Heidegger vor. Sondern er denkt aus einer eigenen Einsicht heraus, die wie jede wirkliche Einsicht Antwort auf die „Situation der Zeit“ ist. Die „Situation der Zeit“ ist in den Fällen grundlegender denkerischer Einsichten aber nie eine ephemere, sondern eine epochale. Es ist hier jene Situation, die sich in Hölderlins bedrängender Frage ausspricht „Gibt es auf Erden ein Maß?“.

Die Antwort des vorliegenden Buches, von der her denn auch Heidegger gemessen (und d. h. als der wahrscheinlich entscheidendste Denker des 20. Jahrhunderts ernstgenommen) wird, lautet: Es gibt ein Maß. Und zu diesem kann der Denkende finden, wenn er die Erfahrung des Sterblichseins wirklich ernst nimmt. Denn die „plötzliche Erkenntnis“: „ich sterbe fortwährend“, die mich zwingt, der Wahrheit meines Seins ins Antlitz zu schauen (41 f.), verwandelt die Gestimmtheit der Gleichgültigkeit in die des Entsetzens. Ich gerate in das Bewußtsein „äußerster Hilflosigkeit“. Diese aber „ist nun das Element, in dem die Gleichgültigkeit gegenüber den anderen als bloß Vorhandenen vergeht und sich langsam und zunehmend mehr in eine Beziehung verwandelt, die sie zu ‚Mitmenschen‘ werden läßt“ (42). In diesem Ereignis aber entspringt eine „Nächstenethik“, die sich in „Liebe, Mitleid und mitmenschlicher Anerkennung“ verwirklicht (58–60).

Werner Marx betont mit Recht immer wieder, daß es diesen Weg, der von der Erfahrung des eigenen Sterblichseins zu der des Heilenden führt – und d. h. dazu, „daß ich den Anderen in seinem Sterblichsein nicht alleine lasse“ (Levinas) – „geben kann, aber nicht . . . geben muß“ (49). Dieser Weg ist vielmehr selbst ein Geschehen der Freiheit, das sich indessen selbst als das Heilende ausweist (vgl. 45), – als das höchste Maß der Menschlichkeit und damit wohl doch auch als die entscheidende, weil rettende Wahrheit.

Und man kann bei einer zweiten und dritten Lektüre des Buches viele Versuche Marxens, kritisch den blinden Fleck im Denken Heideggers aufzuweisen, doch zugleich auch als Versuche lesen, im Denken Heideggers geheime, aber nicht weiter bedachte Annäherungen an jenen Weg von dem Entsetzen zu dem Heilenden zu finden: so z. B. in der Passage über das „Entsprechen“ (56 f.) oder in den Überlegungen zu dem Wesen von „Gegnet“ (67–85). Überaus wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang auch Marxens These, daß das Nichten nicht im Sein selbst west, sondern daß vielmehr der „unterscheidende Tod . . . dem Dasein, das ‚fortwährend sterbend‘ sich auf ihn bezieht, die Möglichkeit gewährt, seinerseits zu unterscheiden zwischen dem, was nicht ist, und dem, was ist“ (101). Man könnte sagen, daß Marxens Antwort auf Heidegger in dieser These kulminiert. In ihr werden Freiheit und Verantwortung wiedergewonnen. Freilich wird diese These selbst erst auf dem Boden des Denkens Heideggers möglich.

Und hier möchte sich der Rezensent gestatten, denn auch von einem „nachdenkenden Vordenken“ her eine Frage an das Buch anzuschließen. Werner Marx leitet aus Schelling die „Wesenszüge eines ontotheologisch aufgefaßten Maßes“ ab (9). Das Maß muß nicht nur die Forderung eines Sollens enthalten, sondern es ist auch „von der Seinsart einer ‚Transzendenz‘“ (9). Das Anliegen Marxens ist es, in der Situation einer säkularisierten und damit zugleich orientierungslos gewordenen Welt das Maß für den Menschen wiederzugewinnen. Aber ist das Maß, zu dem Marx in einem Weiterdenken des seinsgeschicklichen Denkens Heideggers findet, wirklich nur ein irdisches? Lassen sich alle Züge der Transzendenz aus ihm ausschalten? Oder zeigt sich nicht vielmehr in dem „Erwachen zu dem Heilenden“ in der Annahme des eigenen Sterblichseins und der Hinwendung zu dem Anderen ein Sich-Verlassen auf das Geheimnis, das mich unmittelbar angeht? Finden sich die Sterblichen nicht gerade als die, denen ihr eigenes Sterblichsein an dem anderen Menschen aufgeht und die dennoch in dieser Situation nicht auf ihrem „Platz an der Sonne“ beharren (und derart auf ihrem eigenen Leben bestehen),

sondern sich dem Anderen sterblich zuwenden, in einer Bewegung des Transzendierens auf das, was mehr ist als sie? Und hat nicht auch die Überlieferung in Wirklichkeit eine solche Transzendenz in der Immanenz gedacht, wenn sie etwa mit Augustinus von Gott als dem „interior intimo meo“ sprach und es zugleich ablehnte, Gott kategorial zu denken?

Müßte man nicht eher sagen: Es gibt *auf* Erden ein Maß. Aber dieses ist, wenn immer es sich als maßgebend und angesichts unserer Sterblichkeit als heilend zeigt, nicht nur von der „Seinsart“ des Irdischen?
Bernhard Casper (Freiburg)

Die Rettung der Dinge – Heidegger und Rilke

Gerhard Glaser, *Das Tun ohne Bild. Zur Technikdeutung Heideggers und Rilkes* (= *Kunsterfahrung und Zeitkritik*, Bd. 5), Mäander, München 1983, 231 S.

Martin Heidegger, *Parmenides* (= *Gesamtausgabe. II. Abt.: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 54*), hg. von Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, XI u. 252 S.

Die Lebenskrise des heutigen Menschen rührt nicht zuletzt daher, daß er sich in einer – verglichen mit allen vorangegangenen geschichtlichen Epochen – völlig neuen, ungewohnten Situation befindet, die R. Spaemann 1983 auf dem Münchener Kongreß „Irrwege der Angst – Chancen der Vernunft“ der Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung so beschrieben hat: „In der Auseinandersetzung mit der Übermacht der Natur hat die Menschheit vor allem mit Hilfe der Wissenschaft ihre eigenen Möglichkeiten der Naturbeherrschung und zugleich die Konsumintensität ihres Lebensstils in einem Ausmaß gesteigert, daß die unmittelbarste Bedrohung der Existenz der Gattung heute nicht mehr von der Natur ausgeht, sondern von den Mitteln ihrer Beherrschung [...] Die Bedrohung, die aus den Mitteln der Naturbeherrschung resultiert, hat im wesentlichen zwei Aspekte [...] Die Bedrohung besteht einmal in der gegenseitigen Bedrohung politischer Systeme mit Massenvernichtungsmitteln, welche ‚Waffen‘ zu nennen eher ein Mißbrauch des Wortes ‚Waffe‘ wäre. Zweitens die Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen und der natürlichen Umwelt des Menschen.“ In dieser Zeit der Krise der Aufklärung sucht man nach Auswegen einmal in einer Rückbesinnung auf die religiösen Grundlagen der eigenen Tradition (der Mythos und das Heilige wurden als Diskussionsthemen wiederentdeckt), zum anderen bei der Kunst, die mit „individuellen Mythologien“ Gegenbilder zu unserer Gesellschaft entwirft. Notwendig wäre die Schaffung mythenbildender Gesamtkunstwerke, nur stehen wir speziell in Deutschland vor der Schwierigkeit, daß der Faschismus das (legitime) Bedürfnis nach Mythen auf lange Zeit gründlich diskreditiert hat. Die einstige Verbindung der Kunst mit der Religion scheint unwiederholbar; eine grandiose künstlerische Gestaltung dieser Situation des Untergangs der abendländischen Kultur gelang Hans-Jürgen Syberberg mit seinem im Herbst 1984 in Nanterre gezeigten Stück „Die Nacht“ (mit Edith Clever), in dem es um den Abschied von den alten Mythenmodellen, den „letzten Kunstutopien vom Gesamtkunstwerk“ geht, von Platons Höhlengleichnis, Bachs Fugen und Shakespeares „Sturm“ über Goethe, Hölderlin, Kleist und Nietzsche bis zur Kunstreligion Richard Wagners (und der Wiederbelebung der Wagnerschen Idee vom Gesamtkunstwerk gilt ja Syberbergs gesamtes Werk, das einzig um die Utopie zentriert ist, den Film zum Mythos des 20. Jahrhunderts zu machen). Syberbergs Klage über die „Weltnacht“ als Untergang der (Kunst-)Schönheit ist getragen von Heideggers Leitfrage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Heidegger steht bei ihm für den unbedingten Glauben an die Macht der Kunst und des Heiligen, eine Macht, die der planetarischen Herrschaft der Technik entgegengesetzt wird. Noch des Philosophen zeitweiliges Engagement für Hitler versucht er aus diesem Motiv heraus zu verstehen. „Wer da nicht erschrickt,“ schreibt er anlässlich der französischen (Erst-)Veröffentlichung der berühmten Rektoratsrede, „wer da nicht erkennt, die ganze Größe und Tragik der Zeit, und wem da nicht die Tränen kommen, der hat kein Herz mehr und wird wohl nicht instande sein, Geschichte jemals zu fassen. Vor 50 Jahren wurde diese Entscheidung getroffen, wohin sind wir seitdem gekommen, und indem die Heideggers besiegt wurden, was hat uns dieser Sieg gekostet?“ (H.-J. Syberberg, *Der Wald steht schwarz und schweigt. Neue Notizen aus Deutschland*, [Zürich 1984] 380) Zum Beleg zitiert Syberberg einige entscheidende Sätze aus Heideggers Rilke-Vortrag: „Dürftig bleibt die Zeit nicht nur, weil Gott tot ist; sondern auch, weil die Sterblichen sogar ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen. Noch sind die

Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens, der Tod entzieht sich in das Rätselhafte, das Geheimnis, der Schmerz bleibt verhüllt, die Liebe ist nicht gelernt. Aber die Sterblichen sind, sie sind, sofern Sprache ist, noch Waldgesang über ihrem dürftigen Land.“ (Ebd. 374f.)

Es ist kein Zufall, daß gerade in einer Zeit der zunehmenden Angst vor den Folgen der Naturbeherrschung Heideggers Zuwendung zur Dichtung eines Hölderlin, Trakl oder eben des späten Rilke auf ein neues, geradezu existentielles Interesse stößt, ist doch bei Heidegger (besonders seit dem Zweiten Weltkrieg) die Frage nach der Kunst immer auch zugleich eine Frage nach der Technik. Im Gegensatz zur Technik „verbraucht und mißbraucht [das Kunstwerk] die Erde nicht als einen Stoff, sondern es befreit sie erst zu ihr selbst“ (Der Ursprung des Kunstwerkes [Stuttgart 1960] 72). Heidegger sieht – und dieser Punkt ist in der Forschung viel diskutiert worden (zu erinnern ist etwa an die Arbeiten von W. Biemel, W. Perpeet und O. Pöggeler) – im Mit- und Gegeneinander von „Gestell“ (Wissenschaft und Technik) und „Geviert“ (Kunst) die unsere Weltstunde bestimmende Konstellation. Der entscheidende Anstoß, die Welt als Geviert von Göttlichen und Sterblichen, Erde und Himmel zu denken, kam in den dreißiger Jahren von Hölderlins Dichtung. Es ist Hölderlins *vor*metaphysische Erfahrung von Wahrheit und Welt, die allein noch imstande ist, die Wahrheit als Geschehen des Gevierts zu denken: nämlich als „Fest“ der Wiederkehr der Götter, als „Hochzeit von Himmel und Erde“, kurz: als Ankunft des Heiligen. Die Wahrheit des Seins zeigt sich als das Heilige, und Hölderlins Dichtung ist in ausgezeichneter Weise das „Nennen“ des Heiligen. Nach 1945 hat Heidegger sich dann – neben Hölderlin – auch Dichtern wie Stefan George, Rilke und Trakl zugewandt. Rilkes Dichtung kommt hier eine besondere Bedeutung zu.

Zum Gedächtnis des 20. Todestages von Rilke hat Heidegger den Vortrag gehalten, der dann in den „Holzwegen“ publiziert wurde; im November 1947 hat er Bekannten Rilkes „Briefe über Cézanne“ vorgelesen. Diese Briefe bereiteten bei Heidegger den Durchbruch zu jener Bedeutung vor, die Cézanne in den letzten Jahrzehnten seines Lebens gewann (vgl. das 1970 R. Char gewidmete Gedicht „Cézanne“). Was Heidegger in jenen Jahren nachhaltig beschäftigt, ist vor allem der Gedanke der Verwandlung der Dinge in Inneres, der Rilkes Spätwerk prägt. „Das Faßliche entgeht, verwandelt sich“, so formuliert der Dichter sein Programm in dem Brief an Ilse Jahr vom 22. Februar 1923, „statt des Besitzes erlernt man den Bezug (...)“ Am 13. November 1925 schreibt er an Witold Hulewicz: „Unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfallige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, daß ihr Wesen in uns, unsichtbar wieder aufersteht. *Wir sind die Bienen des Unsichtbaren* [...] Und diese Tätigkeit“, so fährt Rilke mit einem sorgenden Blick auf den mit dem Vormarsch der Technik fortschreitenden Verlust der Dinge fort, „wird eigentümlich gestützt und gedrängt durch das immer raschere Hinschwinden von so vielem Sichtbaren, das nicht mehr ersetzt werden wird [...] Die belebten, die erlebten, die *uns mitwissenden Dinge* gehen zur Neige und können nicht mehr ersetzt werden. *Wir sind vielleicht die Letzten, die noch solche Dinge gekannt haben.* Auf uns ruht die Verantwortung, nicht allein *ih*r Andenken zu erhalten (das wäre wenig und unzuverlässig), sondern ihren humanen und larischen Wert. („Larisch“ im Sinne der Haus-Gottheiten.) Die Erde hat keine andere Ausflucht, als unsichtbar zu werden: *in uns* [...]“ (R. M. Rilke, Briefe [Wiesbaden 1950] 819f., 898f.) In diesem Verwandlungsgedanken kulminiert der gesamte Gedankengang der Duineser Elegien, wie es seit den bahnbrechenden Untersuchungen von Dieter Bassermann (Der späte Rilke [München 1947] in der Forschung immer wieder herausgestellt worden ist (vgl. die Dokumentation der allgemeinen und wissenschaftlichen Rezeption der Elegien bis zur Gegenwart in den 3 Bänden „Materialien zu Rainer Maria Rilkes ‚Duineser Elegien‘“, hg. von Ulrich Fülleborn und Manfred Engel [Frankfurt a. M. 1980ff.]). Der Gedanke der Verwandlung der Dinge ins nicht mehr Zerstörbare des Wortes kommt in der 7. Elegie auf und wird in der 9. weitergedacht. Der Dichter hat das Verlangen, sich vor dem Engel mit den von uns geschaffenen Dingen behaupten zu können: „Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn...“ Die Suche nach dem Standort des Menschen im Sein wird darin gefunden, „daß der Mensch ein nicht nur fühlendes, nicht nur schauend-erkennendes, sondern ein *sagendes* Wesen ist. Erst dies vermag die Dinge der Erde innen zu verwandeln, das Sichtbare unsichtbar, damit aber auch unvergänglich zu machen.“ (Käte Hamburger, Rilke. Eine Einführung [Stuttgart 1976] 157) Mit den berühmten Versen der 9. Elegie („Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar!* in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht, / einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!“) wird das „Hiersein ist herrlich“ der 7. Elegie erst begründet. Das Äußere muß verinnert werden: „Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser / Leben geht hin mit Verwandlung.“ (7. Elegie) Die zusammen mit dem Hauptteil der Elegien innerhalb von 3 Wochen entstandenen 55 Sonette, die unter dem Titel „Die Sonette an

Orpheus“ vereinigt sind, setzen die Elegien fort, ist ja Orpheus das mythische Muster eines „innen verwandelnden“, vergeistigenden dichterischen Wortes. Rilke spricht dem orphischen Gesang die Magie der Verwandlung zu; das „Gesang ist Dasein“ (I, 3) bildet die Lösung des Seins- und Sagens-Problems aus den Elegien. Das Sonett I, 5 ist zentriert um die beiden Wörter ‚Wort‘ und ‚Hiersein‘, wobei die Vergeistigung darin sinnfällig wird, daß das Wort das Hiersein „übertrifft“: das Wort erlöst die Dinge aus ihrem Hiersein, ihrer Dinglichkeit. „Weder Gott noch der Engel repräsentieren nunmehr das Sein. Der Sänger, der Dichter, ersetzt diese transzendenten Instanzen.“ (K. Hamburger, a. a. O. 169f.)

Heidegger knüpft in seinem Rilke-Vortrag von 1946 unmittelbar an diese im Spätwerk des Dichters entfaltete Frage nach der Rettung der Dingheit der Dinge im Angesicht des Wesens der Technik an. Er setzt ein (Holzwege [HW] [Frankfurt a. M. 1963] 248–252) mit einer Erläuterung der Rolle des Dichters „in dürrer Zeit“, der die Spur der entflohenen Götter sucht, wie sie Hölderlins Elegie „Brod und Wein“ deutet, und fragt dann, ob „uns Heutigen auf dieser Bahn ein heutiger Dichter [begegnet]“, konkret: „Ist R. M. Rilke ein Dichter in dürrer Zeit?“ Beabsichtigt sei nicht, wie er ausdrücklich betont, eine Deutung der Duineser Elegien und der Sonette an Orpheus, und dies aus zwei Gründen: „Einmal weil Rilkes Dichtung in der seinsgeschichtlichen Bahn nach Rang und Standort hinter Hölderlin zurückbleibt. Sodann weil wir das Wesen der Metaphysik kaum kennen und im Sagen des Seins unbewandert sind.“ (HW 254) Er nähert sich dem Kern von Rilkes Werk über ein Gedicht aus dem Jahre 1924 („Wie die Natur die Wesen überläßt...“, in: Sämtl. Werke, Bd. 3, 261), dessen vier Abschnitte (V. 1–5, 5–10, 10–12, 12–16) nacheinander interpretiert werden (HW 256–258, 259–274, 274f., 275 ff.). Ein Grundwort von Rilkes Dichtung sei das „Offene“, zu dem der Mensch nicht gehöre: „Insofern das Offene von Rilke als das Ungegenständliche der vollen Natur erfahren ist, muß sich ihm dagegen und in der entsprechenden Weise die Welt des wollenden Menschen als das Gegenständliche abheben.“ (HW 268) Das Gegenständige der Technik verdrängt den Weltgehalt der Dinge. Die daraus für das Wesen des Menschen resultierende Bedrohung wird als Seinsverlorenheit bestimmt. Rilke dagegen sei „unterwegs auf der Spur des Heiligen“ (HW 294), weil er mit dem Weltinnenraum „das Unversehrte der Kugel des Seins“ (ebd.) feiere. Diese „Umkehrung des Bewußtseins“, diese „Er-innerung der Immanenz der Gegenstände des Vorstellens in die Präsenz innerhalb des Herzraumes“ (HW 284) und d. h. letztlich in der dichterischen Sprache ist die Bedingung der Möglichkeit von Rettung, von Schutz vor dem rechnenden Herstellen der Technik, das die 9. Elegie als ein „Tun ohne Bild“ (V. 46) charakterisiert: „Im Inwendigen des Weltinnenraumes ist ein Sichersein außerhalb von Schutz.“ (HW 288) Der gesamte letzte Teil des Vortrags (281 ff.) gilt allein einer näheren Erläuterung der spezifisch Rilkeschen Innerlichkeit, die als „das Innen und das Unsichtbare des Herzraumes“ eine Alternative bilde zu dem die Neuzeit beherrschenden cartesianischen „Innen des rechnenden Vorstellens“ (HW 282). Es geht Heidegger um die Opposition zwischen Weltinnenraum, der nahe am Wesen und der (Pascalschen) Logik des Herzens ist, und der Welt der nur herstellbaren Gegenstände, die fern vom Wesen alles Seiende verrechnet. Nur die Dichter, so die Grundthese, sind als Sagendere auch Wagendere und bewirken die Umkehr des Abschieds gegen den reinen Bezug (8. Elegie): „Das Sagen des Sängers sagt das heile Ganze des weltlichen Daseins, das unsichtbar im Weltinnenraum des Herzens sich einräumt.“ (HW 293)

