

# BUCHBESPRECHUNGEN

## Begegnungen mit Nietzsche Deutsche Nietzsche-Literatur 1980-1984. Eine Auswahl

Von Reinhard MARGREITER (Innsbruck)

### I. Philologika, Reprints, Übersetzungen

- Sander L. Gilman (Hg.), *Begegnungen mit Nietzsche* (= Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, Bd. 98), Bowvier, Bonn 1981, XIX u. 781 S.
- Heinz Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme* (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 12), de Gruyter, Berlin, New York 1984, XII u. 223 S.
- Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Photomechanischer Nachdruck der 4. Auflage 1974* (= de Gruyter-Studienbuch), de Gruyter, Berlin, New York 1981, 487 S.
- Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen übers. von J. Salaquarda*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, XXVIII u. 562 S.
- Giorgio Colli, *Nach Nietzsche. Aus dem Italienischen übers. von R. Klein*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1980, 216 S.
- Giorgio Colli, *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken. Mit einem Nachwort von M. Montinari. Aus dem Italienischen übers. von R. M. Gschwend und R. Klein*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1982, 173 S.
- Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen* (= de Gruyter-Studienbuch), de Gruyter, Berlin, New York 1982, IX u. 214 S.

### II. Sammelbände, Einführungen

- Jörg Salaquarda (Hg.), *Nietzsche* (= Wege der Forschung, Bd. 521), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, VIII u. 367 S.
- Nicolas Born, Jürgen Manthey und Delf Schmidt (Hg.), *Nietzsche* (= Literaturmagazin 12, Sonderband), Rowohlt, Reinbek 1980, 397 S.
- Walter Gebhard (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe* (= Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft, Bd. 1), Peter Lang, Frankfurt a. M., Bern 1982, 267 S.
- Wiebrecht Ries, *Nietzsche* (= SOAK-Einführungen, Bd. 12), Hannover 1982, 122 S.
- Eugen Biser, *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung* (= Herderbücherei, Bd. 1056), Herder, Freiburg, Basel, Wien 1983, 158 S.
- Mihailo Djuric und Josef Simon (Hg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, 2 Bände, Königshausen & Neumann, Würzburg 1984, 98 u. 104 S.
- Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader (Hg.), *Nietzsche – kontrovers*, 4 Bände, Königshausen & Neumann, Würzburg 1981, 1982, 1983, 1984, 92 u. 125 u. 96 u. 109 S.

### III. Monographien zu Einzelthemen und zum Gesamtwerk

- Eugen Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Otto Müller, Salzburg 1982, 131 S.
- Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß* (= MTNF, Bd. 7), de Gruyter, Berlin, New York 1982, XIV u. 223 S.
- Johann Figl, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichti-*

- gung unveröffentlichter Manuskripte (= Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Patmos, Düsseldorf 1984, 412 S.
- Gerd Kimmerle, *Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Konkursbuchverlag, Tübingen 1983, 218 S.,
- Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Böblau, Köln, Wien 1980, XIV u. 301 S.
- Walter Gebhard, *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis* (= MTNF, Bd. 8), de Gruyter, Berlin, New York 1983, XV u. 398 S.
- Tarmo Kunnas, *Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische bei Nietzsche*, Edition Wissenschaft & Literatur, München 1982, 159 S.
- Tarmo Kunnas, *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische bei Nietzsche*, Edition Wissenschaft & Literatur, München 1982, 166 S.
- Günter Schulte, *„Ich impfe euch mit dem Wahnsinn“. Nietzsches Philosophie der verdrängten Weiblichkeit des Mannes* (= Portrait, Bd. 10), Querman, Frankfurt a. M., Paris 1982, 180 S.
- Friedhelm Decher, *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche* (= Elementa, Bd. XXXI), Königshausen & Neumann und Rodopi, Würzburg und Amsterdam 1984, 195 S.
- Ursula Schneider, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche* (= MTNF, Bd. 11), de Gruyter, Berlin, New York 1983, XII u. 180 S.