Die Gliederung, die Gerhard Glaser in seiner (bei Dieter Jähning entstandenen) Tübinger Dissertation dem Rilke-Aufsatz Heideggers gibt, ist unzulänglich, da sie den eigentlichen Schwerpunkt von Heideggers Analyse verdeckt (vgl. 11). Das Erkenntnisinteresse Glasers bei seiner Interpretation des Rilke-Vortrags ist, wie er ausdrücklich betont, kein philologisch-historisches, sondern ein philosophisches; es soll darum gehen, „an Rilke ein besonderes Anliegen Heideggers hervorzuheben: die Frage nach den Dingen und dem Wesen der Technik“ (8). Aufgebaut ist die Untersuchung weniger systematisch-entwickelnd als vielmehr essayistisch-kreisend: dem Thema, wie Heidegger Rilkes Technik-Kritik deutet, nähert Glaser sich von sechs verschiedenen „Aspekten“ (8) aus, was, wie denn auch freimütig eingeräumt wird, häufige Redundanzen geradezu vorprogrammiert. Das erste Kapitel (7–42) zeigt, daß für Rilke die Rettung vor den Gefahren der Technik in der Grundfrage nach der „Dingheit der Dinge“ (HW 269) besteht. Es geht Rilke bei seinen „larischen“ Dingen wie dem späten Heidegger bei seinen Weltdingen um die Rettung des Weltgehaltes der Dinge; die Dinge eröffnen geschichtlich eine Welt, haben Möglichkeit (was Heideggers Grundintention entspricht, die Möglichkeit vom Vorrang der Wirklichkeit zu befreien, wie Glaser im Anschluß an H. Malecki, Gegenstand und Ding. Das verbrauchte Ding und das Ding als Möglichkeit, in: Akzente 4 [1957] 335–346,

darstellt), können (im Gegensatz zur jederzeit verfügbaren Beständigkeit der technisch hergestellten Gegenstände) vergehen und sind anschaulich. Heidegger geht es bei Rilke um den nicht-theoretischen Weltbezug des Menschen; das Welt Ding entspricht dem, was in „Sein und Zeit“ ‚Zeug‘ genannt worden war. Rilkes Begegnung mit Cézanne wird als der entscheidende Anstoß zum „Übergang von den in den Ding-Gedichten beschriebenen Gegenständen zu der von Heidegger gemeinten Erfahrung der Dinge“ (20) gedeutet (zu Cézanne vgl. auch 100, bes. 139ff., 187, 190). Das Grundwort des späten Rilke von der ‚Verwandlung‘ der Dinge legt Heidegger als ein Sprachgeschehen aus: die Verwandlung als das bewahrende *Erinnern* der „heilen Gestalt“ der Dinge ist zu allererst eine Verwandlung der Sprache: „Die Umwandlung des Ersetzens in das Erinnern kann nur innerhalb der Sprache selbst geschehen. Was aber Heidegger an Rilke erkennt, ist, daß die Sprache selbst verwandelt werden muß.“ (32) Dieser neuen Sprache, deren Funktion nicht in Mitteilung und Weltbeherrschung sich erschöpft, gilt das zweite Kapitel (43–71). Unter Bezug auf U. Fülleborn, *Das Strukturproblem der späten Lyrik Rilkes* (Heidelberg 1973) deutet Glaser die Ablehnung des „Werbens“ zu Beginn der 7. Elegie als Abweisung eines bloß instrumentell-vergegenständlichten Weltverhaltens. Das Werben will Besitz, ist auf ein Objekt ausgerichtet, verstellt so das „Offene“ (8. Elegie). Demgegenüber heißt es im Sonett I, 3: „Gesang ist Dasein.“ Für Heidegger haben ‚Werben‘ und ‚Singen‘ alternativen Charakter. Rilke ist ihm deshalb, wie es in den Beilagen zur Schrift „Phänomenologie und Theologie“ (Frankfurt a. M. 1970) 47, heißt, das „Beispiel eines ausgezeichneten nichtobjektivierenden Denkens und Sagens“. In einer Zeit, in der die Gefahr ins Grenzenlose gewachsen ist, „alles nur noch technisch-wissenschaftlich als Objekt möglicher Steuerung und Manipulation vorzustellen“ (ebd. 45) – in einer solchen „dürftigen“ Zeit hält die Dichtung das Bewußtsein daran wach, daß man auch anders als objektivierend-vernutzend mit den Naturdingen umgehen kann, nämlich in einem Sich-Anschmiegen an die Phänomene, an die Phänomene der Natur, der Kunst und des Gottes: „Das dichtende Sagen ist Anwesen bei...: reines Sichsagenlassen die Gegenwart des Gottes.“ (Ebd. 47) War für Rilke Orpheus ein Gott (was er in der Mythologie nicht war), so deutet Heidegger – in einer leichten Abweichung von Rilke – den Gesang als Da-sein „für den Gott“ (ebd. 47). Wahres Denken und reines Dichten sind „ein Entsprechen (Sagen) gegenüber dem, was sich zeigt“ (ebd. 44), sind „ei[n] vorurteilsfreie[s] Erblicken der Phänomene“ (ebd. 45). Zwar zitiert Glaser diese Passage zur Erläuterung der Stelle HW 292, die von dem Übergang vom „sagenden Werk des noch begehrenden Sehens der Dinge [...] zum ‚Herz-Werk‘“ spricht, aber die Bedeutung dieser Sprachauffassung innerhalb der zeitgenössischen Philosophie, die Parallelen etwa zu Adorno oder zu Bruno Liebrucks werden nicht diskutiert. Die Rilkesche Gegenüberstellung von Besitz vs. Bezug oder Aussage vs. Sage/Gesang hat sich – so Heidegger – im Wesen der Technik geschichtlich eingestellt. Glaser schließt das zweite Kapitel mit einem Exkurs über die „Sorge“ (57–71), der entschieden zu detailliert ausfällt und ein nur sehr mageres Ergebnis liefert (und insofern das böartige Diktum von der Wissenschaft als dem Wissen des Nichtwissenswerten bestätigt). Das dritte Kapitel (73–105) untersucht die Gestalt des Engels und fragt, inwieweit Rilke ein metaphysischer Dichter ist. Diese an sich zentrale Fragestellung wird allerdings leider nicht – wie es vom Beginn und Schluß des Heideggerschen Vortrags her angemessen wäre – am Verhältnis Rilkes und Hölderlins abgehandelt, sondern Glaser läßt sich durch eine Nebenbemerkung Heideggers (HW 288) über das Verhältnis der Gestalten des Engels und Zarathustras dazu verführen, in einer zu breit angelegten (und für die leitende Fragestellung nach dem Verhältnis von Dichtung und Technik nur wenig beistuernden) Untersuchung nach der Relation Rilkes und Nietzsches zu fragen. Unter Zuhilfenahme eines späteren Textes von Heidegger („Zur Seinsfrage“ von 1955) fragt Glaser, inwiefern „das Wesen des Rilkeschen Engels [...] *metaphysisch das Selbe* (sei) wie die Gestalt von Nietzsches Zarathustra“ (HW 288). Viel Worte macht er dabei zur Erläuterung der altbekannten Tatsache der Seinsvergessenheit, um schließlich an Rilkes Engel eine negativ-metaphysische von einer nicht-metaphysischen Seite zu unterscheiden. Das 4. Kapitel geht dann dem nach, was der Rilke-Aufsatz zum Wesen der Technik sagt (107–138). Heidegger verknüpft Rilkes Interpretation des Ganzen der Welt als des „Offenen“ (8. Elegie) mit der Frage nach dem Wesen der Technik. Er legt hierfür die 8. Elegie und das Gedicht „Wie die Natur die Wesen...“ von 1924 aus. Das Wort vom „Abschied“ gegen das Offene (8. Elegie) weist, so die These Glasers, auf das Wesen der Technik: „Das Wesen der Technik ist die abschiedliche Beziehung des Menschen gegen das Ganze des Seienden.“ (111) Zum Beleg dieser These dient eine ausführliche Interpretation der 8. Elegie (unter Berücksichtigung des Kommentars von J. Steiner), die um das Thema des bewußtseinsmäßigen Verhaltens zum Offenen zentriert ist, genauer: das Verhalten des Menschen zur Welt im Unterschied zur Pflanze und zum Tier thematisiert (113ff.). Das Offene erscheint als das vom vorstellenden

Bewußtsein abgeschiedene Ganze des Seienden. „Im Abschied gegen das Offene (also im Wesen der Technik) [...] kehrt sich [der Mensch] vom Ganzen des Seienden ab, weil er es vor- und herstellt.“ (137) Dagegen steht die Kunst, der Gesang: er, so Heidegger, „entschränkt uns das Offene“ (HW 285). Im Mittelpunkt des 5. Kapitels steht die 7. Elegie, die das Gegenüber von Technik und Dichtung ausdrücklich thematisiert (139–166). Die Technik macht aus dem „dauernde[n] Haus“ (V. 52), dem „Tempel“ (V. 57) ein „erdachtes Gebild“ (V. 53). Diesem Bereich des technischen Wandels, das „quer“ (V. 53) zur Natur steht, stellt Rilke sein Programm einer „Reise der Kunst ins Innere“ (Erich Heller) entgegen, den „Weltinnenraum“. Der 10. Elegie entnimmt Glaser die These, daß das Dichten durch das Tödliche hindurchgegangen sein muß (152 ff.). Innerhalb dieser Elegie wird die Epiphanie der Dinge dargestellt in der Epiphanie der Sternbilder vor dem Hintergrund der Nacht. Rilke, so wiederholt Glaser auch hier seine Grundthese, war für Heidegger wichtig, „insofern er – auch gegen seine eigene Dichtung der Frühzeit und der ‚Neuen Gedichte‘ – angesichts des Wesens der Technik die Welt Dinge dichtete“ (166). Das abschließende 7. Kapitel gilt dem Verhältnis von Mensch und Natur nach Rilke (167–197). Was bedeutet es, so wird gefragt, wenn Heidegger mit einem Gedicht Rilkes die Natur (das Sein des Seienden) als „Wagnis“ (HW 257) interpretiert. Es liegt an der Natur selbst, an ihrem Wesen als Wagnis, daß der Mensch sich gegen sie wenden kann. Die menschliche Schutzlosigkeit entsteht aus dem Wagnis des Menschen. „Die Schutzlosigkeit gipfelt im *Tod*.“ (171) Glaser fragt, wie der Tod im Rilke-Aufsatz gesehen wird (171 ff.), wobei er sich auch mit dem Einwand von E. Buddeberg auseinandersetzt, Heidegger mißverstehe Rilkes Begriff des Lebens, wie er sich im Brief an W. Hulewicz vom 13. November 1925 zeige. Die Technik, so deutet Heidegger, entsteht aus dem Abschied des Menschen gegen die Natur: „Das Sichdurchsetzen der technischen Vergegenständlichung ist die ständige Negation des Todes.“ (HW 279) Die einzige Rettung liegt in der das Wesen der Technik überholenden Dichtung, wofür Glaser die 9. Elegie und das Sonett II, 13 heranzieht: die Rettung liegt im (verwandelnden) Gesang im Unterschied zum (besitzenden) Werben. Hierin liegt die Aufgabe der Dichtung in dürftiger Zeit: „Die Dichter sind [...] wagender, weil sie das Wagnis als Wagnis [...] selbst annehmen. Sie vollbringen die Umwendung ins Offene im Gesang, der nicht mehr der Natur zuschauend gegenübersteht, sondern zur Natur gehörend sich weiß. Der Gesang ist Eröffnung zur Natur und des Menschen im Bezug.“ (194 f.)

An Sätzen wie diesen zeigen sich exemplarisch die Stärken und Schwächen der Glaserschen Untersuchung. Wir haben es gewiß mit einer sehr soliden Arbeit zu tun, die den Heideggerschen Vortrag Satz für Satz zu erhellen vermag. Gleichwohl fehlen entscheidende Dinge. Das Entscheidende ist die völlige Abwesenheit einer kritischen Distanz: bis in die Sprache hinein klebt Glasers Interpretation an dem interpretierten Text. Sein Buch erscheint auf weite Strecken als eine Wiederauflage jener unkritischen Heidegger-Verehrung, wie sie vor 20 Jahren gang und gäbe war (Beda Allemann wird nicht zufällig häufig zustimmend zitiert), heute aber doch der Vergangenheit angehören sollte. Völlig außerhalb des Blickfeldes bleibt einmal eine genauere entwicklungsgeschichtliche Lokalisierung des Rilke-Vortrags innerhalb der zweiten Phase (nach 1945) von Heideggers Kunstphilosophie, die ja neben Rilke auch um Dichter wie Trakl, Hebel und Stefan George (den Heidegger bereits 1943 zitiert; vgl. GA 55, S. 65) sowie Maler wie Klee und Cézanne philosophisch sich bemühte. Unberücksichtigt bleibt zum anderen die Frage der Aktualität von Heideggers Technik-Kritik für eine postmoderne Ethik, wie sie – von verschiedenen Standpunkten aus – Werner Marx („Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik“) und Wolfgang Schirmacher („Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger“) zu entwickeln versucht haben. Vielleicht hätte hier auch ein Blick auf die gegenwärtig in den USA sich etablierende neue Disziplin der „Philosophy of Technology“ (Don Ihde) von Nutzen sein können.

Aber auch, wenn man – wie Glaser – den Blick starr auf Heidegger allein gerichtet hält, wird man der Untersuchung doch ankreiden müssen, daß ihr – bei aller Bemühtheit um das Verhältnis Heideggers zu Rilke – die entscheidende Pointe fehlt. So ist zwar – wie bemerkt – die Bedeutung von Rilkes Begegnung mit Cézanne im Jahre 1907 erkannt, jedoch fehlt jeder Hinweis darauf, daß Heideggers späte Begeisterung für Cézanne entscheidend durch eben die Rilkeschen „Briefe über Cézanne“ angeregt war. Von großer Wirkung auf Heidegger war etwa Rilkes Brief vom 9. Oktober 1907, in dem er Cézannes Begriff der „réalisation“ erläutert: „Das Überzeugende, die Dingwerdung, die durch sein eigenes Erlebnis an dem Gegenstand bis ins Unzerstörbare hinein gesteigerte Wirklichkeit, das war es, was ihm die Absicht seiner innersten Arbeit schien [...]“ (R. M. Rilke, Briefe über Cézanne, hg. von Clara Rilke, besorgt u. m. e. Nachw. vers. von Heinrich Wiegand Petzet [Frankfurt a. M. 1983] 30). Gerade

zu der Zeit der Niederschrift des Rilke-Vortrags drängte Heidegger den Kunsthistoriker Petzet dazu, dessen mit Clara Rilke gemeinsam gefaßten Plan einer deutschen Einzelausgabe dieser Briefe zu verwirklichen (was dann 1952 auch geschah). Petzet berichtet in seinen Erinnerungen über ein Gespräch aus dem November 1947 mit Heidegger und Ingeborg Schroth über Cézanne und Rilkes Briefe über dessen Kunst: „Heidegger war damals mit der Arbeit zu seiner im Privatkreis gehaltenen Gedenkrede zu Rilkes zwanzigstem Todestag befaßt. Er las uns des Dichters Brief vom 18. Oktober 1907 vor, im [!] dem dieser von der großen Wendung in Cézannes Malerei spricht, ‚dieses Eine, von dem alles abhängt‘ – und wiederholte mit Nachdruck den Satz über ‚die Arbeit, die keine Vorlieben mehr hatte, keine Neigungen und wählerischen Verwöhntheiten, deren kleinster Bestandteil auf der Waage eines unendlich beweglichen Gewissens erprobt war und die so unbestechlich Seiendes auf seinen Farbinhalt zusammenzog, daß es in einem Jenseits von Farbe eine neue Existenz, ohne frühere Erinnerungen anfang‘. Den Gedanken einer solchen Entsprechung belegte Heidegger durch weitere Briefstellen – so etwa mit jenem Gespräch Rilkes mit der Malerin Mathilde Vollmöller, in dem es einmal hießt [!]: Cézanne nehme die Farbe wie noch kein Mensch sie genommen habe, nur um das Ding daraus zu machen, wobei sie dann völlig in dessen ‚réalisation‘ aufgehe, ohne jeden Rest. Noch eine weitere Stelle zog Heidegger damals heran, die ihm besonders wichtig war: jenen Hinweis des Dichters auf Baudelaire's Gedicht ‚Charogne‘ (Das Aas), wo es heißt, daß künstlerisches Ansehen sich erst soweit überwunden haben müsse, auch im Schrecklichen und scheinbar Widerwärtigen nur das Seiende zu sehen, ‚das mit allem anderen gilt‘.“ (H. W. Petzet, Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976 [Frankfurt a. M. 1983] 150)

Eine andere entscheidende Pointe entgeht Glaser ebenfalls: die vernichtende Kritik Heideggers an Rilke in den Jahren 1942/1943, die in der dritten Hölderlin-Vorlesung, vor allem aber in der Vorlesung über Parmenides greifbar wird, die mit einem längeren Hinweis auf Rilke schließt. Heidegger sucht in diesem Freiburger Kolleg aus dem Wintersemester 1942/1943 „die *verborgene Wesensgeschichte des Abendlandes*“ (113), und zwar anhand einer Explikation des „Wandel[s] des Wesens der Wahrheit in der abendländischen Geschichte“ (84). Wie schon in den Paragraphen 44 ff. von „Sein und Zeit“ geht es auch hier um den Wandel von der ἀλήθεια (des Parmenideischen Lehrgedichtes) zur *rectitudo*, zur mittelalterlich-thomistischen *adaequatio* und zur neuzeitlichen *certitudo*. Wir legen heute die ἀλήθεια von der *veritas* und *rectitudo* her aus, ohne zu bedenken, daß dieser Bereich der *veritas* auf die Unverborgenheit selbst noch angewiesen ist. So heißt es im „Kunstwerk“-Aufsatz über die Adäquationstheorie: „Damit jedoch das Erkennen und der die Erkenntnis ausformende und aussagende Satz sich der Sache anmessen kann, damit demzuvor die Sache selbst für den Satz verbindlich werden kann, muß doch die Sache selbst sich als solche zeigen [...] Dieses uns geläufige Wesen der Wahrheit, die Richtigkeit des Vorstellens, steht und fällt mit der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden.“ (A. a. O. 54) Der Verfall der ἀλήθεια zur *rectitudo* setzte, so die Leitthese der Vorlesung über Parmenides, mit der Übersetzung des griechischen Oppositionsbegriffes zu ἀλήθεια, ψευδός, in den römischen Bereich des ‚falsum‘ ein (57 ff.). Dahinter steht Heideggers (ebenfalls schon im „Kunstwerk“-Aufsatz am Beispiel von Boethius formulierte) These, bei jeder Übersetzung vollziehe sich ein Wandel des Seinsverständnisses (eine These, die von L. Landgrebe in seinem Aufsatz „Die Aporien des Dingbegriffs“ 1953 philosophisch, von J. Lohmann 1948/1965 philologisch zu stützen gesucht wurde). Der Wesensbereich der ἀλήθεια, so dekretiert Heidegger 1942/1943, „ist [...] verbaut durch das riesige Bollwerk des in einem mehrfachen Sinne ‚römisch‘ bestimmten Wesens der Wahrheit“ (78; vgl. 67 ff.).

Den Schluß der Topologie der abendländischen Wahrheitserfahrung bildet dann überraschenderweise eine Auslegung des Wortes vom „Offenen“ der „Kreatur“ aus Rilkes 8. Elegie (225 ff.). Heidegger war auf eine Auslegung der ἀλήθεια als des ‚Offenen‘ gekommen durch einen Spruch aus dem „Ajās“ des Sophokles über die Zeit (209 ff.): „In der Unverborgenheit west die Offenheit [...] Das Wesen der Unverborgenheit gibt uns die Weisung auf das Offene und die Offenheit. Aber was ist dies? Hier schweigt das griechische Sagen.“ (212 f.) Aufschluß ist nur bei den deutschen Dichtern zu erhoffen; der „ursprüngliche Anfang“ kann sich nur „in einem abendländisch geschichtlichen Volk der Dichter und Denker ereignen“ (114). „Daher gilt es zu wissen,“ fährt Heidegger unter Anspielung auf den Zweiten Weltkrieg fort – Deutschlands schon prekäre militärische Lage euphemistisch verhüllend –, „daß dieses geschichtliche Volk, wenn es überhaupt hier auf ein ‚Siegen‘ ankommt, schon gesiegt hat und unbesiegt ist, wenn es das Volk der Dichter und Denker ist [...]“ (114).

Zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Offenen wird dann Rilkes 8. Elegie herangezogen, wobei Heidegger seiner Interpretation aber sogleich den „eindeutige[n] Hinweis“ voranstellt, „daß

Rilkes Wort vom ‚Offenen‘ sich in aller Hinsicht unterscheidet von dem, was über das ‚Offene‘ in seinem Wesenszusammenhang mit der ἀλήθεια gedacht und im Sinne einer denkenden Frage zu denken ist“ (227). Glaser (136) hatte auf die Stelle HW 277f. innerhalb des Rilke-Aufsatzes verwiesen, wo Heidegger aufzuzeigen versucht, daß das ‚Offene‘ Rilkes von der εὐκωλος σφαῖρα des Parmenides unterschieden sei. „Versuchte man das von Rilke gemeinte Offene im Sinne der Unverborgenheit und des Unverborgenen zu deuten [...]“, dann sei das Offene gerade das „Geschlossene“ (HW 262). Schon in einer Anmerkung zu seinem Hölderlin-Aufsatz „Andenken“ von 1943 hatte Heidegger gesagt, das Offene Rilkes sei von der Unverborgenheit der ἀλήθεια abzugrenzen. Aus der Parmenides-Vorlesung erfahren wir nun die nähere Begründung für diese knappen und apokryphen Äußerungen, die darin zu suchen ist, daß für Heidegger Rilkes ‚Offenes‘ metaphysisch gedacht und selbst auf die Unverborgenheit angewiesen ist. „Das Offene‘ im Sinne des *unaufhörlichen Fortgangs des Seienden im Seienden* und ‚das Offene‘ als das *Freie der Lichtung des von allem Seienden sich unterscheidenden Seins* sind im Wortlaut dasselbe, in dem aber, was die Worte nennen, so verschieden, daß keine Gegensatzformel ausreicht, um die Kluft dieser Verschiedenheit anzudeuten [...]“ (226)

Für Heidegger gehört Rilkes Dichtung in die Metaphysik. Dies versucht er vor allem durch eine Deutung der Anfangszeilen der 8. Elegie zu belegen:

„Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
wie Fallen, rings um ihren freien Ausgang.“ (V. 1–4)

In dieser Differenzierung des Verhältnisses auf das ‚Offene‘ hin der Pflanzen und Tiere einerseits und des Menschen andererseits erblickt Heidegger eine „Verkennung aller Seinsgesetze, deren letzte Folge eine ungeheuerliche Vermenschung ‚der Kreatur‘, und d. h. hier des Tieres, und eine entsprechende Vertierung des Menschen ist“ (226). Nicht das Tier, sondern „der Mensch, und er allein, sieht in das Offene hinein, ohne es doch zu erblicken. Das Tier dagegen sieht weder, noch erblickt es jemals das Offene im Sinne der Unverborgenheit des Unverborgenen.“ (237) In Abwehr der christlichen Deutung Guardinis legt Heidegger das Schwergewicht seiner Interpretation auf den Unterschied zwischen Tier und Mensch. Habe für die Griechen der Mensch als ξῖον λόγον ἔχον – im Gegensatz zum Tier – im Bereich des Sagens und damit des Offenen gestanden, so sage Rilke „genau das Gegenteil [...]“; er verharrt [...] ganz in den Grenzen der überlieferten metaphysischen Bestimmung des Menschen und des Tieres“ (231). Rilke denke den Menschen metaphysisch als animal rationale: „Der Mensch ist das Lebewesen“, so (miß)deutet Heidegger das Wort vom „Zuschauer“ am Schluß der Elegie, „das vorstellend die Gegenstände sich zubringt und im Zubringen den Gegenständen zuschaut, im verfolgenden Zuschauen die Gegenstände ordnet und im Ordnen das Geordnete als das jeweils Gemeisterte auf sich, d. h. den Menschen, zurückstellt als Besitz.“ (232) Das durchgängige Thema der Elegie sei die „Deutung des Menschenwesens aus dem Tierwesen“ (232); Heidegger macht Rilke den Vorwurf, er halte dem Menschen und der Kunst das Tier und die instinkthafte in sich kreisende Natur als Vorbild vor. Damit, so das abschließende vernichtende Urteil, gehöre Rilkes Werk als ein Dichten, „das darein verfällt, Pflanze und Tier zu vermenscheln“ (238), nicht nur in die Metaphysik, sondern darüber hinaus in die Tradition der dem „Biologismus des 19. Jahrhunderts und der Psychoanalyse zugrundeliegenden Metaphysik der völligen Seinsvergessenheit“ (226). Heidegger stellt damit Rilke als „dichterische Gestaltung der biologischen Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts“ (235) nicht nur in die Reihe Schopenhauer-Nietzsche-Freud, sondern sieht ihn auch als unmittelbaren Vorläufer der totalitären Weltanschauung des Faschismus. In dieser Tradition bleibe „das Geheimnis des Lebendigen außer der Acht“ (238); es zu erhellen, bedürfte es „eines ursprünglichen dichtenden Vermögens“ (238), das nicht – wie das Rilkes – die Seinsordnung verkehrt. Rilkes Dichtung, in der „das Tier [...] über den Menschen gestellt“ wird, „erreicht [...] nirgends die Gipfelhöhe einer geschichtsgründenden Entscheidung“ (239).