Daß Nietzsches Denken nur noch historisches Interesse beanspruchen und keinen Anstoß mehr für gegenwärtiges Philosophieren bieten könne, wie das J. Habermas noch 1968 behauptet hatte,<sup>1</sup> kann mittlerweile als ein Urteil betrachtet werden, das selbst ins Museum vergangener philosophiehistorischer Mutmaßungen gehört. Zwar ist die seit Anfang der siebziger Jahre verstärkt einsetzende N-Renaissance – die zweifellos durch das augenfällige Scheitern der am Machbarkeits-Paradigma ausgerichteten Großideologien spätmарxistischer wie spätkapitalistischer Provenienz mitbestimmt wird – nicht in erster Linie von der deutschen Philosophie ausgegangen, von dieser aber doch aufgenommen und mit einem beachtlichen Anteil an der rezenten N-Diskussion mitgetragen worden. Eine editorische Vorreiterrolle im deutschen Sprachraum spielt dabei der Verlag de Gruyter, der neben der historisch-kritischen Ausgabe von Ns Werken und Briefen durch G. Colli und M. Montinari seit 1972 auch die *Nietzsche-Studien*<sup>2</sup> sowie die Reihe *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* herausgibt.

Im folgenden sollen 25 im letzten Jahrfünft erschienene deutschsprachige Titel vorgestellt werden, die aus der Fülle des in diesem Zeitraum publizierten freilich bloß eine Auswahl darstellen, aber insgesamt doch einen Überblick über die Schwerpunktthemen, methodischen Ansätze und systematischen Fragestellungen gestatten, die für die gegenwärtig recht intensive N-Rezeption von Bedeutung sind.

### I. Philologika, Reprints, Übersetzungen

Zu den Errungenschaften der neueren N-Forschung zählt, unverzichtbar für deren mittlerweile erreichten kritischen Standard, die durch und im Gefolge der Editionstätigkeit von Colli und Montinari geleistete philologische Arbeit, deren Verdienst darin besteht, Ns Texte in ihrer authentischen Gestalt erschlossen zu haben und darüber hinaus biografische und systematische Fehldeutungen zurückzuweisen, die sich im Verlauf der stark mythologiebildenden Wirkungsgeschichte Ns angesammelt haben. Als umfang- und aufschlußreiche Ergänzung zur kritisch edierten Korrespondenz Ns und zur minuziösen Biografie von C. P. Janz sowie zu den diversen Untersuchungen über die zeitgenössische philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Situation liegt nunmehr S. L. Gilman (Hg.), *Begegnungen mit*

<sup>1</sup> J. Habermas, Nachwort, in: Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften (Frankfurt a. M. 1968).

<sup>2</sup> Die 1980–1984 publizierten Nietzsche-Studien (Bd. 9–13) werden im Philosophischen Jahrbuch an anderer Stelle besprochen.

Nietzsche vor, worin versucht wird, „erstmalig in einem Band die Erinnerungen von Nietzsches Freunden und Bekannten zusammenzufassen“ (VI), und über hundert Berichterstatte zu Wort kommen, darunter selbstverständlich auch die bekannten und zum Teil umstrittenen Biografen Förster-Nietzsche, Overbeck, Deussen, Salomé und Köselitz. Daß diese Texte höchst unterschiedlicher Qualität sind und nicht immer wirkliche Einsicht in Ns Persönlichkeit und Denken bezeugen, ist bei solcher Vielfalt nur allzu begreiflich. Die in die Berichte einfließenden Beobachtungen und Wertungen geben aber nicht nur ein äußerst facettenreiches Bild von Ns Charakter und seiner konkreten Lebenswelt – gerade wie es sich, vielfältig gebrochen, in vielfältiger persönlicher Begegnung zeigt –; sie verdeutlichen nicht nur exemplarisch, mit welchen Schwierigkeiten Ns Zeitgenossen konfrontiert waren, seine Gedanken zu begreifen – was übrigens in den meisten Fällen, wenn es überhaupt ernsthaft versucht wurde, mißlang, so daß N immer mehr in seine spätere Einsamkeit getrieben wurde –; sie erhellen manchmal auch recht anschaulich den sozialen und kulturellen Kontext seiner Biografie.

Gilman hat die Texte nicht nach ihrer Entstehungszeit, sondern nach ihrem inhaltlichen Zeitbezug chronologisch geordnet. Sie reichen von Ns Kindheit und Schulzeit bis zu der sein Schaffen beendenden Krankheit. Als aufschlußreiches Dokument eines schwülstigen frühen N-Kults der Jahrhundertwende, wie er in Weimar von Ns Schwester und ihren Adepten inauguriert wurde, findet sich im *Anhang* unter dem Titel *Nekrolog (741–766)* das Veranstaltungsprogramm – einschließlich der dabei gehaltenen Reden – zu Ns Totenfeier und Begräbnis am 27. und 28. August 1900. Bekanntlich wurde Ns Schicksal „schnell Gegenstand einer Hagiographie“ (VII), und diese war Ergebnis und schließlich auch selbst treibendes Moment jener von elitären, esoterischen und antiaufklärerischen Leitbildern geprägten deutschen Geistesgeschichte im Zeitalter zweier Weltkriege, die oftmals pauschalierend als ‚Höhepunkt des Irrationalismus‘ gewertet wird. Jedenfalls wurde N damals in höchst willkürlicher und unwissenschaftlicher Manier zu einer Art mythologischer Figur stilisiert.

Daß man heute in nüchterner Weise diese mythologisierende Tradition deutscher N-Rezeption beschreibend analysiert und aus philologischem Interesse aufarbeitet, zeigt H. Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*. Der Autor, der sein Buch K. Schlechta gewidmet hat und in seinen philosophischen Urteilen über N auch Schlechtas nicht unangreifbarer Interpretation zu folgen scheint, erarbeitet ein literaturwissenschaftliches Bild des George-Kreises mit dem Themenschwerpunkt der Tendenzen und Hintergründe des dort entwickelten N-Bildes. Dieses zeigt sich in extremer Weise von etwas bestimmt, was – freilich in sonst meist schwächeren Formen – in der Geschichte der N-Rezeption stets wiederkehrt: normative Hermeneutik, d. h. es handelt sich um Interpretationen, die Ns Denken nach eigenen Wünschen und Absichten zurechtbiegen und sich vom authentischen Text mitunter recht weit entfernen.

Hinsichtlich George und seiner Adepten Gundolf, Hildebrand und Bertram zeigt der Autor, daß diese N „nur als Paradigma und Vorläufer“ Georges sehen, „ohne sich nur ein einziges Mal in ernsthafter Weise mit ihm auseinanderzusetzen“ (88). Gemäß den literarisch-weltanschaulichen Wandlungen Georges von den neunziger Jahren des 19. bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts ändert sich auch der Bezug zu N. Wird N anfangs „als Eideshelfer und Autorität von George in seiner poetologischen und kulturkritischen Auseinandersetzung gegen die damals die literarische Szene beherrschenden Epigonen und den Naturalismus angerufen“ (27), so treten später, da George – etwa ab 1906 – von der Dichtung zur ‚Tat‘, d. h. zu politischer Wirksamkeit gelangen will, Kritikpunkte an N – wengleich ziemlich willkürlicher Art – in den Vordergrund. So kritisiert man Ns „Unfähigkeit zur Gemeinschaft“ (103), d. h. zur Züchtung seiner Autorität sich unterwerfender ‚Jünger‘, des weiteren seine Lösung von Wagner als „Judas-Verrat“ – da Ns angebliche Bestimmung „Jüngerschaft und Dienst am Meister“ Wagner gewesen sei (126) – und schließlich seine Wertschätzung der Musik als anarchistischen Charakterzug, der ins Chaos strebe (122). Auch Ns Antichristentum wird abgelehnt, dafür wird ihm eine ‚Johannes-Funktion‘ für George, den größeren Messias, zubilligt. Man klischiert N „als Kritiker des Verfalls, George als Schöpfer und Gründer des neuen Lebens“ (103).