Diese Kritik Heideggers ist sicherlich ungerecht, sieht Rilke – wie ein vorurteilsfreier Blick auf die 8. Elegie (wie ihn auch Glaser tut) leicht belegt – das Grundthema des Gegensatzes zwischen der Bewußtheit des Menschen und der Unbewußtheit des Tieres doch in einer von Heidegger völlig verschiedenen Weise. Die (am 7./8. Februar 1922) entstandene Elegie behandelt, wie schon das berühmte Fragment aus dem Jahre 1914 „Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens“, die, wie Käte Hamburger (a. a. O. 144) es nennt, „leidvolle Gegenüber-Situation, die dem Menschen durch sein

Bewußtsein gegeben ist und ihn hindert, als glücklich unbewußter Teil des außermenschlichen Seins zu existieren, dazusein wie das Tier und das Kind“. Das ‚Offene‘ ist der „reine Raum“ des unbewußten Tieres; im Gegensatz zum Menschen weiß das Tier nicht vom Tode. Die gewußte „Welt“ als der Erkenntnisraum des Menschen wird dem „Offenen“, „das hier das Sein bezeichnet“ (K. Hamburger, a. a. O. 144), gegenübergestellt. Nur Kindern, Sterbenden und Liebenden ist reine Seinserfahrung möglich. Der Mensch ist aus dem Zusammenhang des Seins herausgefallen und steht ihm als Zuschauer gegenüber; „soviel wir uns auch bemühen, mit den ordnenden Kategorien des Wissens, des Verstandes das uns überwachende Sein uns zu eigen zu machen – es kann nicht gelingen“ (K. Hamburger, a. a. O. 149). Es geht Rilke um nichts anderes als um eine Kritik des nur noch theoretischen Weltverhaltens des neuzeitlichen Menschen, der nicht mehr *in* der Natur, sondern ihr *gegenüber* steht – m. a. W. es ist dies auch Heideggers ureigenes philosophisches Anliegen, das sich in Versen offenbart wie diesen:

„Und wir: Zuschauer, immer, überall,
dem allen zugewandt, und nie hinaus!
Uns überfüllt. Wir ordnen. Es zerfällt.
Wir ordnen wieder und zerfallen selbst.“ (V. 66–69)

So in die Irre gehend Heideggers Sicht von Rilkes Dichtung an dieser Stelle also auch ist (im späteren Vortrag ist er gerechter), so aktuell bleibt doch das von ihm bei dieser Gelegenheit formulierte Problem: „Welche Verbindlichkeit eignet dem dichterischen Wort? Diese Frage gründet in der noch wesentlicheren: Welche Wahrheit eignet der Dichtung als Dichtung?“ (236) Zur Entscheidung steht nach wie vor das „Wozu Dichter in dürftiger Zeit?“, d. h. die Aufgabe der Kunst in einem Zeitalter, in dem „das Wesen und die Wahrheit von Sein und Nichtsein selbst und schlechthin auf dem Spiele stehen“ (236). Bei all seinen Bemühungen um das Verständnis von Kunst, sei es in der Hölderlin- und Rilke-Auslegung, der Analyse von Bildern von Gogh, Klee oder Cézanne, ging es Heidegger niemals um bloße Formfragen und ästhetizistisches Spezialistentum, sondern stets und in erster Linie nur um eines: die Rolle der Kunst im Leben (vgl. dazu jetzt Otto Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst*. Von Hegel zu Heidegger, [Freiburg/München 1984]). Aus diesem Grunde wird das aktuelle Interesse an Heideggers Kunstphilosophie, das sich in der Untersuchung von Glaser beispielhaft dokumentiert, in den kommenden Jahren eher noch zunehmen, geht es hier doch um die Kunst als – nach dem „Tode Gottes“ einzig verbliebenes – Mittel zur Rettung der Welt.

Christoph Jamme (Bochum)

Wittgensteins fromme und unfromme Erben

Walter Schweidler, *Wittgensteins Philosophiebegriff* (= *Alber-Broschur Philosophie*), Karl Alber, Freiburg/München 1983, 186 S.

Susanne Thiele, *Die Verwicklungen im Denken Wittgensteins* (= *Alber-Broschur Philosophie*), Karl Alber, Freiburg/München 1983, 342 S.

Die Auseinandersetzung mit Wittgensteins Philosophie nimmt erfreulicherweise auch im deutschen Sprachraum zu, allerdings mit sehr heterogenen Resultaten. Dafür sind die beiden hier anzuzeigenden Studien von Susanne Thiele und Walter Schweidler ein Beleg. Beide Arbeiten, gleichzeitig und im gleichen Verlag erschienen, nehmen sogar ausdrücklich aufeinander Bezug.

Mir scheint, Thematik und Methodik, Ausgangspunkt und Zielsetzung der beiden Arbeiten sind zu unterschiedlich, als daß eine argumentativ geführte Auseinandersetzung hätte stattfinden können. Hätten die Autoren sich wirklich aufeinander eingelassen, hätten sie wohl andere Bücher schreiben müssen, als sie nun vorliegen. Schon die Einstellungen, mit denen sie Wittgenstein und seiner Philosophie begegnen, sind einander diametral entgegengesetzt: bei Schweidler behutsam-bedächtig-umständliche, wittgensteingläubige Annäherung, die schließlich in einer Einvernahme von Wittgensteins Person für den eigenen christlichen Glaubensstandpunkt kulminiert, bei Thiele aggressiv-polemische, ganz und gar nicht fromme Ablehnung bestimmter philosophischer Positionen Wittgensteins bzw. solcher, die die Autorin für die Wittgensteins hält, bis hin zum wiederholten Vorwurf, die philosophischen Resultate seiner Spätzeit nähmen sich als Errungenschaften nur relativ zu seinen

voraufgegangenen katastrophalen Irrtümern aus, für sich betrachtet seien sie nichts anderes als von niemandem je in Frage gestellte Trivialitäten.

Die Lektüre von Schweidlers Buch sollte man mit Kapitel V beginnen. Von den Kapiteln V–VII her fällt einiges Licht auf die langwierigen, bisweilen widersprüchlichen, bisweilen zunächst schlicht unverständlichen Erörterungen in der ersten Hälfte der Arbeit. Schweidler unternimmt es nämlich in der zweiten Hälfte, neu einsetzend, nun wirklich die Wandlungen von Wittgensteins Philosophiauffassung in engerem Anschluß an die uns bislang zugänglich gemachten Quellen, wenn auch im ganzen noch ziemlich global, darzustellen. Hier erst gelingt es ihm, seinen Darlegungen, von einigen Passagen abgesehen, eine Klarheit zu verleihen, die man zuvor vermissen mußte.

Woher die Dunkelheit und Verworrenheit der ersten Hälfte der Arbeit? Die logischen und darstellerischen Schwächen des Autors, die noch zu belegen sein werden, einmal hintangestellt, liegt der tiefere Grund in der undialektischen Einseitigkeit der zu Beginn der Einleitung verkündeten hermeneutischen Devise Schweidlers: „Die den Gedanken Wittgensteins zugrunde liegende Einheit erschließt sich nicht am Ende der Interpretation als Frucht harter Arbeit, sondern von ihr aus muß begonnen werden.“ (9) Statt dessen wäre in einem spiralförmigen hermeneutischen Vorgehen zwischen den interpretatorischen Vorgriffen und ihrer Bewährung, Erweiterung und Korrektur an den allmählich sich herausstellenden Auffassungen des zu deutenden Autors und ihren Abschattungen hin und her zu gehen. Es ist nicht vorstellbar, wie dies ohne ‚harte Arbeit‘ des Interpreten, etwa in bezug auf die eigenen auch lebensmäßig verwurzelten Voreingenommenheiten und Beschränktheiten zu bewerkstelligen ist. Thiele (323) polemisiert insoweit zu Recht gegen Schweidler.

Die Konsequenz von Schweidlers Devise zeigt sich an seinem eigenen Vorgehen. Zumindest in den ersten vier Kapiteln tritt der Autor nirgends wirklich in ein Gespräch mit Wittgenstein ein, obwohl er die dialogische Form seiner Philosophie hervorhebt. Die eingestreuten Zitate und die häufigen Hinweise auf die einschlägige Wittgenstein-Literatur ändern an diesem Sachverhalt nichts. Die Zitate dienen vor allem der Illustration der Meinungen des Autors und werden nicht wirklich und in systematischem Zusammenhang ausgelegt, so daß sie als Korrektur des Vorbegriffs von Wittgensteins Philosophiauffassung dienen könnten. Andererseits ergibt sich *miro modo* eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der *vorgefaßten* Konzeption der Einheit von Wittgensteins Philosophie in der ersten Hälfte und der dann *aufgefundenen* in der zweiten Hälfte der Arbeit, was doch wohl darauf hindeutet, daß sich auch der Vorgriff insgeheim schon von einer an den Texten orientierten Auslegung leiten ließ.

Der Grundgedanke Schweidlers ist der: Indem der Mensch philosophiert, tritt er aus dem Lebenszusammenhang heraus und verliert mit diesem Zusammenhang auch den Sinn seines Lebens. Die Philosophie nun – genauer: der Philosoph, da Philosophie im Vollzug ein dialogisches Verhältnis zwischen einem Philosophierenden und einem das Philosophieren überwunden habenden Philosophen ist – heilt ihn, den Philosophierenden – Philosoph und Philosophierender sind bei Schweidler nicht identisch! –, von seiner Krankheit und führt ihn in den Lebenszusammenhang zurück. Diese „Behandlung“, „Therapie“, „Erziehung“ (30, 58f., 78–80, 151) kann nur von außen, von einer anderen Person her geschehen, so scheint es; denn Schweidler spricht nirgends von einer möglichen Selbsttherapie des Philosophierenden, und dies wohl deshalb, weil sich der Philosophierende nicht durch Philosophieren vom Philosophieren befreien kann. Aber auch der Philosoph vermag den Philosophierenden nicht durch Philosophieren zu befreien; er würde sich ja sonst zurückbegeben in die Krankheit, den Teufel durch Beelzebub austreiben wollen. Der Philosoph behandelt das Philosophieren also wie eine Krankheit (vgl. Philos. Unt. § 255). Er orientiert sich insofern ganz am philosophierenden Mitmenschen, seinem besonderen Problem, das er zu kurieren sucht. Schweidler betont in dieser Hinsicht immer wieder, wie sehr Wittgensteins spätere Philosophiauffassung und philosophische Praxis „dialogisch“, am Individuum und seinen spezifischen Verwirrungen, am „Einzelfall“ ausgerichtet gewesen sei (16f., 52, 55, 72f., 104, 127, 132f., 145f., 154–163).

Schweidler genügt es nun aber nicht, daß der Philosophierende sich vom Philosophieren befreit, in den Lebenszusammenhang zurücktritt und, zum Philosophen geworden, andere Menschen vom Philosophieren zu befreien sucht. Schweidler meint offenbar, Menschen zum Leben und damit zum Sinn des Lebens zu befreien, sei als Bestimmung des Beweggrunds und Zwecks des Wirkens eines Philosophen nicht ausreichend. Er glaubt, philosophischem Handeln eine christliche Deutung geben zu müssen, und ist der Ansicht, Wittgenstein selbst aus einigen Erwägungen seiner „Vermischten

Bemerkungen“ über das Christentum in diesem Sinne auffassen, ja ihn gar als einen „rückhaltlos ehrlichen Christen“ (173) bezeichnen zu dürfen.

Vor allem zwei Bemerkungen sind es, die für Schweidler Wittgensteins Philosophiebegriff auf den christlichen Glauben an den Gottmenschen als „die erlösende Wahrheit“ verweisen. Aus dem Jahre 1949 ist von Wittgenstein das Diktum überliefert, von Schweidler als Schlußsatz seines Buches zitiert: „Wenn das Christentum die Wahrheit ist, dann ist alle Philosophie darüber falsch.“ (Verm. Bem. 157) Schweidler weist zu Recht (173) auf die Bedeutung hin, die Kierkegaard für Wittgensteins Christentumsauffassung hatte. Und der zitierte Satz ist ganz aus jener Auffassung heraus formuliert, die Kierkegaard unter dem Pseudonym ‚Johannes Climacus‘ in der „Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift“ zu den „Philosophischen Brocken“, sich gegen die Philosophie überhaupt, im besonderen gegen die idealistische Philosophie wendend, niedergelegt hat. Wittgenstein hat nachweislich Kierkegaards „Nachschrift“ gelesen.¹ Ihr ist denn auch die zum Verständnis von Wittgensteins Bemerkung nötige besondere Wahrheitsauffassung zu entnehmen, die die Philosophie als Unwahrheit erweist: Der wirkliche, gelebte Glaube spricht für sich selbst, bedarf keines Beweises, keiner Begründung. Die Entscheidung zum Glauben, die Entschiedenheit im Glauben ist die vollkommen zu sich gekommene Subjektivität des Menschen, und solche Subjektivität allein ist Wahrheit, weil nur solche Wahrheit heil macht, erlöst von der falschen Subjektivität, der Ichbezogenheit, und der falschen Objektivität z. B. der Philosophie. Aber wie Johannes Climacus noch außerhalb des christlichen Glaubens steht und ihn nur als *Möglichkeit* des Existierens ins Auge faßt, so belegt auch Wittgensteins Bemerkung nicht mehr als eine intellektuelle, begriffliche, wenn auch zentrale Einsicht in das Wesen des christlichen Glaubens (man beachte den konditionalen Charakter der Formulierung bei Wittgenstein).

Noch deutlicher wird dies an den von Schweidler (174) ausführlich, aber doch nicht vollständig wiedergegebenen Überlegungen Wittgensteins aus dem Jahre 1937. Auch hier geht es um den Gegensatz von Philosophie und Glaube, von Weisheit des Verstandes und Gewißheit des Herzens und der Liebe als der eigentlichen Voraussetzung des Glaubens. Aber es handelt sich dabei doch vor allem um *begriffliche* Überlegungen im Sinne einer „Theologie als Grammatik“ (Philos. Unt. § 373; vgl. Zettel § 144), wie die ersten Sätze des Zitats bei Schweidler andeuten: „Was neigt auch mich zum Glauben an die Auferstehung Christi hin? Ich spiele gleichsam mit dem Gedanken.“ Wie wenig Wittgenstein ‚Christ‘ im üblichen Sinn dieses Wortes genannt werden kann, belegt aber vor allem die von Schweidler nicht mehr wiedergegebene unmittelbar vorausgehende Äußerung Wittgensteins. Sie lautet: „Ich lese: ‚Und niemand kann Jesus einen Herrn heißen, außer durch den heiligen Geist‘. – Und es ist wahr: ich kann ihn keinen *Herrn* heißen; weil mir das gar nichts sagt. Ich könnte ihn ‚das Vorbild‘, ja ‚Gott‘ nennen – oder eigentlich: ich kann verstehen, wenn er so genannt wird; aber das Wort ‚Herr‘ kann ich nicht mit Sinn aussprechen. *Weil ich nicht glaube*, daß er kommen wird, mich zu richten; weil mir *das* nichts sagt. Und das könnte mir nur etwas sagen, wenn ich *ganz* anders lebte.“ (Verm. Bem. 68)

Um nicht mißverstanden zu werden: Ich bin durchaus der Meinung, daß nicht nur Wittgensteins Früh-, sondern auch seine Spätphilosophie das Ethische und das Mystische zum Hintergrund hat.² Aber er begeht später nicht mehr den Fehler, es als das Jenseits einer Grenze – etwa des sprachlich Beschreibbaren – zu bestimmen. Außerdem meine ich mit v. Wright, daß Wittgenstein nicht im christlichen Sinne gläubig war.³ Doch dieser Punkt kann m. E. nicht Gegenstand einer *philosophischen* Stellungnahme sein. –

Wenden wir uns nun der immanenten Detailkritik der Studie Schweidlers zu.

¹ Vgl. N. Malcolm, Ludwig Wittgenstein. A Memoir (London/Oxford/New York 1967) 71, sowie meine Untersuchung: Wittgensteins Wiederholung der Einsicht Kierkegaards in die Paradoxalität des Begriffs des Ethischen und des Religiösen, in: R. Haller/W. L. Gombocz (Hg.), Akten des 8. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1983, Bd. II: Religionsphilosophie (Wien 1984).

² Vgl. Wittgenstein's Lecture on Ethics, in: Philos. Review 74 (1965) 3–12, sowie M. O'C. Drury, Some Notes on Conversations with Wittgenstein, und: Conversations with Wittgenstein, beides in: R. Rhees (Hg.), Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections (Oxford 1981).

³ G. H. v. Wright, Biographical Sketch, in: N. Malcolm, a. a. O. 19, sowie in: G. H. v. Wright, Wittgenstein (Oxford 1982) 32. Vgl. auch M. O'C. Drury, Conversations with Wittgenstein, a. a. O. 184.

Schweidler sucht Wittgensteins Philosophie(ansätze) durch die Kierkegaardsche Vorstellung der Indirektheit einer ethisch-religiösen Mitteilung mit Wittgensteins außerphilosophischem Impuls des Ethischen und des Mystischen zu vermitteln (12, 173). Doch bestimmt er die Art dieser Indirektheit nicht näher, etwa in Auseinandersetzung mit Kierkegaard oder mit Wittgensteins Konzeption des Sich-Zeigens oder der richtigen Sicht der Welt und des Lebens (bzw. der Sprach-Welt und des Sprach-Lebens), wenn man nicht schon Schweidlers Unterscheidung zwischen Mittel und Ziel oder Zweck von Wittgensteins Philosophie (12f., 45, 57) als eine solche Explikation versteht; das Mittel wäre die Philosophie selbst, ihr Ziel etwas außer ihr Liegendes, das aber nicht direkt erreichbar sei: „Man erreicht das Ziel nur, wenn man es nicht direkt erstrebt.“ (45) Inwiefern dann aber doch Philosophie Mittel sein kann, an die zudem die Forderung ihrer Selbstüberwindung zu richten ist (13, 162f.), müßte genau – mit einer der Sache entsprechenden Genauigkeit – artikuliert werden. Statt dessen benutzt Schweidler den Begriff der Indirektheit ohne die sachlich jeweils erforderlichen Präzisierungen und Nuancierungen auch in anderen Zusammenhängen (vgl. 11, 23, 97–102, 134, 152, 173).

Die undifferenzierte Verwendung von Ausdrücken in verschiedensten Kontexten ist ein Defizit, das Schweidlers Erörterungen durchgehend kennzeichnet. Ein relativ harmloser Fall ist der Gebrauch von ‚Form‘ oder ‚formal‘, weil die Verwendung dieser Wörter nicht das Zentrum seiner Erwägungen betrifft. § 4 spricht von der „Form des Philosophierens“ (25ff.). Sie besteht offenbar in einer vor allem psychischen Verwirrung dessen, der philosophiert (25, 27), und diese Verwirrung macht den „formalen“ Aspekt eines philosophischen Problems aus (25, 27, 48, 77). Diesen Sprachgebrauch schließt Schweidler an Wittgensteins Äußerung an: „Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus.‘“ (Philos. Unt. § 123) Schuld an philosophischer Verwirrung sind irreführende sprachliche „Ausdrucksformen“ (66) bzw. das „Mißdeuten unserer Sprachformen“ (Philos. Unt. § 111). „Der Ausgang aus der Verwirrung“ ist für Schweidler „formal durch zwei Elemente“ bestimmt, einmal durch die Entscheidung, das Philosophieren sein zu lassen, zum andern durch die Befolgung eines als „rein formal“ bezeichneten Imperativs, der lautet: ‚Tue, was du bisher nicht tatest!‘, und der Schweidler die Gelegenheit gibt, vom „Formalismus der Wittgensteinschen Methode“, „ihrer völligen inhaltlichen Unergiebigkeit“ zu sprechen, die „absolut nichts Neues“ bringe (79). Es ist Schweidlers Geheimnis, wie die genannten zwei Elemente sich unterscheiden, bedeutet die Befolgung des Imperativs doch den Entschluß, das Philosophieren dranzugeben. Des weiteren kann das Aufgeben des Philosophierens nach Wittgenstein nur das Resultat von Arbeit sein, von Kampf (vgl. Philos. Unt. §§ 109–115 mit § 133): Es werden philosophische Probleme gelöst; aber ihre Lösung kann dann nicht „nur in der bloßen Wiederholung des vom Philosophieren in Frage gestellten Ausdrucks bestehen“ (77; vgl. 88, 125). Die Rede von „formalen Forderungen“ benutzt Schweidler auch in bezug auf Imperative von der Art wie ‚Lebe glücklich!‘ oder ‚Lebe wohl!‘ (166). Schließlich spricht er davon, daß es „keine Form gibt, in der wir die Ethik ausdrücken, setzen, begreifen können“ (168), und sagt: „Die Form, in der die Wahrheit getan wird, ist die Liebe zum Nächsten“ (171), ohne das Wort ‚Form‘ zu erläutern und verständlich zu machen.

Gravierender ist Schweidlers Identifizierung der Verwirrung oder Verwunderung mit dem Staunen (25–27, 46–48, 76). Nicht das Staunen darüber, daß etwas existiert, sondern der sprachliche Ausdruck hierfür, wenn man ihn wörtlich, als Beschreibung eines Zustands auffaßt, und die daraus sich ergebenden Fragen und religiös-dogmatischen Antworten, etwa mit Hilfe des Schöpfungsbegriffs, sind für Wittgenstein Unsinnigkeiten, Verwirrungen, die zu falschem Verwundern Anlaß geben.⁴ Erst gegen Ende seines Buches scheint Schweidler auf jenes Staunen aufmerksam zu werden, das jeder Verwirrung vorausliegt: „Eigentlich ist *alles* erstaunlich.“ (131) Das Staunen angesichts dessen, was ist, ist ein Wundern angesichts des Wunders des Daseins. Dem Staunenden ist das Fragen nach einem Warum vergangen oder – glücklicherweise – noch nicht gekommen; das Dasein erscheint ihm nicht als Rätsel, als Problem, das noch einer Lösung harpte; er nimmt es so, wie es ist, er nimmt es an und nimmt es hin. Schweidler meint jedoch, wohl aus einem theistischen Vorurteil heraus, das Staunen verweise auf etwas anderes, ein Jenseits des Daseins (149f.). Wenn aber Wittgenstein davon spricht, daß das Anrennen gegen die Grenze der Sprache auf das Ethische hindeute, so meint er ja gerade nicht, diese Grenze sei

⁴ Vgl. Wittgenstein's Lecture on Ethics, a. a. O. 8–11; F. Waismanns Gesprächsnotizen vom 30. Dezember 1929, 5. Januar 1930 und 17. Dezember 1930 ebd. 12 und 14f. bzw. in: Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Schriften III (Frankfurt a. M. 1967) 68, 93, 118.

überwindbar, weder philosophisch – das wäre Metaphysik – noch religiös – das käme einem falsch geführten Leben gleich –. Wittgensteins Rede von einer Grenze ist zugegebenermaßen (vgl. auch Thiele, Index s. v. ‚Grenzen‘) selbst noch einmal zu kritisieren: Für den, der das Leben richtig sieht, hat es keine Grenzen, an die man (sich) stößt und die es zu beseitigen oder zu überwinden gälte, mag es auch noch so endlich sein (so wie der materielle Kosmos auch keine Raum-Zeit-Grenzen hat, da erst durch ihn Raum und Zeit konstituiert sind).

Eine Quelle wiederholter Verwirrung sind schließlich Trivialitäten, Unklarheiten und Widersprüche in Schweidlers Darlegungen. Beispiele für Triviales: „Eine philosophische Frage ist *eine Frage, die jemand stellt*.“ (15) „Wo kein Mensch ist, da ist keine Philosophie.“ (17) Beispiele für Unklarheiten (außer den schon genannten): „Der Inhalt des philosophischen Problems steht zu seiner Form im Verhältnis der *Explication*.“ (34) „Man weiß nicht zugleich, was Zeit ist und auch wieder nicht, was Zeit ist, sondern man weiß es, wenn man sie mißt, ansagt, gewährt, verzögert, man weiß es nicht, wenn man darüber philosophiert.“ (37) (Abgesehen von der Unklarheit der Formulierung: Gerade nach Wittgenstein hat es keinen Sinn zu sagen, man wisse, was Zeit ist, wenn man sie mißt usw.; Schweidler selbst sucht das Verständnis für diese Auffassung Wittgensteins in § 20 einzuholen.) „Der Zusammenhang zwischen logischem Ausdruck und psychologischer Verfassung des metaphysischen Zustands [= der Zusammenhang von begrifflicher und psychischer Verwirrung] ist hier [d. h. für Wittgenstein] kein äußerlicher mehr, sondern selbst ein logischer. Der Zustand der Verwirrung ist nicht einfach ursächlicher Anlaß, sondern *zugleich das Kriterium* für die metaphysische Funktion einer gewählten Ausdrucksweise [also doch kein bloß logisch-begrifflicher Zusammenhang! Wie aber verhalten sich ‚ursächlicher Anlaß‘ und ‚Kriterium‘ zueinander?]. Der Verwirrte greift nicht, um aus seinem Zustand herauszukommen, zu einer Aussage, die nun erst noch anhand eines Sinnkriteriums auf ihren Status hin zu überprüfen wäre, sondern *die Aussage ist metaphysisch, welche von einem Verwirrten herangezogen wird*, um philosophische Klarheit zu gewinnen.“ (52) Hier erstreckt sich das verwirrte Reden Schweidlers über mehrere Seiten. Der noch auf derselben Seite 52 vorkommende Ausdruck ‚philosophierende Verwirrung‘ ist im übrigen kein Einzelfall, kein Versehen. Das beweisen Wendungen wie „philosophierende Lösungssuche“ (45), „philosophierendes Staunen“ (46), „philosophierende Reflexion“ (61), „philosophierende Problematisierung“ (62), „philosophierende Entfernung“ (66), „philosophierender Prozeß“ (76), „philosophierende Frage“ (77), „philosophierende Forderung“ (91), „philosophierender Ausstieg“ (93), „philosophierende Fragestellung“ (140).