Affirmativ aufgenommen wird hingegen Ns demokratiefeindlicher Elitarismus, der als Rechtfertigung für Georges hybrid-autoritäres Auftreten gegenüber den Mitgliedern seines Kreises beansprucht wird (111), sowie Ns Antirationalismus und Antiszientismus, den man für die eigene ‚wissenschaftstheoretische‘ Ausrichtung reklamiert. In dieser propagiert man vor allem Mythos und Legende als geisteswissenschaftlich geeignete Darstellungsformen und stellt es in die Kompetenz einer selbsternannten ‚Genialität‘, diese Mythen und Legenden zu konstruieren, wobei auf vorgängigem Glauben

beruhende „intuitive, überrationale und überwissenschaftliche Gesamterkenntnis“ (86) behauptet wird.

Als auf das berühmtest gewordene Beispiel einer dergestalt ‚wissenschaftlichen‘ Monographie aus dem George-Kreis geht Raschel im 6. und letzten Kapitel (134–166) auf Bertrams N-Buch<sup>3</sup> ein. Daß George in diesem Werk nicht nur Thema und Richtung, sondern auch viele konkrete Details ‚befohlen‘ hat, ist werkgeschichtlich interessant und offenbar auch typisch für die Arbeitsweise und -bedingungen der Kreismitglieder. Demgemäß beschwört Bertram – der später selbstkritisch bemerkte, er habe sich „das Problem Nietzsche durch Hineingeheimnissen von zuviel George verfälscht“ (153) – „das Bild des Rufers nach dem Neuen Menschen, des Verkünders des antiken Ideals, ja des Propheten und Vorläufers des ‚Meisters George‘“ (151) und unterstellt ihm überdies „nordische Sehnsucht nach einem jasagenden Christentum“ (138). Da Bertram immer besser weiß als N, was dessen eigentliches Anliegen gewesen sei, und er immer beim Namen nennt, was N, seiner selbst nicht gewiß, angeblich verschwiegen oder nur unzureichend formuliert habe, da Bertram die Kernthesen aber immer zugleich in komplementärer Spannung zu ihrem Gegensatz darlegt und diese Gegensätze auch in N selbst stets wiederfindet – so sei er Atheist und Gottsucher, Chaot und Formwollender etc. zugleich –, löst sich die gesamte Darstellung weitgehend in textferne Phantasiebilder auf, und „man erfährt nichts Konkretes“ (152), zumindest nicht über N. In einem dokumentarischen Anhang zu seiner Untersuchung macht Raschel Auszüge aus der Korrespondenz zwischen Bertram, Gundolf, George und Glöckner (171–213) zugänglich.

Offenkundig ist, daß Ns Werk in besonderem Maß ‚amorph‘ ist und zu normativ-hermeneutischen Interpretationen geradezu herausfordert. Diese können freilich viel geschickter ausfallen – sowohl der philosophischen Sache angemessener als auch näher am Text Ns bleibend – als die Elaborate der George-Jünger. Mehr noch als von Heidegger – der N bekanntlich sehr selektiv und zudem vornehmlich einseitig aus dem Nachlaß rekonstruiert – gilt dies für das Werk *K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, das, erstmals 1935 erschienen, nunmehr bei de Gruyter als fotomechanischer Nachdruck wieder aufgelegt wurde. Es ist die erste große systematische N-Darstellung, deren Autor im philosophischen Niveau nicht hinter dem Gegenstand seiner Arbeit zurückbleibt. Dennoch kann man auch hier von einem Fallbeispiel normativer N-Hermeneutik sprechen, und M. Horkheimer hat bereits in einer frühen Rezension darauf hingewiesen, daß Jaspers alle Inhalte der Nschen Philosophie in einer ‚Bewegung ständigen Transzendierens‘ verschwinden lasse.<sup>4</sup> Tatsächlich sagt das Buch möglicherweise mehr über Jaspers als über N aus. Daran ändert auch nichts, daß sich Jaspers offensichtlich wirklich bemüht hat, die Eigenart der Persönlichkeit und des Denkens Ns zu würdigen. Immerhin aber gelingt es ihm, ein umfassendes und kohärentes N-Bild zu entwerfen, das keines der wichtigen Themen Ns außer acht läßt und sich auch zentral mit der oft angesprochenen Widersprüchlichkeit Ns ernsthaft auseinandersetzt. (Heidegger hat das bekanntlich nicht getan.)

Ns Widersprüchlichkeit wird bereits in der *Einleitung* (9–31) thematisiert, als „Grundzug Nietzscheschen Denkens“ behauptet (17) und in weiterer Folge als „Denken aus realer Dialektik“ gerechtfertigt (385). N müsse „mit seinem ganzen Wesen lebendig die [widersprüchlichen] Positionen durchschreiten“ (ebd.). Denn „die Leidenschaft des Seinssuchens im Aufschwung zum eigentlichen Wahren“, das als solches gegenständlich nicht faßbar sei und sich nur in Chiffren und im Scheitern mitteile, wird zum „substantiellen Zentrum dieses gesamten Denkens“ erklärt (18). Dessen *Movens* sei der Hunger nach Authentizität, die N selbst nicht erreicht habe, zu der er aber seinen rechten Leser hinzuführen instande sei: „In dem Feuer seines Denkens kann sich das eigene Dasein, geprüft durch die grenzenlose Redlichkeit und Gefahr Nietzscheschen Infragestellens, läutern zum Innwerden des eigentlichen Selbstseins.“ (460) N selbst nehme eine Haltung reiner Experimentalität und Bodenlosigkeit ein: „was er war und wollte, bleibt offen“ (449).

Für Jaspers ist N einer der ‚großen Philosophen‘ jener Tradition, mit der er sich lebenslänglich auseinandergesetzt hat und in der er eine *philosophia perennis* wirken sieht, deren individuelle Gestalten eine „existenzbezogene Aneignung und Anverwandlung“ (R. Wisser)<sup>5</sup> herausfordern. Damit

<sup>3</sup> E. Bertram, *Nietzsche – Versuch einer Mythologie* (Bonn <sup>8</sup>1965).

<sup>4</sup> M. Horkheimer, *Bemerkungen zu Jaspers' ‚Nietzsche‘*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937).

<sup>5</sup> R. Wisser, *Aneignung und Unterscheidung*, 497, in: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 481–498.

ist ein hermeneutischer Zirkel vorgegeben: daß nämlich N – wie andere ‚große Philosophen‘ – dem Interpreten Jaspers in erster Linie das ‚zu sagen‘ hat, was Jaspers von seinem Interesse her, seinem Aneignungswillen, erwartet, was er demgemäß stärker beachtet, von anderen Aussagen Ns absondert und dann in enge Beziehung zum eigenen philosophischen Ansatz bringt. Infolgedessen muß dann beispielsweise Ns Verwerfen sowohl des Christentums wie der systematischen Philosophie in letzter Instanz als Irrweg erscheinen, da beides zu den unverzichtbaren Erfordernissen Jaspersscher ‚Existenzsicherung‘ zählt.

Die geschichtliche Bedeutung der Jasperschen Monographie muß vornehmlich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit jener zweit- und drittklassigen N-Literatur gesehen werden, wie sie von Ästhetizisten, Mythisierern und schließlich von Naziideologen verbrochen wurde. Ebenfalls vor diesem Hintergrund ist die nunmehr erstmals ins Deutsche übersetzte Arbeit des 1939 in die USA emigrierten *W. Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist* entstanden. Das seit 1950 in mehreren und verbesserten Auflagen erschienene Buch ist eines der großen klassischen Werke der N-Literatur, das Ns vielfältige Gedankenstränge in ihrem systematischen Zusammenhang rekonstruiert und dabei die geistesgeschichtlichen Kontexte und auch die bis dahin diskutierte Sekundärliteratur ausgiebig miteinbezieht. Kaufmann, der auch eine Reihe von Schriften Ns ins Amerikanische übersetzt hat und als Mentor der amerikanischen N-Forschung gilt, betont in seiner Darstellung vor allem den genetischen Aspekt, also die Entwicklungen und Veränderungen auf Ns Denkweg, und will die einzelnen Aussagen immer streng auf ihren Kontext beziehen. Er gelangt zu einer ausgeprägten Ansicht über die angebliche Homogenität der Gedanken Ns und wirft sowohl Bertram wie Jaspers deren Insistieren auf Ns Widersprüchlichkeit vor (XXI). Diese sei zumeist nur eine scheinbare und drücke vielmehr Ns quasi-dialektische Methode aus, zur Wahrheit seiner Inhalte – die der analytisch orientierte Autor durchaus ernst nimmt – vorzustoßen. Ns ungelöstes Grundproblem bestehe darin, „das Verhältnis von Wert und Natur“ zu bestimmen (206), und sein Leitmotiv im „Thema von dem antipolitischen Einzelnen, der, fernab von der modernen Welt, nach Selbstverwirklichung strebt“ (486).