Der Raum für eine Rezension ist begrenzt. Es wäre auf weitere Ungereimtheiten und Unverständlichkeiten in den Kapiteln III und IV (§§ 9–15) hinzuweisen (besonders 59f., 76–79, 83f., 90–93, 99–102). Sie finden sich im großen wie im kleinen. Schon daß die Beschreibung der Philosophie (Kap. III) *vor* ihrem Begriff (Kap. IV) abgehandelt wird oder daß ihre Methode (§ 12) unter ihren Begriff, ihr Gegenstand hingegen (§ 10) unter ihre Beschreibung fallen soll, aber auch, daß ihre Beschreibung sich von (der Beschreibung) ihrer Durchführung (Kap. V) unterscheiden soll, ist nicht einsichtig. Auch wird kein Versuch unternommen, hier Einsicht zu vermitteln. Vielleicht gerade weil erst ab Kapitel V deutlicher wird, woraufhin sich Schweidler bewegt, hat man bis hier weithin den Eindruck eines Tretens auf der Stelle oder eines Gehens im Kreise. Immer wieder scheint dasselbe gesagt zu werden, ohne daß doch klar würde, was eigentlich gesagt wird.

Susanne Thiele vertritt in ihrer Untersuchung einen radikal kritischen Standpunkt gegenüber Wittgenstein. Seine Spätphilosophie erschöpft sich für sie weitgehend in dem Versuch der Korrektur der im „Tractatus“ eingenommenen Positionen und hat keine über diesen – überdies weithin von ihr für mißlungen erachteten – Versuch der Selbstkorrektur hinausgehende, selbständige philosophische Bedeutung (vgl. 43f., 46f., 80, 112, 147, 153, 162, 163, 170, 172f., 194, 201, 234, 258, 277–279, 294, 320), was aber dadurch verschleiert werde, daß Wittgenstein – absichtlich oder unabsichtlich – häufig seine Kritik nicht als Selbstkritik, sondern als Kritik an Russell oder Frege oder an *der* Philosophie formuliere, wobei er diese Autoren in ihrer wirklichen Meinung entstelle oder mißverstehe oder ihre Ansicht unfreiwillig bestätige (vgl. 44, 76f., 140f., 144, 150, 152, 169, 178, 182, 185, 193, 200, 204f., 217–219, 234–236, 250–252). Gibt Thiele Wittgenstein einmal in einem Punkte recht, so handelt es sich für sie meist um eine von niemandem bestrittene Banalität oder Trivialität (vgl. 42, 173, 234). Es geht ihr also um eine rigorose Auseinandersetzung mit dem Ziel, die für Wittgenstein selbst undurchdrungenen Konfusionen „bis auf ihre Prinzipien hin“ zu entwirren (12) und die Esoterik (322) und den „Glorionschein“ zu zerstören (325), den Wittgensteins Lehre (und Leben) für viele (noch) um-

gebe. Zu dieser Mystifizierung habe zuletzt wieder Schweidlers Buch beigetragen (8 Anm. 3, 323, 325 Anm. 11).

Im ersten Kapitel ihrer Arbeit stellt Thiele die Früh- und die Spätphilosophie Wittgensteins unter dem Gesichtspunkt ihrer zentralen sprachphilosophischen Aussagen einander gegenüber. Der „Tractatus“ fragt u. a. nach dem Wesen der Sprache und sieht die Antwort im Wesen des Satzes, das allen sinnvollen Sätzen gemeinsam ist: die allgemeine Satzform (Tract. 5.471). Der Satz 6 des Tractatus gibt sie an. In diesem Satz sieht Thiele den Höhepunkt von Wittgensteins Frühschrift (16), wenn sich auch „der Sinn des ganzen Buches in dem zu größerer Berühmtheit gelangten siebenten und letzten Satz“ kristallisiere (15). Aber indem sich „das, wovon man *nicht* sprechen kann, durch das festlegt, von dem man reden kann, also durch das, was sich in sinnvollen Sätzen aussagen läßt, fixiert sich die Grenze, die zu ziehen der ‚Tractatus‘ unternimmt, in dem Satz, in dem die allgemeine Form des Satzes angegeben wird“ (15 f.). Mit der Hervorhebung von Satz 6 hat Thiele zu Recht, wie mir scheint, auf das, wie sie selbst bemerkt, in der Auslegung bislang allzusehr vernachlässigte Zentrum des „Tractatus“ aufmerksam gemacht. Thieles detaillierte Analyse und Kritik der von Wittgenstein angegebenen Satzform (16–35) stellt u. a. heraus, daß diese Form höchstens für Sätze einer formalen Logik (22 f.) oder einer idealen Wissenschaftssprache (26 f.), nicht aber der Alltagssprache Geltung beanspruchen kann. Es ist „Wittgensteins Absicht, mit den Prinzipien des Aufbaus einer künstlichen Sprache zugleich das Wesen des Denkens wie das der natürlichen Sprache zu erfassen“ (29). Der sich in dieser Absicht bekundende Essentialismus und die Idealisierung der logischen Grammatik des natürlichen Denkens und Sprechens sind nun Gegenstände der späteren philosophischen Selbstkritik Wittgensteins. Ihr philosophischer Stellenwert ist für Thiele, wie schon bemerkt, äußerst gering, handelt es sich bei der diesbezüglich von ihm erreichten Selbstkorrektur – die natürlichen Sprachen genügen den Forderungen einer exakten Logik nicht – um eine von niemandem – mit Ausnahme vom frühen Wittgenstein selbst – bestrittene Trivialität (42). Die Entfaltung dieser Erkenntnis in positiver Hinsicht – normalsprachliche Ausdrücke werden häufig auf mehr oder weniger unterschiedliche, miteinander mehr oder weniger verknüpfte Weisen verwendet, so daß ihre Bedeutungen sich nach Art von Familienähnlichkeiten zueinander verhalten – stellt für Thiele dagegen einen Angriff auf eine wissenschaftliche Philosophie dar (46), deren Wissenschaftlichkeit sie in der Exaktheit ihrer Definitionen und in der Allgemeinheit und Theoriehaltigkeit ihrer Aussagen sieht (ebd.), wogegen Wittgenstein allerdings Front macht. Thiele formuliert ihre eigene Auffassung einer wissenschaftlichen Philosophie, wie Wittgenstein, als begriffliche Untersuchung; aber „gerade *weil* Philosophie begriffliche Untersuchung ist, muß sie die Begriffe, die sie zum Gegenstand hat, immer wieder neu durchdenken und ihnen damit neue Grenzen ziehen. Die Willkür einer solchen Grenzziehung, die ihre Schranke zudem an der Kraft der Einsichtigkeit einer Begriffsbestimmung findet, ist daher kein Argument gegen den philosophischen Versuch, Begriffe *allgemein* zu klären und zu bestimmen“. (47) Offenbar vermischt Thiele hier Gegenstand und Methode der Philosophie: Die philosophische Untersuchung hat den Begriffen, die Gegenstand ihrer Aussage sind, keine Grenzen zu ziehen; wohl aber zieht sie automatisch dadurch Grenzen, daß sie ihre methodische Begrifflichkeit – wenigstens zum Teil – definitiv einführt und ihr Untersuchungsziel präzise angibt.

Kapitel 2 sucht „die Unhaltbarkeit der transzendentalphilosophischen Auslegung des ‚Tractatus‘“ (49) zu erweisen – ‚Transzendentalphilosophie‘ hier im Kantischen Sinne verstanden. (Kapitel 8 greift demgegenüber eine Auslegung transzendentalphilosophischer Art an, wie sie vor allem Apel Wittgensteins *Spätphilosophie* angeeignet ließ.) Diese Auslegung könnte sich auf folgende Formulierungen des „Tractatus“ berufen: „Die Logik ist transzendental“ (6.13) und „Die Ethik ist transzendental“ (6.421). Doch zweierlei macht stutzig. Zum einen: In den „Tagebüchern“ notiert Wittgenstein unter dem 30. Juli 1916 u. a.: „Was ist das objektive Merkmal des glücklichen, harmonischen Lebens? Da ist es wieder klar, daß es kein solches Merkmal, das sich *beschreiben* ließe, geben kann. Dies Merkmal kann kein physisches, sondern nur ein metaphysisches, ein *transzendentes* sein. Die Ethik ist transzendent.“ Das Ethische, das Merkmal eines glücklichen Lebens, wird also hier als meta-physisch und als nicht mit der sich nur auf Physisches beziehenden Alltags- und Wissenschaftssprache beschreibbar angesehen. Zum anderen: Beiden zitierten Sätzen des „Tractatus“ gehen Formulierungen unmittelbar voraus, die inhaltlich ähnliche Aussagen treffen: „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt“ (6.13); „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt“ (6.421). Weder Logik noch Ethik sind Lehren, die Logik nicht, weil sie das Wesen der Welt (und der Sprache) zeigt und nicht beschreibt, die Ethik nicht, weil sie das richtige Leben zeigt und nicht beschreibt, wobei die Ethik von der Logik insofern kategorial verschieden ist, als sie nicht das Wesen der Welt offenbart, sondern das die Welt

transzendierende Wesen eines guten Menschen. Wittgenstein scheint mit dem Wort ‚transcendental‘ also lediglich die essentielle Unbeschreibbarkeit des Logischen und des Ethischen bezeichnen zu wollen, wie auch Thiele meint (60f.).

Thiele bleibt nun nicht bei diesem Resultat stehen, sondern fragt grundsätzlich nach den Chancen für ein Verständnis des „Tractatus“ in den Bahnen Kants. Hier ergibt sich für sie, daß Begriff und Programm von Kants transzendentaler Logik nichts mit Begriff und Funktion von Wittgensteins formaler Logik gemeinsam haben. Zwar glaubt Wittgenstein, die Strukturen des Logischen spiegeln die Strukturen des Wirklichen und Möglichen wider; aber diese Auffassung begründet er nicht transzendental, indem er nach ihren kategorialen Bedingungen fragt. Er bekommt die transzendentalphilosophische Fragestellung gar nicht in den Blick und bleibt deshalb nach Thieles Ansicht in Kants Sinne einer vorkritischen, dogmatischen Erkenntnisakzeptation verhaftet (85). Zunächst dieser Ansicht entgegenstehende Begriffe und Erörterungen bei Wittgenstein, wie seine Unterscheidungen zwischen formalen und eigentlichen Begriffen oder zwischen Sagen und Zeigen, ordnet die Autorin dem angeblichen Bemühen Wittgensteins unter, Russells Typentheorie aufzuheben (66) und zu ersetzen (78), das sie aber für vollständig fehlgeschlagen ansieht (77), ja meint, er bediene sich der Typentheorie auch dann noch, wenn er sich ihrer zu entledigen suche (78). Gleich Wittgensteins Kritik der Typentheorie einem „Luftdieb“ (77), dann fällt mit der angeblich nur dieser Kritik dienenden Unterscheidung von Sagen und Zeigen auch seine Rede vom Mystischen. Sie wird in einer großartigen Sprachgebärde, die an Adorno erinnert, von Thiele als Aberglaube entlarvt: „Philosophie, der das Mystische als das zurückbleibt, das von der Rationalität zum Tabu erklärt wird, restituert unverstanden Metaphysik als Mythos und greift weit hinter kritische Aufklärung zurück.“ (92)

Nun ist es in der Tat so, daß das Mystische sich zeigt, ohne daß es sich in Form von Tatsachen feststellenden Aussagesätzen aussprechen läßt (vgl. Tract. 6.522). Das hat aber seinen Grund darin, daß das Mystische nicht das Wie, sondern das Daß der Welt, nicht ihr Sosein, sondern ihr Dasein betrifft (6.44), und ihr Dasein ist nun einmal kein Sachverhalt, der in oder an ihr bestünde, so daß es sich auch nicht als Tatsache im üblichen Sinne des Wortes behaupten läßt. Das Gefühl oder das Bewußtsein dieser Gegebenheit der Welt als „begrenztes Ganzes“ – wobei ihr Begrenztsein nur vom höheren Standort des Ethischen her gesehen werden kann (6.41, 6.42, 6.43) und nicht etwa ihre räumliche oder zeitliche Ausdehntheit betrifft (6.431, 6.4311, 6.4312) – nennt Wittgenstein „das mystische“ (6.45). Aufklärung hierüber hätte sich Thiele sowohl aus Wittgensteins „Tagebüchern“ wie aus seinem Vortrag über Ethik (siehe Anm. 2), den sie nirgends berücksichtigt, holen können. So hätte es ihr auf weniger angreifbare Weise gelingen können, „die mystische Aura zu ‚erden‘, die dem Begriff des Zeigens“ anhaften mag (77).

Doch Thieles Hauptkritik an Wittgenstein in diesem Kapitel betrifft sein angebliches Unvermögen, die erkenntnisbegründende Frage nach den transzendentalen Erkenntnisbedingungen zu stellen. Kant ist für sie hier Basis der Kritik. Daß Kants Transzendentalphilosophie in der von ihm ausgearbeiteten Form nach der lingualen Wende der Philosophie, zu der doch gerade Wittgenstein unbezweifelbar beigetragen hat, selber vorkritisch geworden ist, nimmt Thiele nicht wahr. Auch trägt sie ihr kritischer Impetus über die Schwächen der von ihr gegen Wittgenstein angerufenen Positionen, etwa die Poppers (87–91) oder der Auffassung von der axiomatischen Grundlegung der formalen und materialen Wissenschaften (36, 75), hinweg.⁵ Gegen Thieles These in Kapitel 8 ließe sich m. E. nach wie vor zeigen, daß zwar nicht die Früh-, wohl aber die Spätphilosophie Wittgensteins in ihrem wesentlichen Duktus einen der Transzendentalphilosophie analogen Standpunkt bezieht. Zur Absicherung dieser Behauptung wäre außer auf die „Philosophischen Untersuchungen“ vor allem auf Wittgensteins letzte Gedankengänge in „Über Gewißheit“ einzugehen, die Thiele so gut wie gar nicht berücksichtigt. Ich sprach von einem zu Kants kritischer Philosophie analogen Standpunkt Wittgensteins. Um Wittgenstein

⁵ Zur Kritik an diesen Positionen vgl. etwa P. Janich/F. Kambartel/J. Mittelstraß, Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik (Frankfurt a. M. 1974); F. Kambartel, Theorie und Begründung. Studien zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis (Frankfurt a. M. 1976); ders., Frege und die axiomatische Methode. Zur Kritik mathematikhistorischer Legitimationsversuche der formalistischen Ideologie, in: M. Schirn (Hg.), Studien zu Frege I: Logik und Philosophie der Mathematik (Stuttgart-Bad Cannstatt 1976) 215–228; J. Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft (Frankfurt a. M. 1974).

gerecht zu werden, ist es notwendig, die spezifisch Kantische *Methodik* des Philosophierens zu relativieren, um die Gemeinsamkeit der *Zielsetzung* wahrnehmen zu können. Dann wird nämlich sichtbar, daß Wittgensteins Philosophie keinen „Kultus der Tatsächlichkeit“ betreibt (317), jedenfalls nicht im positivistisch-szientifischen Sinne schlechthinner Wertfreiheit rationalen Denkens und Handelns (316), und deshalb auch nicht von vornherein „jegliche Form von Ideologiekritik abgeblockt“ wird (318); denn während es für Kant keine Frage war, die kategorialen Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Lebens und Erkennens anzuerkennen und zu bejahen, weil sie notwendig sind, tritt die Anerkennung des faktisch, aber unvermeidlich Gegebenen für Wittgenstein als Problem auf, weil er die Kantische Notwendigkeit noch einmal als metaphysischen Schein durchschaut. Das unvermeidlich Gegebene ist das Letztgegebene, hinter das man nicht mehr zurückgehen kann; aber deshalb ist es nicht in irgendeinem Sinne (außer dem so beschriebenen) notwendig. Das irritiert Thiele. Sie übersieht, daß die Grenzziehungen Kants und Wittgensteins trotz aller Unterschiede darin übereinkommen, daß sie das objektivierbare Wissen von innen begrenzen und so der nicht-objektivierbaren, am Grunde des Daseins liegenden Gewißheit – von Kant ‚Glauben‘ genannt – Raum schaffen.

In den Kapiteln 3 und 4 behauptet Thiele für Wittgensteins „Tractatus“ sowohl einen Erkenntnisrealismus, dessen Ausdruck seine Bildtheorie des Satzes sei (121 ff.), als auch einen ontologischen Objektivismus, insofern Wittgenstein das Wesen der Logik und der Sätze in der Ontologie fundiere (103 ff., 127 ff.), schließlich einen erkenntnistheoretischen Empirismus, der Gegenständlichkeit nur im Sinne physisch-sinnlicher Tatsächlichkeit kenne (115 ff.) und so zwangsläufig in erkenntnistheoretischen Psychologismus übergehe (131 f., 141 ff.). Thiele bezieht diese Auffassungen ständig kritisch auf Kants Transzendentalphilosophie und zeichnet die Selbstkritik nach, die Wittgenstein später an ihnen übte. Diese Darlegungen wie auch die des 5. Kapitels, in denen sie seine spätere Kritik am latenten Psychologismus seiner frühen Logikkonzeption wiedergibt, geben wertvollen Einblick in seine philosophische Entwicklung. Thiele ist allerdings der Meinung, Wittgensteins Selbstkritik greife zu kurz und treffe nicht „den zentralen Irrtum“ des „Tractatus“ (172), weil ihm nach wie vor „das Wesen formaler Systeme“ unklar sei (173). Sein ‚zentraler Irrtum‘ scheint für Thiele in einem Doppelten zu bestehen: „Einmal hypostasiert er *ein* Logiksystem zu *der* Logik, und zum anderen denkt er diese Logik als *Onto-Logik*.“ (177) Das ‚Wesen‘ formaler Systeme sieht Thiele in ihrer Willkürlichkeit, insofern die Wahl der Axiome und der Ableitungsregeln beliebig ist, vorausgesetzt nur, sie widersprechen einander nicht innerhalb des Systems (173, 175). Sie scheint außerdem anzunehmen, daß das Verständnis und die Eindeutigkeit des Verständnisses der in den Axiomen und den Ableitungsregeln verwendeten Zeichen durch Definitionen gesichert werden könne (175, 179). Deshalb meint sie wohl, daß Wittgensteins Analysen des Gebrauchs von Wörtern wie ‚folgen‘, ‚folgern‘ oder ‚schließen‘ in bezug auf logische Kontexte überflüssig, ja irreführend seien (184, 192), weil die Eindeutigkeit ihrer Bedeutung definitiv abgesichert sei. Doch wenn sie schon Wittgensteins Erkenntnisse als trivial (42, 234) oder banal (173) apostrophiert, so sei sie an die besondere Trivialität – wenn es denn eine ist – erinnert, daß kein sprachlicher Ausdruck bedeutungsmäßig in letzter Instanz allein aufgrund von Definitionen etabliert werden kann.

Nun wird Wittgenstein Thieles Darstellung zufolge selbst Konventionalist (188 f., 207, 214–220, 223, 262) und korrigiert insofern besagten doppelten Irrtum (188 f.). Aber nun begeht Wittgenstein für Thiele einen neuen Fehler, den des Formalismus (Kap. 6). Ohne genauer zu bestimmen, was sie unter ‚Formalismus‘ versteht, baut sie Wittgenstein in dieser Hinsicht zum Opponenten Freges auf, der Hilbert und Thomae kritisiert hatte, und unterstellt ihm einen Formalismus, „der so extrem ist, daß er noch über den von Thomae vertretenen hinausgeht“ (208). Thiele macht eine Reihe von Gründen namhaft, die Wittgenstein zu diesem „extremen Formalismus“ (217, 220) geführt haben sollen: die verfehlt Analogisierung von natürlicher und künstlicher Sprache (202), die Fehlinterpretation einer Weylschen Analogiebildung von Mathematik und Schachspiel (204) und die dadurch hervorgerufene Überbetonung des Handlungscharakters der Mathematik (206 f., 218 f., 222–225) und Verneinung der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Metamathematik (208 ff.), die angebliche These Wittgensteins, „daß die Mathematik ihre eigene Anwendung ist“ (215), schließlich und immer wieder: „der zu enge Begriff der Gegenständlichkeit“ (221), dessen Verengung auf das Konto von Wittgensteins empiristischer Gegenstandsauffassung gehen soll – eine Verengung, die nicht nur für die Frühzeit des „Tractatus“ (102, 115, 123, 140), sondern auch für die Spätphilosophie (221, 247, 249, 251, 258) zu konstatieren sei. Mangels eigener Kompetenz kann ich zu Thieles Formalismus-Diskussion nicht Stellung nehmen, möchte aber auf die seinerzeit erfolgten Untersuchungen Kambartels hinweisen, die Wittgenstein die

Rolle eines Fortführers der Kritik Freges an der formalistischen Position zuschreiben.⁶ Sollte Kambartels Deutung zutreffen, dann entfällt auch Thieles Schluß, daß Wittgenstein aufgrund seiner angeblichen Übertragung seines formalistischen Verständnisses von Logik und Mathematik auf die natürliche Sprache auch seine Gebrauchstheorie der Bedeutung nicht anders denn formalistisch verstanden werden kann (vgl. 223–229, 233f.).

Wie Wittgensteins Formalismus in seinem Empirismus gründen soll (221), so soll der Empirismus auch der Grund eines erneuerten, von ihm also trotz aller Bemühungen letztlich nicht überwundenen Psychologismus sein (248f.). Doch daß die Bedeutung eines Wortes, sein Gebrauch, nach Wittgenstein häufig „mit einer Menge von Bildern (visuellen und andern) umgeben“ ist (Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Teil I § 10), bedeutet gegen Thiele (248f.) für Wittgenstein gerade nicht, daß der Gebrauch eines Wortes als das seine Bedeutung bestimmende Kriterium relativiert würde: „Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Kriterien [nämlich Bild – oder allgemeiner: mentaler Vorgang – und Gebrauch] besteht darin, daß das Bild in unserem Geist in der überwältigenden Anzahl der Fälle – und für die weitaus meisten Menschen – mit einem bestimmten Gebrauch verknüpft ist.“ (Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Kap. XIX, 219) Nun ist aber der immer wieder erneuerte Verweis auf den Gebrauch eines der wirksamsten Mittel Wittgensteins gewesen, um eine hinter dem logischen Operieren stehende „Mythologie des Symbolismus“ oder hinter der Bedeutung eines Satzes stehende „Mythologie der Psychologie“ zu destruieren, wie Thiele im 5. Kapitel richtig herausstellt. Es befremdet daher, diesen Verweis in anderem Zusammenhang als Ausdruck einer neuen Art von Psychologismus gekennzeichnet zu sehen (248f.). Mehr Plausibilität kommt dagegen dem im selben Zusammenhang erhobenen Vorwurf des Anthropologismus (249; vgl. 174) zu, den Thiele in Kapitel 7 ihrer Untersuchung entfaltet und zu begründen sucht.