Es geht Kaufmann wohl eindeutig darum, N zu entnazifizieren und „das Vorurteil zu beseitigen, Nietzsches Position sei barbarisch gewesen“ (301). Zwar kritisiert auch er die „sanften Nietzscheaner“, für die der Denker „ein Liberaler und ein Demokrat oder Sozialist gewesen sei“ (479), doch geht auch er in seiner Domestizierung Ns zu weit. Dies gilt von seiner Zeichnung der Stellung Ns zum indischen Kastenwesen ebenso wie von seiner Darstellung des Machtbegriffs (292 u. ö.), des Übermenschen und des Kriegsvokabulars, das N angeblich nur „in übertragenem Sinne verwendet“ (450) und bloß als „Metapher unglücklich gewählt“ habe (452). Zwar ist es wohl richtig, das „Erbe der Aufklärung“ (408) gegenüber den obskurantistischen Nietzscheanern zu betonen, doch gerät hier die nicht zu leugnende Zwiespältigkeit des ganzen und authentischen N aus dem Blick. N wird unangemessenerweise entideologisiert, zu dem um ständige Eigentlichkeit ringenden Existentialisten, zum Individualethiker erklärt. Das Programm der Umwertung bedeute nur den „Krieg gegen etablierte Werte, nicht Schaffung neuer“ (129), und sein *Movens* sei einzig der Wille zur Autonomie (132). Es gehe immer primär um persönliche Selbstverwirklichung, um ein Kultivieren der *physis* (184).

Von dieser Warte aus kann sich Kaufmann auch nicht allzusehr mit einer ontologischen N-Interpretation anfreunden, obwohl er diese Dimension sachlich zugesteht und Ns Position als die eines ‚dialektischen Monisten‘ bezeichnet (273). Die Generalformel des Willens zur Macht, die er gegen den Vorwurf, irrationalistisch zu sein, verteidigt (272), sei jedoch ausdrücklich nicht als metaphysischer Grund zu verstehen, sondern als „Schlüsselbegriff einer psychologischen Hypothese“ (238), aus der Empirie geschöpft und mit Empirie zu belegen. In diesem Punkt ist mittlerweile die N-Diskussion wohl über Kaufmann hinweggegangen, auch darin, daß er Ns Erkenntnistheorie zwar in die Nähe des Pragmatismus rückt (102 ff.), ihr aber keinen besonderen Stellenwert zumißt und sie eingeständlich „nur am Rande behandelt“ (104).

Daß N „kein Systemdenker, sondern ein Problemdenker“ (96) gewesen sei und daß gerade darin der Reiz liege, sich mit ihm zu befassen, ist eine These Kaufmanns, die sich bei *G. Colli, Nach Nietzsche* noch stärker betont wiederfindet. Der Autor legt eine Aphorismensammlung vor, die um Ns genuinen Ansatz und seine Hauptthemen kreist. Wie bei Kaufmann gilt N auch hier als „der Antipolitische par excellence“, der „die totale Distanz des Menschen von den sozialen und politischen Interessen“ erstrebe

(206). Colli intendiert nicht eine systematische Darstellung, sondern ein Eindringen in die ‚Tiefenschicht‘ von Ns Denken, jedoch aus einer eigenständigen und eigenwilligen Sicht der Philosophiegeschichte wie der philosophischen Grundprobleme überhaupt, somit fernab von jedem Adeptentum und mit durchaus kritischen Akzenten.