Die Logik hat es mit Gesetzen des Wahrscheinlichen, nicht des Fürwahrhaltens zu tun. Dies ist nicht nur Thieles und Freges Auffassung (250), sondern auch die Wittgensteins, den Thiele (252) mit folgender Äußerung zitiert, in der er freilich, wie sie moniert, die Ansicht Freges nicht angemessen wiedergeben mag: „Die Frage lautet, ob wir sagen sollen, da wir nur in Übereinstimmung mit diesen Gesetzen [der Logik] denken können, so daß es sich also um psychologische Gesetze handelt, oder ob wir mit Frege behaupten sollen, sie seien Naturgesetze [...]. Ich möchte behaupten, sie seien weder das eine noch das andere.“ (Vorlesungen..., Kap. XXIII, 280) Von dieser und anderen Äußerungen her scheint klar, daß Wittgenstein keinen Subjektivismus (Psychologismus oder Anthropologismus) in bezug auf die Wahrheitsfrage logischer Sätze vertritt. Andererseits unternimmt er es, etwa den Satz vom Widerspruch „gleichsam anthropologisch [zu] betrachten“, indem „wir nur zu *beschreiben* versuchen, wie der Widerspruch Sprachspiele beeinflusst; als wenn wir ihn vom Standpunkt des mathematischen Gesetzgebers ansehen“ (Bemerkungen..., Teil III, § 87; vgl. Vorlesungen..., Kap. XXIV). Das Wort ‚gleichsam‘ macht jedoch darauf aufmerksam, daß es sich um eine Grenzbetrachtung handelt. Ein ‚Denken‘ oder ‚Sprechen‘, das den Widerspruch nicht beachtete, würden wir wohl nicht mehr ‚Denken‘ oder ‚Sprechen‘ nennen wollen, jedenfalls dann nicht mehr, wenn die Verstöße gegen unsere logischen und begrifflichen Regeln so störend würden, daß sie unsere Toleranzschwelle überstiegen. Oder wir würden vielleicht sagen, daß es sich nicht mehr um ein Denken und Sprechen ‚in unserem (menschlichen) Sinne‘ handelte. In einem solchen Fall verlöre natürlich auch die Rede vom ‚Widerspruch‘ ihren Ansatzpunkt, wenn sie sich begrifflich primär auf das Denken und Sprechen ‚in unserem Sinne‘ bezieht. Diese Art des ‚Anthropologismus‘ – wenn man ihn überhaupt so nennen wollte – wäre aber völlig harmlos und vermag Thieles Opposition nicht zu rechtfertigen.

Thiele operiert, um ihrem Vorwurf doch noch Substanz zu verleihen, vielgleichig, ohne aber zu überzeugen. Von dem Vorwurf, a) Wittgenstein mache logische Gesetze zu Denkgesetzen des Menschen, indem er sie „relativ [...] zur Spezies denkender Menschen“ sehe (253) – Thiele muß hier implizit einen Widerspruch zu Wittgensteins ausdrücklicher Ablehnung der These von der Naturgesetzlichkeit des Denkens annehmen –, springt die Autorin über zu den Vorwürfen, b) er verwechsle

⁶ F. Kambartel, Formales und inhaltliches Sprechen (Frege – Hilbert – Wittgenstein), in: H.-G. Gadamer (Hg.), Das Problem der Sprache. Achter deutscher Kongreß für Philosophie Heidelberg 1966 (München 1967) 293–312; ders., Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus (Frankfurt a. M. 1968, ²1976); ders., Zur Rede von ‚formal‘ und ‚Form‘ in sprachanalytischer Absicht, in: Neue Hefte für Philosophie 1 (1971) 51–67.

„Idealgesetz und Realgesetz“ (ebd.), nämlich das logische Gesetz „als Norm dessen, was sein *soll*“, mit ihm „als Aussage, was *ist*“ (265), c) es sei „absurd“, wenn Wittgenstein aus der Beliebigkeit von Sätzen, die seiner Ansicht nach „willkürliche Festsetzungen“ seien, Auskunft über bestimmte Anthropologomena zu beziehen suche (253), d) Wittgenstein müsse Mathematik und Logik anthropologisch betrachten, „um nicht der für ihn irrtümlichen Auffassung aufzusitzen, Mathematik und Logik besäßen einen spezifischen Gegenstandsbereich“ (254), e) es sei aus bestimmten Äußerungen Wittgensteins „deutlich, daß es der in der Gebrauchstheorie enthaltene Formalismus ist, als dessen Korrelat nun der Anthropologismus in der Logik auftritt“ (257), f) logische Gesetze würde Wittgenstein als empirische Aussagen über „einen mittleren Durchschnitt“ der Verhaltensweisen von Menschen ansehen, weil logische Gesetze für ihn „das Charakteristische der Sprach- bzw. Denkpraxis ausdrücken“ (258; vgl. 266, 268 f.), welche Ansicht wiederum auf seinem „zu engen empiristischen Begriff der Gegenständlichkeit“ gründe (ebd.), woran schließlich ablesbar sei, daß sich g) Wittgensteins späte Logikauffassung an *praktischen* Schlüssen orientiere, an „Schlußweisen, in denen man von den formulierten Prämissen aus sofort zum Handeln übergehen kann, und schließt damit das spezifisch Logische aus“, u. a. das bisherige Verständnis von logischer Notwendigkeit (258 f.)

Eine Verbindung dieser Einwürfe zum Generalvorwurf des Anthropologismus läßt sich in fast allen Fällen nur noch assoziativ herstellen. Lassen wir sie auf sich beruhen und wenden uns dem zentralen Einwand des Wahrheitsrelativismus zu, den Thiele einmal so formuliert: „Ist die Normativität der Logik somit im späten Denken in unserem ‚Brauch‘ fundiert, so läßt sie sich nicht rechtfertigen, sondern nur konstatieren. Für Frege und für Husserl dagegen läßt sie sich durch den Rekurs auf ihr Wahrsein, das unabhängig ist davon, daß es von irgendeinem Menschen oder einer Gesellschaft anerkannt wird, rechtfertigen.“ (267) Es geht hier nicht darum, ob Thiele Frege und Husserl angemessen wiedergibt, sondern darum, ob sie Wittgenstein gerecht wird und ob ihre eigene Auffassung der Kritik standhält. Sie sucht die Unsinnigkeit des anthropologistischen Wahrheitsrelativismus mit dem sich an Husserl anschließenden Hinweis darzutun, „daß hiernach ein und derselbe Satz für ein Individuum der einen Spezies wahr, für ein Individuum einer anders konstituierten Spezies falsch sein könnte, wohingegen ein Satz nicht beides, wahr und falsch, sein kann“ (269 f.).⁷ Aber kann es sich überhaupt noch um ‚denselben Satz‘ handeln, wenn vorausgesetzt wird, daß Individuen konstitutiv voneinander unterschiedener Spezies ihm einen verschiedenen Wahrheitswert zusprechen? Weil sie voraussetzungsgemäß gar nicht desselben Sachverhalts ansichtig würden, könnten sie sich in ihrem Urteil auch nicht widersprechen. – Wie aber, wenn sie sich nicht in ihren Erfahrungskategorien, sondern lediglich in bezug auf die Anerkennung des Nichtwiderspruchsprinzips unterscheiden? Es scheint, daß die Folgen der Nichtanerkennung des Prinzips von der Art sind, daß von einer Sprache in unserem menschlichen Sinne nicht mehr die Rede sein kann. Sofern es sich um etwas handelt, das funktioniert, wird es nicht jene Funktionen erfüllen können, die unsere Sprache gewöhnlich erfüllt, jenen Zwecken dienen können, die wir gewöhnlich und häufig erfolgreich mit ihr verfolgen. Wesentlich mehr als Hinweise dieser Art können zur ‚Rechtfertigung‘ (der Anerkennung) des Nichtwiderspruchsprinzips nicht angeführt werden. Vor allem kann seine Geltung durch keinen *Beweis* (der nicht wieder von ihm Gebrauch machte) begründet werden. Insofern gilt es nur, soweit wir es gelten lassen *wollen*. Freilich könnten wir nicht mehr dieselben (Menschen) sein, die wir sind, würden wir seine Geltung aufheben. – Hat es nicht aber trotzdem Sinn, wie Thiele zu sagen, daß das Prinzip auch dann gelte, wenn es niemand beobachtet; schließlich könne nicht etwas zugleich ein P und ein Nicht-P sein? Diese Auffassung würde eine ontologische Interpretation des Prinzips nahelegen, und ich habe Thiele so verstanden, daß sie eine ontologische Deutung logischer Gesetze ablehnt (siehe Kapitel 3). – Was besagt aber dann die Formulierung, das Prinzip sei – in Kantischer Redeweise – für jedes Vernunftwesen, nicht nur für den Menschen gültig und in seiner Gültigkeit einsichtig? Doch vor allem dies, daß wir uns mit jedem Vernunftwesen prinzipiell darüber verständigen könnten, ob ein Sachverhalt besteht oder nicht. Das aber setzt die Anerkennung des Prinzips voraus. Wesen, die es nicht anerkennen, würden wir nicht als

⁷ Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen I* (Tübingen ⁵1968) 117. – Der späte Husserl hat in Aufnahme Heideggerscher und in Vorwegnahme Wittgensteinscher Motive durchaus die Lebenswelt als die letzte unhintergehbare Basis unserer alltäglichen und wissenschaftlichen Überzeugungen ausgemacht. Vgl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hamburg 1977).

‚Vernunftwesen‘ ansprechen. Den Maßstab, das Kriterium der Vernünftigkeit aber stellen wir Menschen auf. Wir können nicht so tun, als könnten wir uns mit allen Vernunftwesen darüber verständigen, wen wir als Vernunftwesen betrachten sollen und dürfen und wen nicht. Wollten wir in ein solches Gespräch eintreten, brächten wir *unsere* Vernünftigkeit stets schon mit und müßten sie als Maßstab immer schon voraussetzen, es sei denn, wir würden uns selbst (unser Selbstverständnis, unsere Identität als Vernunftwesen) aufgeben. Aber dann gäbe es auch kein Gespräch mehr. Das ist es, worauf Wittgensteins spätes Denken, vor allem auch in „Über Gewißheit“, hinausläuft. Es ‚Anthropologismus‘ zu nennen, bleibt unbenommen. Doch ist damit weder eine Absurdität noch eine Banalität getroffen.

Reiner Wimmer (Konstanz)

Friedrich Wallner, Die Grenzen der Sprache und der Erkenntnis. Analysen an und im Anschluß an Wittgensteins Philosophie, Braumüller, Wien 1983, XIII u. 306 S.

Nach der Lektüre dieses kenntnisreichen und anregenden Buches läßt sich urteilen, daß der Anspruch des Autors, mit seiner Arbeit den Versuch zu unternehmen, „die heute gängige Wittgensteininterpretation zu korrigieren bzw. zu ergänzen“ (VII), nicht bloße Rhetorik ist. Ein wesentliches Verdienst des Buches besteht darin, wiederum ins Bewußtsein gerufen zu haben, daß Wittgenstein nur als *originärer* Denker angemessen verstanden und interpretiert werden kann, das heißt als ein Denker, der die Schwierigkeiten und Antinomien bestimmter philosophischer Positionen durchschaute, und der mit großer Unbeirrbarkeit daranging, neue Wege philosophischen Denkens zu betreten, die diese Schwierigkeiten umgehen sollten. Behält man dies im Auge, so erscheint es problematisch, ein Verständnis Wittgensteins dadurch erreichen zu wollen, daß man ihn in die Nähe zu vertrauten und geläufigen philosophischen Positionen und Denkmustern rückt und ihn auf diese Weise in einen der großen philosophischen Traditionsstränge zu integrieren sucht. Dieses Verfahren, Verständnis durch Rückführung auf Bekanntes erwirken zu wollen, ist indes in der Wittgensteinliteratur weit verbreitet, sei es, daß man Wittgenstein in ein Naheverhältnis zum Logischen Empirismus des Wiener Kreises und zur nominalistisch-empiristischen Tradition setzt, sei es, daß man ihn von der Position des Kantischen Transzendentalismus her zu interpretieren unternimmt. Das Buch Wallners zeigt hingegen, daß Wittgensteins Denken (und innerhalb desselben insbesondere der „Tractatus“) nur aus einem dialektischen Verhältnis zu den genannten Positionen sinnvoll gedeutet werden kann. Wittgensteins Distanz zur Philosophie des Wiener Kreises ist freilich seit längerer Zeit erkannt, wenngleich es, angesichts der Schäden, die ein empiristisches Wittgensteinverständnis angerichtet hat, immer noch notwendig erscheint, auf diesen Umstand hinzuweisen und deutlich zu machen, daß das Sinnkriterium des „Tractatus“ mit dem empiristischen Sinnkriterium des Logischen Empirismus nicht verwechselt werden darf. Der Autor betritt aber relatives Neuland, wenn er aufzuweisen versucht, daß der „Tractatus“ auch als ein *antitranszendentalistisches*, in gewissen Teilen sogar als ein *antikantisches* Programm zu verstehen ist.

Die leitende Idee der Interpretation des Autors ist es, daß der Handlungsbegriff, der in der Spätphilosophie Wittgensteins zentrale Bedeutung gewinnt, auch (in modifizierter Form) für die Auslegung des „Tractatus“ herangezogen werden muß. Unter diesem Gesichtspunkt ist es verständlich, daß Wallner Wert auf die Betonung der *Einheit* der Wittgensteinschen Philosophie legt und eine der Hauptaufgaben seines Buches unter anderem darin sieht, „zur Überwindung der These von den zwei Wittgensteins“ (IX) beizutragen. Wallner vermeidet dabei aber – etwa im Unterschied zu G. Brand – eine Verwischung der Differenzen zwischen Traktat- und Spätphilosophie. Die Einheitsthese bezieht sich nicht so sehr auf die Inhalte der Früh- und Spätphilosophie als solche, sondern auf die Herausarbeitung des Konzepts, das diesen Phasen in ihrer Entwicklung zugrunde liegt (vgl. XII). Die Einheit der Philosophie Wittgensteins wird als genetische Einheit im Sinne einer Fortführung und Differenzierung von Ansätzen gesehen, die schon in der frühen Phase gegeben sind. So ist auch das Handlungskonzept bereits dem „Traktat“ immanent, aber gleichsam noch „unterbelichtet“ (229), während es in der Spätphilosophie eigens thematisiert und differenziert wird.

Der Gedanke, den Handlungsbegriff für die Traktatinterpretation heranzuziehen, ist zwar nicht neu (unter den in diese Richtung weisenden Interpretationen sind insbesondere diejenigen von Kuno

Lorenz zu nennen), er erfährt aber in dem vorliegenden Buch eine äußerst weitreichende und für das Textverständnis fruchtbare Anwendung.

Dies gilt zunächst insbesondere für die Deutung der Sprach- (Satz-)theorie des „Traktats“, genauer des dort entwickelten Zusammenhangs von Logik, Satz und Ontologie. Nach Ansicht des Autors darf dieser Zusammenhang weder von einer als vorgegeben gedachten Ontologie her im Sinne einer bloßen Abbildtheorie konzipiert werden, noch von einer als inhaltlich präformiert gedachten Logik im Sinne einer sprachlichen Konstituierung einer Weltansicht. (Damit wendet sich der Autor sowohl gegen die Deutungen von E. Stenius und W. Stegmüller als auch von D. S. Shwayder und H. R. G. Schwyzer.) Nach Auffassung Wallners muß vielmehr die Sprach*handlung* als Satzbildung zum Ausgangspunkt der Interpretation gemacht werden. Erst der als Ergebnis der *Tätigkeit* der „Beschreibung“ (tr. 5.4711) formulierte (und damit zugleich artikulierte) Satz bezieht sich auf die Welt und ihre ontologische Struktur. Diese läßt sich aber nicht unabhängig von ihrem Sichtbarwerden im Satz denken: „Man ersieht daraus, daß aus der Möglichkeit der Beschreibung sich verschiedene Forderungen an die Struktur der Wirklichkeit stellen. Diese Forderungen können aber an der Wirklichkeit nicht nachgewiesen werden, es sei denn dadurch, daß Beschreibung möglich ist.“ (8; vgl. auch 3, 60–64.) Allererst der klare und sinnvolle Satz ermöglicht es, im Sinne einer Wahr-Falsch-Alternative die Wirklichkeit eindeutig zu bestimmen. Welche Gegenstände (im streng terminologischen Sinne des „Traktats“) zur Welt gehören, läßt sich nicht unabhängig von der sprachlichen Bestimmungshandlung entscheiden. Mithin kann es bei Wittgenstein keine der Sprache vorausgehende und diese normierende Ontologie geben. Umgekehrt ist aber das Verhältnis auch nicht so zu denken, als wäre die Wirklichkeit durch die Sprache als einen vorgegebenen Bezugsrahmen konstituiert. Die These der sprachlichen Weltansicht verfehlt ebenfalls den Handlungscharakter des sprachlichen Zugangs auf Welt. Dieser Handlungscharakter besteht darin, daß die Sprache nicht einfach Aktualisierung einer vorgegebenen Struktur, sondern freier und schöpferischer Akt ist, der insofern „Risikocharakter“ (vgl. 41, 79, 93, 159) hat, als die Möglichkeit besteht, daß er die Wirklichkeit nicht im Sinne eindeutiger Bestimmbarkeit in einer Ja-Nein-Alternative zu erreichen imstande ist. Somit ist der sinnvolle, das heißt die Wirklichkeit eindeutig bestimmende Satz als *geglückte Sprachhandlung* seinerseits auch von der Wirklichkeit abhängig. Daraus folgt, daß das Verhältnis von Sprache und Welt im Sinne eines wechselseitigen Bestimmungsverhältnisses gedacht werden muß. Wer diesen „Sprache-Welt-Zirkel“ (6, 11, 23, 44, 137 und passim) außer acht läßt und die Sprache von einer vorgegebenen Ontologie oder die Ontologie von einer vorgegebenen Sprachstruktur her denkt, verfehlt daher nach Ansicht Wallners die Pointe der Sprachtheorie des „Traktats“.

Sprache und Welt, Satz und Tatsache haben die *logische Form* gemeinsam. Hier ist aber zu beachten, daß wir zu dieser logischen Form wiederum keinen sprachunabhängigen Zugang haben. Die logische Form *zeigt* (im Sinne der Wittgensteinschen Theorie des ‚Zeigens‘, die sich auf die Einsicht gründet, daß die logische Struktur als Voraussetzung sinnvoller Sätze nicht ihrerseits in sinnvollen Sätzen dargestellt werden kann) sich nur am Satz als geglückter Sprachhandlung: „Die Logik ist der Erfahrung vorausgesetzt, wird aber erst mittels der bloßen Faktizität der Erfahrung verständlich. Sie zeigt sich in der Anwendung.“ (20; vgl. 141, 143f.) Wir gewinnen also einen Zugang zur Logik nur durch die sprachgebundene erkenntnismäßige Auseinandersetzung mit Welt und die nach Auffassung Wittgensteins damit verbundene Eindeutigmachung und Klärung der Sprachstrukturen in formalen Notationssystemen. Zu Recht weist der Autor mehrfach (16 Anm., 27, 85, 103, 141f.) auf den fundamentalen Unterschied hin, der diese Logikauffassung von der traditionellen Logiktheorie trennt, welche Logik als ein in Sätzen darstellbares Normensystem versteht, das zudem auf einen eigenen erkenntnismäßigen Zugang in Form der ‚Evidenz‘ angewiesen ist, der insofern fragwürdig bleibt, als er eine „Erkenntnis vor der Erkenntnis“ darstellt. Nach Wittgenstein hingegen wird über die logische Richtigkeit eines Satzes nicht nach einer vorgegebenen Norm entschieden, sondern der Satz selbst *zeigt*, daß er logisch richtig ist, und die Sätze insgesamt *zeigen* die gemeinsame logische Struktur von Sprache und Welt.

Hier ist nun der Punkt, an dem der Autor mit seiner These, daß der „Traktat“ ein antitranszendentalistisches bzw. antikantisches Programm sei, ansetzt. Alle Transzendentalphilosophie – jedenfalls scheint dies Wittgenstein so gesehen zu haben – setzt eine solche „Erkenntnis vor der Erkenntnis“ (19, 99) voraus, indem sie von der Logik als einem inhaltlich bestimmten System von Sätzen, von einem Kategoriensystem, von subjektiven Vernunftvermögen oder von vorgegebenen Sprachstrukturen ausgeht, von denen her sie die Welt als Erscheinung konstituiert sein läßt. So gesehen ist alle Transzendentalphilosophie in eine unaufhebbare Antinomie verstrickt. Nach Ansicht Wallners ist nun die Sprachhandlungsphilosophie Wittgensteins und das damit verbundene Logikkonzept gerade als

Versuch zu sehen, diese Antinomie des Transzendentalismus in einem gänzlich neuen Ansatz zu vermeiden und zu umgehen (vgl. IX, 94, 101). Mit seiner Sprache und Logik in den Mittelpunkt rückenden Ansatz vermeidet Wittgenstein jede Erkenntnisanthropologie und jede Voraussetzung eines Subjekts mit inhaltlich bestimmbar Vernunftvermögen. Aber auch seine Logiktheorie und Sprachstrukturtheorie ist so konzipiert, daß sie die Antinomie des Transzendentalismus vermeidet. Stenius' Versuch, die ‚logische Form der Sprache‘ in die Nähe der Kantischen Kategorien und synthetischen Sätze a priori zu rücken, verkennt gerade diese Pointe der Traktatphilosophie, daß die logische Form nicht Gegenstand sprachlicher Bestimmung und damit überhaupt nicht Gegenstand eines Wissens sein kann, sondern sich nur zeigt, ganz abgesehen davon, daß die ‚logische Form‘ infolge der Unabgeschlossenheit möglicher Sprachhandlungen keine fest umrissene Größe darstellt (vgl. 90–92; die These Wallners führt notgedrungen zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Stenius, insbes. 89–120).

Von dem damit gewonnenen Gesichtspunkt aus interpretiert der Autor auch Wittgensteins Konzeption des metaphysischen Subjekts. Die Sprachhandlungstheorie nötigt Wittgenstein zur Ansetzung eines (handelnden) Subjekts, das aber zur Vermeidung psychologischer und transzendentalistischer Antinomik von jeder Bestimmbarkeit freigehalten und auf einen Subjektpunkt reduziert wird, der nicht mehr als Teil der Welt, sondern nur als deren Grenze gedacht werden kann (20, 81, 178 f.). Ein solches Konzept ist folgerichtig nur als Solipsismus durchführbar, da die Annahme mehrerer sprachhandelnder und damit welthabender Subjekte die Möglichkeit in sich schließen würde, diese als innerweltliche Größen in ihrem Sprach- und Weltbezug miteinander zu vergleichen (vgl. 81, 178). Da auf diese Weise eine von außen kommende Beurteilung seines Sprache-Welt-Bezugs für das solipsistische Ich undenkbar ist, kann Wittgenstein den Solipsismus des „Traktats“ zugleich als Realismus auffassen.

Die Bedeutung des so in seiner Konsequenz verständlich gemachten solipsistischen Ansatzes wird nach Ansicht des Autors auch daraus ersichtlich, daß Wittgenstein in seiner gesamten Spätphilosophie negativ auf die Solipsismusproblematik bezogen bleibt. Die Solipsismuskritik der Spätphilosophie verkennt allerdings – soweit sie sich überhaupt auf den „Traktat“ bezieht – den spekulativen Charakter der Solipsismuskonzeption desselben, insofern der nunmehr kritisierte Solipsismus auf der Voraussetzung eines welthaften Ich mit privaten Empfindungen beruht. Ein solches „Selbstmißverständnis“ (85, 87, 244) Wittgensteins gegenüber seiner Traktatphilosophie sieht der Autor auch in der Kritik des Gegenstandsbegriffs in den „Philosophischen Untersuchungen“ (§§ 46 ff.). Auch hier wird der Gegenstandsbegriff nicht mehr in seinem spekulativ-problematischen Charakter, den er innerhalb des Traktatkonzepts hatte (als „Grenzbegriff der Sprachhandlung“, 64; vgl. 77, 244), festgehalten, sondern ‚Gegenstand‘ als eine in der Welt aufweisbare Entität aufgefaßt.

Es war in diesem Rahmen nur möglich, einige der markantesten Thesen des Buches ausführlicher darzustellen. Es enthält darüber hinaus bemerkenswerte Untersuchungen, deren Thematik hier nur angedeutet werden kann. So wird das Verhältnis von Sprachhandlung und logischer Form an mehreren Stellen (145–150, 48–51, 173 f.) anhand einer interpretierenden Gegenüberstellung der beiden Metaphern „Fischernetz“ und „logisches Gerüst“ eingehend behandelt. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß die logische Form als das Gemeinsame von Sprache und Welt sich durch die Unabgeschlossenheit möglicher Sprachhandlungen (möglicher differenter Gestaltungen des ‚Fischernetzes‘) nicht als konkretisierbare Struktur auffassen läßt (vgl. 34), sondern von Wittgenstein in rein formaler und sublimarer Weise als eine letzte Voraussetzung und „Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnishandlung“ gedacht ist, die im Hinblick auf die Sprache nicht mehr meint als die Ermöglichung von Erschließungsstrategien und im Hinblick auf Welt deren prinzipielle Erschließbarkeit (vgl. 92, 141, 147, 177). Eine eingehende Untersuchung (159–169, auch 9–14) wird der jeweils unterschiedlichen Weise gewidmet, wie sich gemäß der Traktatdoktrin Logik und Ethik jeweils auf Welt beziehen. Beide sind nach Wittgenstein „transcendental“ (Tr. 6.13 und 6.421), beide beziehen sich, wenngleich in unterschiedlicher Weise, auf Handlung. Dennoch ist ihr Verhältnis zur Welt ein anderes (im Sinne der Unterscheidung von Lebenswelt und Beschreibungswelt, vgl. 165, 174), wie auch die Ethik Wittgenstein dazu veranlaßt, zu dem von der Sprache her konzipierten Solipsismus noch einen komplementären Aspekt des Solipsismus zu postulieren (vgl. 12 f., 232). Insgesamt ist festzuhalten, daß das Buch mit einer Behandlung des „Traktats“ einsetzt und dann allmählich in eine Deutung jener Aspekte der Spätphilosophie übergeht, die reluzent auch wiederum die Traktatposition zu erhellen imstande sind. Das Buch endet in einer Auseinandersetzung des Autors mit der ‚Philosophie der normalen Sprache‘, die seiner Ansicht nach weit hinter das Problembewußtsein Wittgensteins zurückfällt. Dies zeigt sich unter anderem auch an ihrem Philosophieverständnis, das von einzelwissenschaftlichen Intentionen nicht mehr sinnvoll

unterschieden werden kann, während es Wittgenstein schon im „Traktat“ darauf ankam, mit seiner Unterscheidung von sinnvollen und unsinnigen Sätzen den Eigencharakter der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen.

Rainer Thurnber (Innsbruck)

Günter Wohlfart, Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel, de Gruyter, Berlin, New York 1981, 358 S.

Günter Wohlfart hat mit seinem sehr gründlichen Buch über die Hegelsche Lehre vom spekulativen Satz zum ersten Mal die sprachphilosophische Hegelinterpretation detailliert ausgearbeitet, die Bruno Liebrucks in seinem groß angelegten Werk „Sprache und Bewußtsein“ vertreten hat.¹ Der Liebrucksche Kommentar der Hegelschen Logik geht von der interessanten These aus, diese Logik sei „eine Logik von der Sprache her“ (Ebd. Band 6/1, 14).

Liebrucks und Wohlfart behaupten eine Kontinuität von Kantischer und Hegelscher Dialektik (Der spekulative Satz, a. a. O. 177 Anm. 588). So ist der Ausgangspunkt der Wohlfartschen Hegelinterpretation die Kantische Spekulationskritik, die in dem Einleitungskapitel des zu besprechenden Buches sehr genau diskutiert wird (1–65). In dieser Einleitung über Kant will Wohlfart u. a. die funktionale Identität der regulativen Vernunft mit der reflektierenden Urteilskraft zeigen. Insofern kann eine Entsprechung zwischen der transzendentalen Dialektik der „Kritik der reinen Vernunft“ und der Ästhetik der „Kritik der Urteilskraft“ angenommen werden, so daß mit Kant über Kant hinausgehend eine Vermittlung von Logik und Ästhetik, von Begriff und Anschauung möglich ist. Dieser metakritische Schritt der Aufhebung Kantischer Dualismen führt nach Wohlfart in die Hegelsche Dialektik.

Im I. Kapitel seines Buches will Wohlfart die Sprachlichkeit der Dialektik der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ zeigen (67–223). Hierzu sei nur gesagt, daß der Autor der Kunst-Religion lange Ausführungen widmet (112–170). Die Kunst-Religion ist eine Hegelsche Bewußtseinsgestalt, die von der Humboldtschen Einsicht der Strukturanalogie von Sprache und Kunst her interpretiert werden kann, so daß in bezug auf diese Hegelsche Bewußtseinsdialektik ein sprachphilosophischer Interpretationsansatz als sinnvoll erscheint. Problematischer ist jedoch die Liebrucksche und Wohlfartsche These von der Sprachlichkeit der Hegelschen Dialektik in bezug auf die Hegelsche Logik als einer *reinen* Logik, die den erkenntnistheoretischen Gegensatz des Bewußtseins überwunden hat. Die primäre Intention der Hegelschen Logik ist die Intention einer begriffsimmanenten Ontologie. Eine derartige auf der Immanenz des begrifflichen Denkens beruhende Ontologie kann lediglich die ideale und kategoriale Struktur der Sprachlichkeit thematisieren; eine in diesem Sinne apriorische Ontologie kann jedoch nicht für das empirische Phänomen der Einzelsprachen aufkommen. Der systematische Ort der Sprache bei Hegel ist deswegen auch nicht die Logik, sondern vielmehr die Realphilosophie, d. h. insbesondere die Philosophie des subjektiven Geistes (Enzyklopädie..., § 459). Wenn man also wie Liebrucks und Wohlfart die Hegelsche Logik als eine Logik von der Sprache her interpretieren will, dann muß man die ideale Struktur der Sprachlichkeit von dem empirischen Phänomen der Einzelsprachen unterscheiden. Diese Unterscheidung wird bei den genannten Autoren nicht deutlich genug ausgeführt.

Die Sprachlichkeit der Dialektik der Hegelschen Logik will Wohlfart im II. Kapitel seines Buches zeigen (225–349). Er beginnt mit einer Interpretation der Anfangsbewegung der Hegelschen Logik.

¹ B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. 1–7 (Frankfurt a. M. 1964 ff.). Das gesamte Liebrucksche Werk geht von der Hegelschen Philosophie als „eine(r) Philosophie von Sprachgestalten“ aus (Bd. 3, 15). Die Kommentare der beiden Hegelschen Hauptwerke finden sich in den Bänden 5 und 6 des Liebruckschen Werkes: Band 5 interpretiert Hegels „Phänomenologie des Geistes“, die Bände 6/1–3 deuten Hegels „Wissenschaft der Logik“ (entsprechend der Dreiteilung der Hegelschen Logik besteht der Band 6 aus drei Teilbänden). G. Wohlfart hat in seinem informativen Buch „Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel“ (Freiburg/München 1984) ausgehend von den wichtigsten Ansätzen der Sprachphilosophie der Neuzeit zentrale Grundthesen des Liebruckschen Werkes „Sprache und Bewußtsein“ dargestellt.

Der logische Satz, der die Identität von Sein und Nichts besagt, muß nach Wohlfart als ein *spekulativer Satz* interpretiert werden (228–232). Hierzu sei eine generalisierende Erläuterung zu dem Hegelschen Begriff des spekulativen Satzes gestattet. Hegels Lehre vom spekulativen Satz will das auf den Begriff bringen, was im Verstehen des Satzes geleistet wird: Die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Der Gedanke der Entsprechungseinheit oder der Interdependenz von Subjekt und Prädikat ist der Grundgedanke der Hegelschen Lehre vom spekulativen Satz. Eine derartige interdependentielle Entsprechungseinheit ist nach Hegelscher, spekulativer Auffassung eine Einheit von Identität und Differenz, die auch eine spekulative Identität genannt werden kann. Die Einheit von Identität und Differenz von Subjekt und Prädikat besagt genauer, daß bei dieser spekulativen Relation nicht nur eine analytisch-prädikative Subjektexplikation, aber auch nicht nur eine synthetische Erweiterung des Subjektes durch eine prädikative Bestimmung vorliegt. In dieser Hinsicht impliziert die Hegelsche Lehre vom spekulativen Satz eine Überwindung, d. h. besser formuliert eine Aufhebung der Kantischen Urteilstypologie.² Etwas vereinfacht formuliert: Gemäß der Kantischen Urteilstypologie ist die Subjekt-Prädikat-Relation entweder analytisch oder synthetisch, gemäß dem Hegelschen, spekulativen Satzverständnis ist die Subjekt-Prädikat-Relation sowohl analytisch als auch synthetisch strukturiert. Die Explikation der Entsprechungseinheit von Subjekt und Prädikat findet sich bei Hegel in dem Urteilskapitel der Begriffslogik, das im Mittelpunkt der Wohlfartschen Interpretation der „Wissenschaft der Logik“ steht (257–325). Eine entscheidende Stellung kommt in der Hegelschen Abfolge der verschiedenen Urteilsformen dem *unendlichen Urteil* zu. Mit dem unendlichen Urteil wird nämlich das normale, d. h. das nichtspekulative Verhältnis von Subjekt und Prädikat in sein Gegenteil verkehrt. Die mit dem unendlichen Urteil eintretende Vermittlung von Subjekt und Prädikat ist auch eine Vermittlung von Inhärenz und Subsumtion, von Koordination und Subordination, letzten Endes also eine Vermittlung von Inhalt und Form. Diese urteilslogische Vermittlung von Subjekt und Prädikat ist als die Vermittlung von Inhärenz und Subsumtion zum ersten Mal von Wohlfart im einzelnen interpretiert und herausgearbeitet worden (278–325). Die entscheidende methodologische Funktion der urteilslogischen Vermittlung von Subjekt und Prädikat für die Hegelsche Logik zeigt ihr Kapitel über die absolute Idee, in dem die dialektische oder spekulative Methode als eine sowohl analytisch als auch synthetisch strukturierte Methode charakterisiert wird: „Dieses so sehr synthetische als analytische Moment des Urteils... ist das *dialektische* zu nennen.“ (Wissenschaft der Logik II, ed. Lasson, 491) Der Gedanke der Synthese von Analyse und Synthese ist ein Grundgedanke der spekulativen Methode der Hegelschen Logik. Dieser Gedanke ist jedoch auch der Grundgedanke der Hegelschen Lehre von der spekulativen Subjekt-Prädikat-Relation. Deswegen ist es einleuchtend, den spekulativen Satz als die sprachliche Artikulation der spekulativen Methode der Hegelschen Logik zu interpretieren. Wohlfart hat in der Geschichte der philosophischen Hegelforschung zum ersten Mal gezeigt, welche Rolle die Entsprechungseinheit von Subjekt und Prädikat in der Hegelschen Dialektik spielt. Durch die vorbildliche Gründlichkeit und Klarheit des Wohlfartschen Buches wird ein entscheidender Beitrag für ein exaktes Hegelverständnis geleistet.

Rüdiger Brauch (Tübingen)

Winfried Marotzki, *Subjektivität und Negativität als Bildungsproblem. Tiefenpsychologische, struktur- und interaktionstheoretische Perspektiven moderner Subjektivität*, P. Lang, Bern u. a. 1984, 209 S.

Marotzkis Arbeit verdient aus vier Gründen die Aufmerksamkeit der philosophischen Diskussion:

1) erfolgt ein Beitrag zur Aktualisierung und Rekonstruktion Hegelscher Dialektik,

² Inwiefern die mit der spekulativen Subjekt-Prädikat-Relation gegebene Aufhebung der Kantischen Urteilstypologie eine Metakritik der auf dieser Urteilstypologie beruhenden Metaphysikkritik impliziert, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Nur so viel sei gesagt, daß Kant seine berühmte Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen in seiner Kritik an dem ontologischen Gottesbeweis geltend macht (Kritik der reinen Vernunft, A. 597/B 625 – A 602/B 630). Die Hegelsche Lehre vom spekulativen Satz impliziert in dieser Hinsicht eine Metakritik der Kantischen Kritik an dem ontologischen Gottesbeweis.

2) in wissenschaftstheoretischer Perspektive werden Theorien unterschiedlicher Disziplinen (Psychoanalyse, Symbolische Interaktionstheorie) philosophisch integriert,

3) wird der Versuch gemacht, philosophische Theoriebildung auf Kultur- und Lebensprobleme anzuwenden,

4) klassische Bildungstheorie in moderner Form rehabilitierend legt Marotzki Grundlagen zu einer begrifflich differenzierten und empirisch tragfähigen Bildungstheorie von Subjektivität bzw. personaler Identität vor.

Marotzki erinnert einleitend an die These der „Dialektik der Aufklärung“, daß eine fortgeschrittene Rationalisierung zum Stillstand des progressiven Gehalts der Dialektik von Besonderem und Allgemeinem und letztlich zur Schwächung von Subjektivität führe. Diesen Problembestand gelte es „empirisch zur Geltung zu bringen“ (16). Dabei sei die Vermittlungsstruktur des Besonderen mit dem Allgemeinen (vice versa) unter Berücksichtigung moderner Sozialisationstheorie neu zu durchdenken.

Der Verfasser beabsichtigt, die Konstitutionsbedingungen von Subjektivität herauszuarbeiten, um auf dieser Basis Hilfestellungen für Bildungs- und Beratungsprozesse geben zu können (22).

Die Untersuchung nimmt zwar ihren Ausgangspunkt an Freuds triebdynamischem Modell der Vermittlung, es wird jedoch im Argumentationsverlauf deutlich, daß die sogenannte strukturtheoretische Öffnung von Freuds Modell durch Integrierung Hegels als eigentliche Begründungsebene einer Theorie prozessuraler Subjektivität dient und nicht – wie M. behauptet (25) – etwa nur präzisierenden Charakter hat.

Neben einer Kritik der „Bewußtseinszentrierung“ und einer Analyse der „Grammatik menschlicher Triebstruktur“ (23) interessiert M. der Ansatz Freuds, menschliches Verhalten durch eine „phylogenetisch gefärbte Gesellschaftstheorie“ (23) zu erklären, ohne in Soziologismus oder Psychologismus zu verfallen (24). Freuds Triebtheorie erlaube – zwar in mystifizierter Form –, den riskanten Prozeß von Sozialisation und Individuation als „mikrosoziale“ (68) Vermittlung der „Ansprüche der Realität, des Über-Ichs und des Es, geleistet durch das Ich“ (44) zu buchstabieren. Mit Freuds triebdynamischer Fundierung von Sozialisation könne deutlicher werden, aus welchen Quellen sie die (scheiternden oder gelingenden) Identitätsbildungsprozesse der einzelnen speisen.

An Hegels „Phänomenologie des Geistes“ und besonders an der „Wissenschaft der Logik“ entfaltet M. danach ein Strukturmodell von subjektiver *Verallgemeinerung* (Subjekt-Objekt-Vermittlung), das die notwendigen Konstituenten personaler Bildungsprozesse belegt und „in der Form von Reflexionsbestimmungen thematisiert“ (136). Dabei geht es insbesondere um eine begriffliche Klärung des *Movens* von prozessuralen Übergängen, um „Negativität“, um die Operation „Negation“ (107). Im Gegensatz zu Mead, der Negationspotentiale nur attribuiere (115) und Freud, der biologistisch mystifiziere, gelinge Hegel eine „Theorie der Prozessuralität“ (115), die sich explizieren lasse als „Theorie der Negation“. Diese könne als Subjektivitätstheorie, als Syntax von Subjektivität gelesen werden (26).

Die an Freud und Hegel vorgestellte Vermittlung Besonderes-Allgemeines wird in einem weiteren Argumentationsschritt am Beispiel Meads in Richtung Gesellschaftstheorie (Interaktionstheorie) erweitert, um „die gesellschaftliche Bedingtheit menschlicher Interaktionsformen“ (27) besser in den Griff zu bekommen. Mittels einer Differenzierung personaler Identität in die Faktoren „I“ (reaktive Negativität, 152) und „Me“ (internalisierte soziale Kontrolle) leiste Mead eine wichtige Analyse von Enkulturationsprozessen. Marotzki nimmt diese auf, indem er durch Integrierung der anderen Theoriestränge „drei Paradigmen der Vermittlung“ (159) unterscheidet.

Bei einer gelingenden Vermittlung steigen mit dem Anwachsen komplexer Anforderungen die Negationspotentiale und der Grad der Individuation (159). Setzen sich dagegen die objektiven Dimensionen durch, entstehe entweder eine angepasste, verdrängende Persönlichkeit (Subjektivitätsverlust, Neurosengefahr) oder das Individuum mobilisiere Rückzugsstrategien und errichte kontrafaktisch Gegenwelten (Destrukturierung von Negationspotentialen, Gefahr von Psychosen).

Es gehört zu den Stärken der Arbeit, daß Marotzki abschließend das dritte Paradigma an einem beispielhaften Sozialisationsverlauf konkretisiert (fiktionalisierte, autobiographische Darstellung einer an Schizophrenie Erkrankten: H. Green, Ich hab dir nie einen Rosengarten versprochen). In gegenseitiger Erhellung von strukturtheoretischer, psychoanalytischer und interaktionstheoretischer Perspektive sucht M. eine begrifflich anspruchsvolle und praktisch hilfreiche Rekonstruktion mißlungener Subjektkonstitution und ihrer Heilung zu erbringen.

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die Autobiographie der H. Green schon durch eine (psychoanalytische) Selbsteinsicht gekennzeichnet ist. In der Regel aber begegnet man bei der

Rekonstruktion von mißlungenen (bzw. gelungenen) Bildungsprozessen Erfahrungsberichten im Medium der unverarbeiteten Erzählung. Wünschenswert ist deshalb eine mikroanalytische Fortführung der Arbeit. In Anwendung auf konkrete Problembereiche wäre in praktischer Absicht zu prüfen, wie eine philosophisch inspirierte Bildungstheorie exoterische Bedeutung erhalten kann. Arbeitsfelder wären nicht allein der institutionalisierte Bildungsbereich, sondern auch ersatzdialektische Problembeiwältigungen in Gesellschaft, Privatbereich, Gesundheitswesen, Politik und Unternehmen. Wie M. am Beispiel Freuds referiert (32), wäre am konkreten Material eine Präzisierung und Erweiterung des theoretischen Ansatzes möglich.

Zu einer solchen Fortsetzung bietet Marotzkis Arbeit wichtige Grundlagen.

Arnold K. D. Lorenzen (Hamburg)

Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, Duckworth, London 1981, 252 S.

Philosophie in Amerika ist seit ihrem Beginn als eigenständige Tradition vom nüchternen Geist des Pragmatismus und der Sprachanalyse geprägt. Theoretische Spekulation oder geschichtlicher Selbstzweifel sind einer Gesellschaft, die ideologisch von Expansion, Wachstum und Fortschritt lebte, lange fremd geblieben, und erst die tragische Verstrickung in die Konflikte der unausweichlichen Einheit unserer Weltgesellschaft hat ihrem optimistischen und missionarischen Rationalismus eine tiefe Erschütterung beigebracht. Spätestens seit dem Krieg in Vietnam ist der Bruch im moralischen Bewußtsein Amerikas unübersehbar und so unheilbar wie der Europas. Die fundamentalistischen Erneuerungsversuche eines naiven Verhältnisses zur Tradition, die man seit einigen Jahren beobachten kann, sind, auch wenn ihr Einfluß bis in Regierungen und Medienzentralen reicht, dabei nur Rückzugsgefechte.

Die akademische Philosophie blieb hiervon nicht unberührt. Die große Beachtung und weite Diskussion, die MacIntyres „After Virtue“ in den Vereinigten Staaten gefunden hat,¹ ist ein weiteres Zeugnis für die sich verbreitende Selbstkritik innerhalb der analytischen Tradition der Philosophie, für die Verabschiedung naiver Wissenschaftsansprüche und für die Annäherung an den hermeneutischen Stil der Selbstvergewisserung einer sich historisch reflektierenden Vernunft.

„After Virtue“, geschrieben von einem britischen Philosophen, der jetzt in den USA lebt, ist ein Buch, das die Vorzüge analytischer Distanz und ihres trockenen Witzes mit denen historischer Einfühlsamkeit und Bildung vereint. Es ist ein Beispiel jener bei uns seltenen Art von Philosophie, die nicht in erster Linie eine Theorie entfalten will, sondern Diskussion provozieren und stimulieren.

MacIntyres Buch ist eine Zeitdiagnose von Prägnanz und Eindringlichkeit. Es will die Folgen der okzidentalen Modernität und ihres Rationalismus für unser moralisches Bewußtsein vorführen. Es ist die Bilanz eines Verfalls, ja selbst von einer Katastrophe zu sprechen, ist MacIntyre nicht zu dramatisch.

Zerfallen ist, dies ist MacIntyres zentrale These, mit dem antik-christlichen Bild der Welt als geordnetem Kosmos auch dessen semantische Einheit, durch die sich soziales Handeln als objektiv sinnvoll begreifen konnte. Nur noch Fragmente eines früher einheitlichen, sinngebenden, moralischen Diskurses überleben in unserem Bewußtsein: Zwar reden die Menschen immer noch von gut und böse, von Freiheit und Gerechtigkeit, doch was sie damit meinen, läßt sich seit dem Konkurs des klassisch-teleologischen Bezugsrahmens der moralischen Grundbegriffe nicht mehr sinnvoll verstehen (1. Kap.). Weil die ererbte Sprache der Moral korrumpiert ist, kann auch ihre Analyse zu nichts anderem führen als zu weiterer babylonischer Verwirrung. Die moralischen Begriffe, in denen wir uns verständigen, waren einst lebendige Charaktere, auf der Bühne der klassischen Welt nämlich, von woher sie uns überliefert sind. Doch gehören sie inzwischen zum Fundus für ein Stück, das nicht mehr aufgeführt wird, auch wenn wir alle noch meinen, Akteure zu sein.

Seit der Aufklärung ist unsere Gesellschaft nur noch ein „Theater der Illusionen“ (74), in dem das Bewußtsein der sozialen Rolle, die man spielt, und die persönliche Moral irreparabel auseinander getreten sind. Die Moral ist privat und unsichtbar, die Rolle aber gilt entsprechend als Instanz der Entfremdung (vgl. 30f.).

Der ungeschichtliche Rationalismus analytischer Moralphilosophie und die normative Abstinenz

¹ Vgl. besonders das Symposium über MacIntyre, abgedruckt in: *Inquiry* 26 (1983).

soziologischer Theorie dokumentieren für MacIntyre diesen Zustand (2. und 3. Kap.). Beide machen aber nur zusammen Sinn. Philosophische Ideen kommen erst zum Leben, ja sie enthüllen ihre „Bedeutung“ erst, wenn wir anschaulich erfahren, wie sie in der geschichtlichen Welt verkörpert werden. In den „Charakteren“, die in einer Epoche gelebt werden, sehen wir das moralische Selbst in seinen konkreten Bezügen, bekleidet mit Rollen, wie es Standards setzt, Lebensformen entwickelt und Ideale vorlebt. Soziologie und Moralphilosophie sollten sich daher als Inventarisierung und kritische Durchdringung solcher Charaktere begreifen: als theoretischer Roman. Wie fruchtbar ein solches Programm ist, zeigte ja der Einfluß, den Balzacs Kollektion von Charakteren des bürgerlichen Zeitalters auf Marx ausübte. Gelänge es, theoretische Rationalität und soziale Lebenswelt in einem einheitlichen Denkstil zusammenzufügen, dann wäre die Praktische Philosophie wieder auf ihrem ehemaligen – aristotelischen – Niveau angelangt. Das aber ist unmöglich: denn die *comédie humaine* unserer Epoche sieht MacIntyre vor allem von Managern, müßigen Konsumenten und Therapeuten bevölkert, Charakteren also, die einen rational nachvollziehbaren Gehalt ihrer Tätigkeit nur in der Manipulation ihrer Mitmenschen zu Zwecken sehen, für deren Begründung sie sich aber auf irrationale „Wertentscheidungen“ zurückziehen.

Weil für die Moderne das Individuum konkreten Rollen und Lebensformen vorangeht, ist sie eine Welt des *Subjektivismus*, in der die verlorene konkrete Rationalität des moralischen Diskurses nicht mehr verkörpert werden kann. Für den Subjektivismus – MacIntyre nennt ihn im analytischen Jargon „Emotivismus“ – ist der Grund der Moral eine letztlich arbiträre Dezision, von der man nicht Rechenschaft geben kann. Die ihm korrespondierende Gestalt gesellschaftlicher Rationalität ist die bürokratische Organisation, die sich im Zweck-Mittel-Kalkül begründet. Doch solche Legitimation durch rationale Effizienz täuscht nur darüber hinweg, daß Herrschaft in sozialen Gebilden sich die vorgeblichen „Zwecke“ selbst dienstbar zu machen weiß. Zweck und Mittel sind in komplexen Organisationen nicht mehr auseinanderzuhalten. Die hier verwirklichte Vernunft ist daher nur technisch, sie ist nicht imstande, zwischen manipuliertem und freiem Handeln, zwischen arrogierter Macht und legitimer Autorität zu unterscheiden.

Angesichts der sozialen Dominanz der instrumentellen Rationalität müßte auch die klarste Vernunfttheorie der Moral und Gerechtigkeit – wenn es sie denn gäbe – kraftlos und abstrakt bleiben. Sie hätte keinen Sitz im Leben der modernen Managerzivilisation, in der „Vernunft“ von Experten und Technokraten monopolisiert wird (5. und 6. Kap.).

Die Erfahrungen freilich, die man in der heutigen westlichen Welt mit der instrumentellen Vernunft macht, sind weniger schrecklich als das, was etwa Adorno und Horkheimer vor Augen hatten, als sie deren Wurzeln in der Dialektik der Aufklärung suchten und ihre Unentrinnbarkeit zu erleben glaubten. MacIntyres Buch ist weniger schwarz, doch leben wir auch für ihn in „finsternen Zeiten“ (245).

Max Weber also, so viel ist deutlich geworden, ist die für MacIntyre eigentliche Schlüsselfigur der Moderne. Nicht die einzige freilich, die andere ist, komplementär, Nietzsche.² Nietzsche zieht nach MacIntyre das *Résumé* der Emanzipation von allen traditionellen Ordnungen, Lebensformen und Handlungszielen; er zieht aber auch den Schlußstrich unter die hypokritischen Versuche der Aufklärung, im modernen Subjekt etwas anderes zu finden als den um Moral unbekümmerten Willen zur Macht. Nietzsche machte endgültig klar, daß die aufklärerische Vernunft eine neue substantielle Sittlichkeit aus sich selbst nicht haben kann, daß sie mit den ungerechtfertigten Zwängen zugleich jeden *Inhalt* für das moralische Handeln entfernt und jedes Urteil in die Beliebigkeit solipsistischen Meinens gerückt hat. Das Vernunftsubjekt der Aufklärung kann niemals zu einem konkreten geschichtlichen „Charakter“ werden. Es ist sozial ortlos, es kann aus sich nichts hervorbringen, was andere überzeugen oder auch nur interessieren könnte; als Individuum „ohne Eigenschaften“ steht es in einer nicht zu vermittelnden abstrakten Gegenposition zu seinen sozialen Möglichkeiten, und es hat daher keinen Grund, sich selbst zu den Gewinnen an sozialer Beweglichkeit zu beglückwünschen. Wer nicht der starke, schöpferische und selbstgenügsame Geist ist, den Nietzsche heranziehen wollte, muß dafür mit dem Verlust authentischer Praxis bezahlen.

MacIntyre interpretiert scharfsinnig und originell, „warum das Aufklärungsprojekt der Moralbegründung scheitern mußte“ (49ff.). Es scheitert, weil in seinen Grundbegriffen – moralischen Regeln

² Auf das Verhältnis von Weber und Nietzsche geht in ähnlichem Sinn ein: Johannes Weiß, Max Weber, in: Grundprobleme der großen Philosophen, hg. von J. Speck, Bd. 4 (Göttingen 1981).

oder Geboten einerseits und andererseits anthropologischen Gegebenheiten der *condition humaine*, auf die sich das „Sollen“ bezieht –, eine vermittelnde Stelle leer bleibt, die im klassischen Fall von einem normativen Begriff des menschlichen Lebens ausgefüllt wurde, der sagte, wie es sein könnte und sein sollte, wenn es alle seine Möglichkeiten optimal verwirklichte. Das Sollen hatte seinen Sinn früher darin, daß es den Weg wies, der ein befriedigendes und erfülltes Leben bedeutete; ohne eine solche konkrete Praxisstruktur nun ist es ein unvollständiges Spaltprodukt der ursprünglich kohärenten entelechialen Gedankenführung, die Theorien und Praktiken zu Grunde lag.³ Daß Sein und Sollen überhaupt epistemologisch getrennt werden, ist eine Folge der Identifizierung von „Sein“ mit der Erfahrungswirklichkeit der Naturwissenschaften und damit Zeichen einer Verarmung des moralischen Idioms. Analoges gilt für die Unterscheidung von „Tatsachen“ und „Werten“. Ohne eine normative und wesentliche Bestimmung des Menschen haben moralische „Werte“ keine Sache mehr, von der her sie einleuchten können. Sie können nicht mehr „wahr“ sein. Hier stimmt MacIntyre auch mit Heideggers Analysen überein, nach denen Werte zum positivistischen Ersatz für die Metaphysik geworden sind.⁴ „Nietzsche oder Aristoteles“ ist daher ein zentrales Kapitel (103 ff.) überschrieben; und diese Alternative ist nach MacIntyre eine vollständige Disjunktion. Moralische Urteile müssen Wahrheiten über sinnvolles, wesensgemäßes menschliches Leben sein – diese fundamentalphilosophische Argumentation stellt uns MacIntyre als das klassisch vollendete und einzig mögliche Vorbild moralischer Reflexion vor Augen. Seine metaphysischen Voraussetzungen freilich lassen es auch für diesen Autor der Vergangenheit angehören. Ein vergleichbar klassisches Modell hat die Neuzeit, die kein konkretes Telos des Menschen mehr kennt, nicht hervorbringen können – die Ersatzteleologie des Utilitarismus bleibt „polymorph kontrovers“ (Odo Marquard), und die kantische Lehre vom angeborenen Recht der Subjekte auf die konkrete Freiheit zum Gebrauch ihrer praktischen Vernunft ist überzeugend nur innerhalb einer spezifischen Gesellschaftsformation, die aber keinesfalls Vernunftallgemeinheit beanspruchen kann. Der Glaube an die „selbst-evidenten Wahrheiten“ der unveräußerlichen Menschenrechte ist daher für MacIntyre um nichts besser begründet als der Glaube an Einhörner und Hexen (67). Deshalb fiel Nietzsche die Liquidierung dieser aufgeklärten Moralversuche auch nicht schwerer als 1819 die schlichte Abschaffung der petrifizierten und sinnlos gewordenen polynesischen Tabus dem König von Hawaii: und „warum sollten wir uns Nietzsche anders denken als den Kamehameha II der europäischen Tradition?“ (107).

Die vorgetragene Diagnose wird Popularität genießen in einem Deutschland, wo man Kursbücher durch Konkursbücher ersetzt, und wo die vage Parole von der Postmoderne durch alle Medien geistert. Hier hatte sie ja auch schon in den zwanziger Jahren Konjunktur. Doch ist gegenüber solch suggestiver Kulturkritik und ihrer lähmenden Alternativik – zumal wenn sie mit geradezu Spenglerscher Brillanz und Eingängigkeit auftritt – Skepsis am Platz.

Natürlich weiß MacIntyre, daß seine Nostalgie nach der „schönen Sittlichkeit“ der vormodernen Welt unerfüllbar ist. Man wird seiner Melancholie auch Sympathie entgegenbringen können. Die Konsequenzen daraus sind freilich nicht klar. Kaum einer von uns würde ja tauschen wollen mit einer Gesellschaft, in der es sinnvolle Charaktere und Lebensformen gab, in der aber deren vorgegebene Ordnung – und eine entsprechende Hierarchie des Wissens – der Preis für die Möglichkeit einer konkreten praktischen Vernunft waren.

Wir werden damit leben müssen, daß die Verwurzelung unseres Glaubens an Demokratie und Menschenrechte – und dies ist das Ethos der Moderne – eine ethische Entscheidung von anderer Art ist als die einer emotivistisch-grundlosen Deziision und von anderer Verbindlichkeit als die der technologischen Rationalität. In der Tat kann uns diese nicht sagen, warum wir – etwa nach John Rawls – unser privates Nutzenkalkül einer einschränkenden Fairness-Bedingung unterstellen sollen. Die Identität unserer Zivilisation hängt jedoch daran, daß wir die Anerkennung der Würde jeder einzelnen Person und des Rechts, einen eigenen „Charakter“ zu versuchen und die von Tradition und Imagination

³ Ähnlich hatte auch Robert Spaemann formuliert. Vgl. Die Aktualität des Naturrechts, in: ders., Zur Kritik der politischen Utopie (Stuttgart 1977) 189.

⁴ Vgl. Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1966) 149 ff., vgl. auch Hans-Georg Gadamer, Das ontologische Problem des Wertes, in: ders., Kleine Schriften IV (Tübingen 1977) 205–217, und Gerhard Luf, Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie, in: Herbert Miehsler u. a. (Hg.), Ius Humanitatis. Festschrift für Alfred Verdross (Berlin 1980) 127–146.

ermöglichten Lebensformen zu übernehmen, auch unter dieser Bedingung nicht für arbiträr halten. Hier ließe sich Weber gegen MacIntyre kehren, denn gerade nach Weber werden „die höchsten und letzten Werturteile, die unser Handeln bestimmen und unserem Leben Sinn und Bedeutung geben... von uns als etwas ‚objektiv‘ Wertvolles empfunden“.⁵ Der Sinn des „Aufklärungsprojekts der Moralbegründung“ war es, diese Unbedingtheit als eine nicht mehr im Sein begründete Vernunftallgemeinheit auszulegen. Doch ist dieser Rationalismus sekundär, denn die Verpflichtungskraft der Moral ist nicht identisch mit dem „zwanglosen Zwang“ der okzidentalen Rationalität zur diskursiven Übereinstimmung mit sich selbst und mit andern. Von diesem Glauben an die Substantialität der Vernunft scheint sich unsere Epoche mehr und mehr zu distanzieren. Doch vielleicht richten sich die zeitgenössische Kritik am „Logozentrismus“ und auch MacIntyres Einwände gegen ein Selbstmißverständnis der Aufklärung, insofern diese nämlich ihre Vernunft als eine materialbestimmende, und nicht nur eine kritisch-prüfende Instanz der Orientierung versteht. Dann wäre ihr Verzicht in gewisser Weise von Kants Selbstkritik vorweggenommen, als dieser gegen das vernunftdogmatische Erbe des 18. Jahrhunderts schreibt, Rousseau und seine moralische Schätzung der einfachen Leute habe ihn von rationalistisch-elitären Präntionen „zurechtgebracht“.

Wichtig ist dann, nicht daran vorbeizusehen, daß wir tatsächlich die Verbindlichkeit einer persönlichen Würde des Menschen anerkennen, auch wenn wir wissen, daß ihr epistemologischer Status kein anderer sein mag als der von Fabeltieren. Denn wir nehmen diese Idee argumentativ in Anspruch, um rechtliche und politische Urteile zu begründen.⁶ Und dies ist das Entscheidende, denn hierin hat die Idee ihre praktische Existenz. Sie ist selbst die grund-legende Instanz, die im übrigen auch von der kommunikationstheoretischen Vernunfttheorie mit ihrer Idee der Universalisierung von Geltungsansprüchen interpretiert wird. Die ethische Anerkennung des anderen ist der prüfenden Vernunft jedoch vorgängig.⁷ Der Würde des konkreten, irreduzibel anderen fühlen wir uns auch ohne Zwang zur vernünftigen Selbstidentität verpflichtet.

Freilich führte die moralische Emanzipation „from status to contract“ (H. S. Maine) oder „from tribal brotherhood to universal otherhood“ (B. Nelson), und als problemlosen Fortschritt wird niemand mehr diese Entwicklung feiern. Hegels Betonung der objektiv-institutionellen Sittlichkeit als Kritik an bloß subjektiver Gesinnung bleibt hier als Warnung bestehen, denn eine emotivistische Zivilisation ist sicher leichter pervertierbar als eine objektiv geordnete. Gegenüber Hegels Dialektik beider Momente kennt MacIntyre allerdings nur ein einliniges Modell, in dem die moderne Gesellschaft angemessen dargestellt wird, nämlich das Privatrecht der modernen Eigentümergesellschaft, dessen inhumane und selbstzerstörerische Tendenzen schon im 19. Jahrhundert am Tage lagen. „Politik in der Moderne ist Bürgerkrieg mit anderen Mitteln“ (236) schreibt MacIntyre. Damit ignoriert er jedoch in einem perspektivlosen Attentismus die Chancen der Moderne.

Denn dem Privatrecht korrespondiert auch eine Institutionalisierung von konkreten Grundrechten, die zunächst zwar nur vor Staatsübergreifen sichern sollten, dann aber enorme Wirkungen in allen Rechtsgebieten entfaltet und heute als allgemeine Prinzipien der Rechtsordnungen gelten. Sicher dienen sie dem Individuum des Emotivismus. Sicher kann „die Vernunft“ im Zeitalter des Polytheismus der Werte der gemeinsamen Praxis auch keine „Grundwerte“ zwingend vorschreiben. Der experimentelle Charakter und die geschichtliche Kontingenz der Möglichkeiten, die ergriffen und erprobt werden, bleiben das Signum unseres Zeitalters, das Tradition und Natur als Maßstab abweist. Sicher kann es im Bewußtsein dieser Kontingenz auch keine „neuen Gütertafeln“ (Nietzsche) mit dem Anspruch auf rationale und allgemeine Gültigkeit geben.

Auch in der Moderne aber ist es möglich, eine Ordnung zu entwerfen, in der jeder sein Charakterexperiment eigener Lebensgestaltung und seine Güter wagen kann, um Zustimmung werben und ihre Vernünftigkeit als Zumutbarkeit im öffentlichen „Gemeinsinn“ prüfen. Der demokratische Verfassungsstaat erfüllt – mehr oder weniger – diese Aufgabe. Zwar gewährleistet er nicht die

⁵ Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: ders., Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, hg. von J. Winckelmann (Stuttgart 1973) 190.

⁶ Dies wird entfaltet bei Ronald Dworkin, Bürgerrechte ernstgenommen (1977), (deutsch: Frankfurt a. M. 1984).

⁷ Vgl. Hermann Krings, Reale Freiheit, Praktische Freiheit, Transzendente Freiheit, in: ders., System und Freiheit (Freiburg/München 1980) bes. 65 ff.

Konfliktfreiheit möglicher Lebensformen. Doch war das in einem hierarchischen Modell des guten Lebens nicht anders. Kontingent bleibt es nun – aber das ist ein Zug von Freiheit –, ob man für seine Entwürfe Interesse bei anderen findet, und ob sie sich auf den Versuch einer gemeinsamen Praxis einlassen. Auch wo Zustimmung und gemeinsames Handeln nicht entstehen, lebt man im Recht mit allen anderen immerhin in einer Ordnung, die das moralische Gut des Friedens und der gegenseitigen Anerkennung verbürgt, und das ist mehr als die bürokratische, sinnlose Zwangseinheit, die MacIntyre darin sieht (236). Vielleicht liegt in dieser Möglichkeit zur gleichberechtigten Gestaltung der Lebenswelt der moralische Sinn grundrechtlich orientierter Politik und ein Ersatz für die moralische Homogenität der Status-Gesellschaft, wengleich für einen pessimistisch gestimmten Geist der Gewinn an kommunikativer Freiheit wohl von den destruktiven Tendenzen der damit verbundenen instrumentellen Rationalität überschattet werden mag. Zum andern sieht MacIntyre nicht, daß auch das Wirtschafts- und Sozialrecht der entwickelten Zivilisation seit langem nicht mehr adäquat mit dem Kontraktmodell beschrieben werden können. Schon Karl Renner hatte herausgestellt,⁸ daß z. B. Rechte auf Arbeitsschutz und soziale Sicherheit eher „Statusrechte“ sind, die es freilich noch aus ihrem quasi-feudalen Charakter zu lösen gelte. Man kann verschiedener Meinung darüber sein, wie weit dies bereits gelungen ist. Den „institutionellen“ Charakter der modernen Arbeits- und Berufswelt und damit eines überragend wichtigen Teils der modernen Zivilisation kann man nicht allein als Verhältnis unverbundener Individuen verstehen.⁹

Solche Freiheitsmöglichkeiten sieht MacIntyre für das arbeitsteilige Massendasein im „stahlharten Gehäuse“ der modernen Zivilisation nicht. Darum ist sein Roman der Moderne auch so einseitig wie dies vielzitierte Webersche Wort. Sicher, wer die Charaktere der Moderne den amerikanischen Fernsehserien entnimmt, muß die Standardisierung und entfremdende Lebensarmut der heute möglichen „status“ beklagen. Man kann ihnen aber durchaus auch jene freundlicheren Gestalten zur Seite stellen, deren Ethos erst die Moderne in voller Eigendignität ermöglicht: den engagierten Richter, den Sozialarbeiter, den Wissenschaftler, den Künstler, den Aktivisten. Diese „Charaktere“ wissen heute wohl nicht weniger als früher, daß sie einer Sache dienen, mit der sie ihren solipsistischen Horizont überschreiten, und ihr Leben in eine „narrative Einheit“ bringen¹⁰ (190f.). Hier hört MacIntyre nur die „schrillen“ Stimmen der Orientierungslosigkeit (8). Nach seiner Diagnose müßte ihre Überwindung notwendig Züge einer Rückkehr zur klassischen Tradition, zu einer irgendwie neo-aristotelischen Sicht des Menschen tragen. So ist sein Schlüsselwort, nicht verwunderlich, „Praxis“ (137ff., 175ff.). Dies verbindet ihn mit den deutschen Versuchen einer „Rehabilitierung der Praktischen Philosophie“. Gemeint ist damit, daß soziales Handeln begriffen werden soll als Tätigsein, das seinen Sinn und Zweck in sich selbst hat, und das daher ein „Gut“ verwirklicht, dessen inhärente Rationalität in keinem Zweck-Mittel-Schema aufgeht, und das daher erlaubt, objektive Tugenden zu definieren, nach denen ein Leben zu einem Ganzen geordnet werden kann. So wie ein Schach- oder Klavierspieler seine Qualität („virtue“) an keinem andern Gut als dem Spiel selbst mißt, so stehen Sein und Sollen bei sinnvoller Praxis in einem ontologischen, von der Sache her bestimmten Verhältnis. Doch ist diese Sinnstruktur für komplexe arbeitsteilige Tätigkeiten schon weniger einleuchtend – etwa für „farming“, MacIntyres weiteres Beispiel. Schon die ältere handwerkliche Arbeitswelt kann nicht mehr als problemlose Illustration dafür dienen, wie eine normative Vorstellung sinnvoller *vita activa* gewonnen werden kann. Den Aporien der Moderne kann man nicht entkommen, indem man der Subjektivität der Handelnden eine sich vielleicht sogar geschichtlich relativierende Anthropologie „des Guten für den Menschen“, eine Ethik von in sich sinnvollen und vernünftigen Praktiken vorstellig macht. Die Interpretation dessen, was sinnvoll ist, muß ja gerade unsinnige Ansprüche abweisen können und damit mit vernünftigen Argumenten an Einsicht und Selbstbeschränkung appellieren, ohne sich auf eine gemeinsame Tradition beziehen zu können und Urteilsstandards für Praktiken zu teilen. Es ist die Gerechtigkeitsfrage, an der MacIntyres Versuch letztlich scheitert, so sehr seine Kritik an rationalistischen „Theorien der Gerechtigkeit“ zutreffen mag (227ff.). Sie ist mit dem Hinweis auf den kooperativen Charakter von Praktiken (175) noch nicht beantwortet. Deren „gerechte“ Gestaltung ist

⁸ Karl Renner, *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion. Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts* (Wien 1927, Neudruck Stuttgart 1965).

⁹ Vgl. Philip Selznick, *Law, Society and Industrial Justice* (New Brunswick 1969) 35ff., 57ff.

¹⁰ So auch David Levine, *Sociology after MacIntyre*, in: *American Journal of Sociology* 89 (1983).

damit noch nicht impliziert; sie ist ja gerade strittig.¹¹ Das aristotelische *suum quisque*: jeder erfülle die ihm von seiner Natur aufgegebenen Praxis, diese Gerechtigkeit konnte an Homogenität der moralischen Standards und an gemeinsame Vorstellungen von der Natur des Menschen anknüpfen. Auf diese vor-moderne Autorität kann MacIntyre nicht bauen. Ein solcher weiterer Rahmen von „Tugenden“, in der er den modernen moralischen Diskurs aufheben könnte –, eine solche Theorie materialer Rationalität stellt uns der Autor erst für das nächste Buch in Aussicht (242). Man darf gespannt sein, denn das vorliegende Buch weckt hohe, ja ich denke unerfüllbare Erwartungen.

Doch auch diese Theorie würde an der von MacIntyre so intensiv beschriebenen kulturellen Wirklichkeit nichts ändern. Was uns aus dem Nietzsche-Weberschen Abgrund retten könnte, ist vorläufig nicht zu sehen; MacIntyre appelliert im letzten Kapitel seines Buches an uns, den Mönchen am Ausgang des römischen Reichs ähnlich, in kleinen Gemeinschaften uns der Verblendung der Moderne zu verweigern, um wenigstens – „pianissimo“ (Weber) – die Askese des guten Willens in die Barbarei zu retten. Viele befolgen seinen Rat ja bereits. Ob sie dabei aber den Segen des heiligen Benedikt haben, oder ob sie als Ritter von der traurigen Gestalt in die Geschichte eingehen, dies Urteil können wir noch nicht fällen.

Benedikt Haller (Tübingen)

Falko Schneider, Aufklärung und Politik. Studien zur Politisierung der deutschen Spätaufklärung am Beispiel A. G. F. Rebmanns, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1978, 107 S.

Mißtrauen gegenüber einer menschlichem Glück verpflichteten Vernunft und genuin politisches Denken sind Ergebnis einer geschichtlichen Bewegung, die gerade mit dem unpolitischen, individualistischen Bezug von Vernunft und Glück ihr populäres Pathos erreicht hatte: der Aufklärung. Wie es zu diesem Mißtrauen in die Glücksvernunft und zur Dominanz des politischen Denkens bei doch ursprünglichem Vernunftoptimismus und politischer Enthaltensamkeit der deutschen Aufklärung kam, erhebt die Studie von Falko Schneider.

Ihr Thema ist die zunehmende Hinwendung „aufklärenden“ Denkens zu politischen Themen besonders seit den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts. Schneider demonstriert diese Hinwendung auf drei Ebenen: der Zunahme aufgeklärter Schriften, der Formulierung der Aufklärung als „öffentliche Meinung“ und der öffentlichen Anklage politischer Machtausübung vor dem ‚Richterstuhl der Vernunft‘. Dabei stellt er besonders die Rolle aufklärerischer Bünde wie Freimaurer und Illuminaten beim Übergreifen der Vernunft von Religion und Moral auf die Gestaltung des Staates heraus, eine Entwicklung, die in den Forderungen des Vernunftstaates und der Achtung der Menschenrechte endet.

Schneider weist zunächst auf zwei Begriffsverschiebungen hin: die Bedeutung von „Aufklärung“ und „Vernunft“ hat sich im 18. Jahrhundert grundlegend geändert. War *Aufklärung* zunächst eine affirmative Bildungshaltung, die sich der Erhellung und „vernünftigen“ Gestaltung aller Lebensverhältnisse widmete, so wurde sie bald zum Schlagwort, zum bloßen ‚Signum progressiver Geisteshaltung‘ herabgewürdigt (36), um schließlich nach den Erfahrungen der französischen Revolution und der politischen Reaktion in Deutschland einen politisch-revolutionären Sinn zu erhalten. *Vernunft* war „Zielpunkt... und... zugleich Mittel der Aufklärung“ (39). In der frühen Aufklärung herrschte ein *materialer* Vernunftbegriff vor, dem richtige sittliche Praxis oberstes Ziel war, das als Folge umfassenden enzyklopädischen Wissens für universal herbeiführbar angesehen wurde. Wahrheitserkenntnis war oberstes Ziel und Garant der Tugend zugleich. Die Vernunft blieb hier in der Dimension wissenschaftlicher Zweckrationalität. Eine zweite, *formale* Richtung – obgleich an sich noch nicht politisch – implizierte jedoch mit ihrer Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit von Wahrheitsbesitz die Forderung nach politischer Mündigkeit: Ziel dieser Richtung war die Selbständigkeit der Wahrheitsfindung, die Mündigkeit des Wissenden.

Mit der Verschiebung von der materialen, optimistischen hin zur formalen, skeptischen Aufklärung geht deren Politisierung einher. Es geht Schneider besonders darum, Freiräume, in die politisches

¹¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York 1983) argumentiert wie MacIntyre mit bereichsspezifischen Gerechtigkeitsprinzipien für verschiedene „Praktiken“. Vgl. aber Ronald Dworkins Kritik, in: *The New York Review of Books* (14. April 1983) 4ff.

Bewußtsein hereinbrechen konnte, und die Initialzündungen für diese Einbrüche aufzuzeigen. Eine besondere Rolle spielt dabei das Aufkommen einer Skepsis gegenüber der Orientierung sittlichen Verhaltens an Glück und Glückseligkeit des Menschen. War diese Vorstellung im „aufgeklärten“ Absolutismus noch vorherrschend – der Fürst als erster Diener seines Staates hatte seine Legitimation in der persönlichen Leistung zu allgemeiner Wohlfahrt –, so wurde die landesväterliche Wohlfahrtslegitimation nach dem Vorbild der amerikanischen und französischen Revolution und gegen die deutsche Reaktion auf diese Revolutionen in eine auf individuellen Rechtsansprüchen beruhende Legitimation transformiert. Begleitet von der Skepsis in die moralische Kraft der Vernunft (Rebmann: „Aber das Gute wird trotz allen Sittengesetzen nie um des Guten willen geschehen! Nein! Ehrgeiz, Zwang und Interesse müssen es schaffen“, 52) wurde nun das *moderne Naturrecht* zum Maßstab politischer Urteile; die Kritik am aufgeklärten Absolutismus führte zu einer Vernunftkritik des Staates selbst. Ergebnis dieser Entwicklung war die Idee der Republik, die Schneider in der Kantischen und Rebmanschen Version kurz vorstellt; deren Grundgedanken sieht er darin, unvernünftigen Herrschaftsgebrauch institutionell verhindern zu wollen.

Die Studie Schneiders wirft deutliche Schlaglichter auf einige für die politische Philosophie entscheidende Weichenstellungen der Aufklärung, in denen sich aufklärerisches Denken in politisches Bewußtsein umwandelt: so in den Ausführungen zum „modernen Naturrecht“, in der kurzen, aber prägnanten Analyse des „aufgeklärten Absolutismus“ oder in seiner Skizze der Idee der Republik als Folge der „Einsicht in die Unvernünftigkeit jeder Herrschaft, die nicht durch vernünftige Formen abgesichert ist“ (69). Freilich fällt die doch auch zur „Aufklärung“ gehörende *ethische Begründung* der Idee der Republik in der Freiheit eines jeden Menschen aus dem Rahmen, den Schneider seiner Untersuchung steckt, heraus. Der Loslösung der Vernunft vom Ziel menschlichen Glücks entspricht ihre praktische „Kritik“ als Prinzip menschlicher Freiheit, in deren Entfaltung die Aufklärung sich schließlich eines politischen Begriffs bedient: dem der Autonomie. Auch diese Bindung der Vernunft an Freiheit ließe sich in die frühe Aufklärung zurückverfolgen, etwa in die Vertragstheorien des rationalen Naturrechts bis hin zu der Linie Hobbes – Rousseau – Kant. Von dieser Verbindung von Vernunft und Freiheit her ergeben sich über den Rahmen der Studie Schneiders hinausgehende Erfordernisse der Interpretation: so wäre es etwa erforderlich, den Begriff des „Willens“ nicht allein auf die *Motivation* des Handelns zu beziehen und empirisch-individualistisch zu begreifen (im übrigen: bei Begriffen wie „Volk“, „Nation“ etc. weist Schneider auf ihren nicht-empirischen, spezifisch sittlichen Gebrauch in der Aufklärung hin); auch wäre es erforderlich, Politik nicht allein unter dem sozialwissenschaftlich-empirischen Aspekt der Herrschaft zu sehen, wie dies heute (und auch bei Schneider) weithin üblich ist. So kommt bei der historischen Betrachtung der Aufklärung jenes Bild heraus, das die „Kritik der bürgerlichen Ideologie“, welcher Schattierung auch immer, vom 19. Jahrhundert zu zeichnen pflegt: „am Ende des Jahrhunderts entließ auch in Deutschland das aufgeklärte Denken den unmündigen, der Aufklärung durch den aufgeklärten Staat bedürftigen Untertan in seine Privatsphäre, um ihn dort mit seiner Vernunft machen zu lassen, was er wollte, soweit er die anderen bei ihrem Vernunftgebrauch nicht störte. Aus dem Untertan wurde der Bürger, die persönliche Freiheit als zentrales politisches Ziel formuliert.“ (77) Am Ende der Studie steht der Bourgeois und seine Ideologie: die Aufklärung. Ein in der Tat wenig befriedigender Schluß.

„Sapere aude“ als Grundsatz einer „vernünftigen“ Politisierung – diese Forderung der Aufklärung ist bei Kant zwar an den Bürger gerichtet, aber das Aufgreifen des Wagnisses im geschützten Raum des Privaten ist nicht zureichend für den Begriff des Bürgers. Was hinzukommen muß, ist in Kants Theorie des Politischen im Prinzip der Selbständigkeit als Bedingung der Mitwirkung an Gesetzen und damit als Qualifikation zu *öffentlichem* Denken genannt: selbständiges öffentliches Denken erst macht den Bürger zu dem, wozu die „Politisierung“ der Aufklärung ihn in der Republik machen wollte: zum citizen. Skepsis in die öffentliche Wirksamkeit einer auf menschliches Glück gerichteten Vernunft ist sicherlich eine Schiene auf dem Wege dorthin, aber eben nur eine – Einsicht in die sittliche Verpflichtungskraft der Vernunft, in das sittliche Prinzip des reinen Willens, seine Fähigkeit, sich selbst allgemeine Gesetze der Freiheit zur Handlungsgrundlage zu machen, ist die andere. Sie *beide* münden in die Begriffe ‚Republik‘ und ‚Menschenrecht‘ ein. Daß die zunehmende Herrschaftskritik der ‚Aufklärer‘ nach 1770 Raum und Gelegenheit zur Entfaltung der Idee der Republik und des Menschenrechts schuf, vermag Schneider prägnant nachzuzeichnen. Daß die „Vernunft“ dieser *Ideen* jedoch „bürgerliche Ideologie“ übersteigt – den ‚Geschmack‘ daran zu vermitteln, bleibt das Ziel weiterer Aufklärung.

Klaus Dicke (Kiel)

Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 17: Briefwechsel I (1817–1839), bearb. von Werner Schuffenhauer/Edith Voigt, Akademie-Verlag, Berlin 1984, XVII u. 509 S.

Mit dem vorliegenden Band eröffnet Werner Schuffenhauer innerhalb seiner Feuerbach-Gesamtausgabe die lang erwartete Korrespondenz-Abteilung; der gesamte Corpus der Briefe von und an Ludwig Feuerbach wird im Rahmen dieser Edition dann einmal vier Bände umfassen.

Dieser erste Band der Korrespondenz erscheint gerade rechtzeitig, da die Bände 1–12 der Ausgabe, die die Druckschriften von Ludwig Feuerbach enthalten, eben in zweiter, durchgesehener Auflage vorgelegt werden konnten. Diese Neuauflage der Bände 1–12 ist auch sofort von der internationalen Feuerbach-Forschung dankbar aufgenommen worden.¹

Der jetzt vorgestellte Korrespondenzband Feuerbachs stellt eine unentbehrliche Ergänzung bei der Erfassung und Beurteilung der philosophischen und persönlichen Entwicklung des jungen Feuerbach dar; mit diesem ersten Briefwechselband wird der Feuerbach-Forschung viel neues und zum Teil außerordentlich interessantes Material dargeboten.

Werner Schuffenhauer versammelt in den jetzt begonnenen Briefwechselbänden nicht nur die Bestände von früheren Auswahl- bzw. Teilausgaben,² sowie die vielen sehr verstreuten Einzelditionen, sondern er erweitert den bislang bekannten Textbestand durch viele Neufunde, aber auch durch Komplettierung von bisher nur unvollständig edierten Briefen.

Der vorliegende Band 1 der Korrespondenz umfaßt Textstücke aus dem Zeitraum von 1817 bis 1839; insgesamt bringt dieser Band 206 Briefe (bzw. -entwürfe) zum Abdruck, wobei 83 Erstveröffentlichungen sind und bei 35 weiteren Stücken hier erstmals der ungekürzte Wortlaut vorgelegt werden kann.

Durch die Neufunde vor allem erweitert sich unsere Einsicht sowohl in die Feuerbachsche Gymnasial- und Studentenzeit (bis 1828), als auch in die politischen Umstände seines akademischen Scheiterns und in die so überraschend produktive erste Phase seines Privatgelehrtenlebens.

Von einem ganz eigenen Reiz sind das erste Dutzend Briefe des Sohnes an die so entbehrte Mutter; wie sich der verzagt-unverzagte junge Provinzler die Welt aneignet, wie er sie – wortwörtlich – erfährt. Er macht (von Ansbach aus) weite Ausflüge – nach Freiburg i. Br., gar nach Strasbourg (hier „wurden wir überall ausgelacht und mit Gläsern beschaut, wahrscheinlich wegen unserer altdeutschen Tracht“, Nr. 8). Auch der Heidelberger Student weiß dem (schwäbisch-)spätromantischen Wanderkult seinen welterschließenden – und ganz offen zeitkritischen – Sinn durchaus abzugewinnen; nach Frankfurt a. M. ging's und rheinabwärts bis nach Köln. Daß der junge Theologiestudent, dem dabei an Natur und Geschichte die Sinne übergingen (vgl. bes. Nr. 17), mit der Theologie ins Hadern kam, zumal mit dem alten Professor Paulus, „wo man nur die Kadaver der enteelten Worte erblickt“ (Nr. 18), wird aus diesen frühen Briefen sehr deutlich. Mit großer Emphase faßte er diese prägende Erfahrung einmal in dem großen Brief an den Vater (Nr. 31) zusammen: „Ich will die Natur an mein Herz drücken, vor deren Tiefe der feige Theolog zurückbebt, deren Sinn der Physiker mißdeutet, deren Erlösung allein der Philosoph vollendet.“ (71 f.)

Die in dem jetzt vorliegenden Briefwechselband erstmals publizierten Dokumente geben neue Einblicke vor allem auch in die politisch-oppositionelle Tätigkeit Feuerbachs während seiner Heidelberger Zeit. Feuerbach war in geheimer Verbindung zu Burschenschaftlern (vgl. Nr. 205), und dieser Umstand war dann (ein Jahr später) in Berlin Gegenstand einer polizeilichen Untersuchung, wodurch sich Feuerbachs Immatrikulation um zwei Monate verzögert hat (vgl. Nr. 206).

Der Entschluß für die Philosophie, d. h. nach Berlin zu Hegel zu gehen, bedeutet den Beginn von Feuerbachs philosophisch-theoretischer wie auch politischer Radikalisierung.

Die Trennung von der Theologie als Beruf wird dann vor allem im Briefwechsel mit dem Vater deutlich (Nr. 18 bis 24 und Nr. 31, 33, 34, 38), aber auch in den zwei sehr schönen Briefen an den väterlichen Freund Prof. Karl Daub in Heidelberg (Nr. 25 und 27). Der Vater, bekümmert über die

¹ Vgl. die umfangreiche Besprechung dieser 12 Bände durch Claudio Cesa, in: *Archiv f. Geschichte d. Philosophie* 65 (1983) H. 3, 326–331.

² Am umfassendsten bisher L. Feuerbach, *Briefwechsel*, hg. von W. Schuffenhauer (Leipzig 1963) und L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, begr. von W. Bolin und F. Jodl, Bd. 12/13: *Ausgewählte Briefe von und an L. Feuerbach*, hg. von H. M. Saß (Stuttgart/Bad Cannstatt 1964).

abzusehenden Schwierigkeiten und akademischen Hindernisse eines theologischen Abtrünnigen, der nicht sozial anderweitig gesichert ist, und eindringlich die mangelhafte bürgerliche Sekurität der Philosophie in Erwägung stellend (der resignierend-ermahnende Ton des Vaters erinnert übrigens in manchem an die Klagen von Vater Marx!), und dagegen der Sohn, wortreich, in einer Kaskade von altklugen Briefen, das Charisma der Philosophie als Vernunft beschwörend, betauernd, die „Philosophie ist kein solches Vakuum und Abstraktum, daß sie in der Einsamkeit des Gedankens als solche allein ihr Wesen triebe“ (Nr. 33). Nur – Feuerbach wird es noch merken – die Philosophie, die er meint, ist, zumal nach Hegels Tod, nicht mehr (oder auch noch nicht) auf den Lehrkanzeln von deutschen Universitäten zu finden. Wie schwer hier ein Durchbruch zu erzielen war, davon zeugen hier ebenfalls manche erst durch diesen Briefwechselfand bekannt gewordenen Textstücke. Nach der Promotion (1828) hatte Feuerbach in seiner ersten, anonymen Druckschrift („Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, 1830) programmatisch sein Verständnis von Philosophie vorgeführt, nämlich, wie er an Hegel (Nr. 46) schrieb: „Die Vernunft ist daher im Christentum wohl noch nicht erlöst.“

Feuerbachs Erstlingsschrift ist übrigens, wie Werner Schuffenhauer unlängst feststellen konnte, offensichtlich schon während der Berliner Studentenzeit eben gerade unter dem Eindruck der Hegelschen Philosophie entstanden.³ Und obwohl die Schrift kaum Verbreitung gefunden hat und am 14. August 1830 die Konfiskation verfügt wurde, die (sie wurde schon April 1831 wieder aufgehoben) allerdings wohl nicht bis zum Nürnberger Verlag J. A. Stein durchgedrungen ist, denn vom Verleger bekommt Feuerbach noch zwei Jahre später die Mitteilung, daß von 750 Exemplaren noch 700 am Lager seien (vgl. Nr. 59), wurde von den herrschenden Kräften im vormärzlichen Bayern diese Schrift ihrem Verfasser ab und zu als Hinderungsgrund gegen die akademische Karriere vorgehalten. Nach mehreren erfolglosen Bewerbungen am Münchener Hof, so im September 1833 (Nr. 84) mit postwendender Ablehnung (Nr. 95), und Ende 1834, als er sogar nach Griechenland gehen wollte (im Gefolge des bayerischen Prinzen Otto, der 1833 griechischer König geworden war), sowie schließlich nach seinem echolos gebliebenen Hilferuf nach Preußen 1835 („Preußen verehere ich als mein zweites, mein geistiges, mein wahres Vaterland.“ Nr. 120), resignierte Feuerbach schließlich im Frühjahr 1837 – er hatte es satt, der ewige Privatdozent zu sein, wie er im Juli 1837 an seinen Bruder Eduard schrieb: „Und in den Augen der Welt stehe ich achtbarer da als Privatgelehrter denn als Privatdozent, als vieljähriger und doch erfolgloser Kandidat, ein Subjekt, gegen das die Welt nur Vorurteile, oft gerechte Vorurteile und Verdachtsgründe hat.“ (Nr. 162) Im übrigen haben die meisten der hier im ersten Band des Briefwechsels aufscheinenden praktischen Pläne und Projekte des jungen Feuerbach das Stigma der praktischen Hilflosigkeit und anrührenden Fremdheit; auch wenn er sich um Hofmeisterstellen bemüht (z. B. Nr. 63, 82) oder wenn er Buchprojekte macht (z. B. Nr. 91). Jene äußeren Mißerfolge seiner bürgerlichen Tüchtigkeit müssen wohl für Feuerbach in zwiefacher Weise bedrückend gewesen sein: sowohl persönlich hinsichtlich des defizitären sozialen Effekts, als auch familiär angesichts der vergleichsweise glatten Karrieren seiner Brüder (obgleich auch sie, wie Bruder Karl, ebenfalls politisch progressiv tätig) einzig als Versager zu erscheinen.

In seiner wissenschaftlich-theoretischen Arbeit dagegen widerspiegelt der Briefwechsel der dreißiger Jahre eine gut durchdachte konzeptionelle Kontinuität und unerwartete Produktivität. Feuerbach begegnet uns hier vor allem als Historiker der Philosophie.⁴ Er veröffentlicht in dieser Zeit drei umfangreiche Arbeiten: „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1833), „Leibniz“ (1837) und „Bayle“ (1838); dabei zeigt sich Feuerbach exemplarisch in seiner Leibniz-Darstellung als ein Philosophiehistoriker von hohem Rang. Feuerbach bereichert entschieden das Leibniz-Bild seines Lehrers Hegel, und er leistet für eine Neubewertung der Leibnizschen Philosophie als dem eigentlichen Beginn der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie hierbei tatsächlich Pionierarbeit. Feuerbach ist damit der eigentliche Begründer der deutschen Leibniz-Forschung, die dann seit Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts durch Guhrauer, Erdmann und Pertz vom Leibniz-Archiv Hannover aus vor allem mit der Leibniz-Edition beginnen wird. Die philosophischen Vorlieben Feuerbachs in dieser

³ Vgl. W. Schuffenhauer, Vorwort zu L. Feuerbach, Ges. Werke, Bd. 1: Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen (1828 bis 1834) (Berlin 1981) S. LXI f.

⁴ Vgl. hierzu Werner Schuffenhauer, *Aut Deus – aut Natura*. Zu Feuerbachs Spinoza- und Leibniz-Bild. Mit einem Nachlaßfragment Feuerbachs „Über das spinozistische System“, in: *Archivio di Filosofia* (1978) 267–291.

Zeit sind Fichte (Nr. 132, 148), obwohl er Fichtes „Sittenlehre“ weglegt (vgl. Nr. 135), und vor allem Giordano Bruno – Feuerbach will sich geradezu als Bruno redivivus verstanden wissen (Nr. 112).

Der überwiegende Teil dieses Briefwechselbandes zeigt Feuerbach als politisch entschiedenen Junghegelianer. Ganz konsequent erfährt hier Schelling dann natürlich die schärfste Ablehnung (ihm hatte er noch 1828 seine Dissertation „Zum Zeichen meiner ungeheuchelten Hochachtung und Verehrung“ [Nr. 48] dediziert); die hier hervortretende Schelling-Polemik (Nr. 27, 115, 121, 146) verwundert angesichts ihrer meistens auf die Person des Meisterdenkers aus München abgestellten Suaden. Feuerbach hat in Schelling sicher zuallererst den kulturpolitischen Repräsentanten des ihm so verhaßten bayerischen Dunkelmännertums gesehen (das für ihn persönlich u. a. für die Verhinderung seiner akademischen Laufbahn verantwortlich zu machen war). Jedoch: inwieweit Feuerbach gegenüber Schelling, der ja selber jahrzehntelang von der Universität ferngehalten wurde, immer ganz gerecht ist, sei hier dahingestellt; denn in theoretisch-philosophischer Hinsicht hätte Feuerbach gerade in der Freiheitsschrift Schellings (1809) etwa, auf die sich einmal (in Nr. 146) eine Kritik implizite bezieht, den Gedanken wiederfinden können, daß „der Geist nur als Werden, als Resultat seiner selbst“ (Nr. 27) zu verstehen sei.⁵

Die theoretisch weitwirkendste konzeptionelle Idee, die uns in diesem Band überhaupt begegnet – und zwar ebenfalls in einem bisher unpublizierten Stück –, ist die Überlegung von G. F. Daumer (an Feuerbach vom 12. Februar 1828): „Worauf man sich jetzt hauptsächlich legen muß, ist, wie ich glaube, Philosophie der Geschichte, und zwar der Geschichte im weitesten Sinne des Wortes. Das ganze System der Spekulation muß nach meiner Meinung Geschichte werden, einfache Geschichte des Geistes in der Welt. Hegeln schwebte dies bei seiner Methode einigermaßen vor. Aber es ist widersinnig und höchst verwirrend, die Weltgeschichte, wie er tut, doch wieder nur als ein Moment des Ganzen auftreten zu lassen.“ (Nr. 42) Daumer hat hier momentan genau das *Movens* der künftigen philosophischen Entwicklung auszudrücken vermocht, in seiner eigenen philosophischen und politischen Entwicklung konnte er die Potenzen einer solchen Idee allerdings in keiner Weise freisetzen; dazu hätte es einer breiter differenzierten und auch soziale Probleme einschließenden weltanschaulichen Struktur bedurft.

An diesen Gedanken der Historizität aber wird sich dann später die konzeptionelle Neubegründung des philosophischen Materialismus, der dann auch den Feuerbachschen überwindet, anschließen.

Der vorliegende Band ist nach den in der bisherigen Ausgabe schon bewährten Editionsprinzipien gestaltet worden; die Basis der Textgrundlage bildet (wo möglich) die Handschrift. Sehr hilfreich ist der kritische Apparat, hier wird der Nachweis der Textvorlage geführt, Datierungsprobleme angesprochen, Kürzungen bzw. Entzifferungsfehler in bisherigen Editionen kenntlich gemacht; günstig für die Benutzung des Apparats ist es, daß die Zeilenzähler im Text nicht auf die jeweilige Seite bezogen, sondern für jeden Brief durchgehend angebracht wurden. In den sehr nützlichen (und im Umfang nicht ausufernden) Erläuterungen der Bearbeiter wird über wichtige in den Briefen unausgesprochene Sachverhalte informiert, desgleichen werden hier Bezüge auf die Werkbände 1–12 hergestellt und Quellenverweise der Briefe bibliographisch genau aufgeführt. Ein Literatur-, Namen-, Sach- und Korrespondentenverzeichnis schließt den Band ab.

Steffen Dietzsch (Berlin/DDR)

⁵ Vgl hierzu insgesamt St. Dietzsch, *Die Odyssee der Vernunft. Schellings letzte Druckschriften*, in: F. W. J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, hg. von St. Dietzsch (Berlin 1982) 7–35.