Norm gehaltenen Philosophierens sind für Colli die Vorsokratiker. Der griechische Logos „entspringt aus dem Mysterienwissen“ (18), wobei „die Ekstase der Mysterien“ (50) mit Ns Entdeckung des Dionysischen zu tun habe. Mystisch sei auch die Motivation der Kunst, wenn sie „die umgekehrte Zeit“ (119) und das „Unmittelbare des Lebens“ (123) beschwört. Kunst und Metaphysik haben demnach eine gemeinsame Wurzel: Mystik, und auch N wird „eine eminent mystische und mysterienhafte Anlage“ (19) bescheinigt, die er freilich verbergen wolle. Was Jaspers als das vom Hunger nach Authentizität motivierte inhaltslose Transzendieren bestimmt, wenn er vom geheimnisvollen Zentrum des Denkens Ns spricht, formuliert Colli anders und bezieht es zudem ausdrücklich auf die mystische Erfahrung: „Die Untersuchungsmethode Nietzsches ist... mystisch, denn ... im negativen Verfahren nimmt er nacheinander alle Schleier der Lüge fort, um eine ungenannte und unerreichte Wahrheit zu entdecken und zu befreien.“ (187) Auch die Intuition der ewigen Wiederkehr am See von Silvaplana „ist eine mystische Erleuchtung“ (211).

Colli spricht sich dagegen aus, N „im Namen von Problemen, die heute modern sind, zu rechtfertigen“, denn N selbst sei für die „strenge Perspektive... allzu modern“ (210). Seine Modernität sei zugleich dasjenige, was ihn die mystische Erfahrung nur gebrochen erleben und mitteilen lasse. Er habe „zuviel geschrieben“, sei „homo scribens“ gewesen (139). Sein „Drang zur Selbstoffenbarung“, sein „Bedürfnis zu reden“ sei mit dem wirklichen „Besitz einer mystischen Erkenntnis“ nicht vereinbar (27). Modern sei auch der Stellenwert, den N der eigenen Person zumesse, womit er den ontologischen Status von Individuum und Individuation verkenne (112). Und nur „aus einem Mangel an Tiefe“ habe er die Metaphysik „verdammte, ohne zu ahnen, daß ihr Ursprung in einer Sphäre liegt, die alle Rhetorik überragt“ (26). Freilich tendiere die Metaphysik dazu, ihren Ursprung selbst zu verstellen und in leerer, lebentötender Begrifflichkeit zu erstarren, doch gilt es, „die ursprüngliche Erfahrung lebendig werden zu lassen, welche diesen Abstraktionen zugrunde liegt“ (74), und „das ganze unsagbare Leben einzuholen, hinter dem Schleier einer philosophischen Fiktion“ (54).

Dennoch mache N mit seiner Destruktion der Metaphysik „den Weg zur Weisheit frei“ (88), wengleich er selbst sein Ziel verfehle. Seine – wie es Löwith formuliert hat<sup>6</sup> – Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität bleibe unvollkommen und in Widersprüchen hängen. Dazu gehört, daß es N „nie gelungen“ sei, „sich aus dem Bann der Geschichte zu lösen“ (36) und jene „Sphäre...“, die alle Rhetorik überragt“ (26), als wirkliche Heimat zu erobern. Doch sei diese Heimat in Ns Schriften allenthalben spürbar, nicht nur im Frühwerk mit seiner Konzeption des Dionysischen, in dem N ja ausdrücklich und affirmativ von Henkaipan und mystischer Intuition spricht. Nach Colli ist auch „die Person Zarathustras die gestische, exotische, oszillierende, dekorative, dramatische, perspektivische Transposition von einsamen mystischen Erfahrungen“ (148). Und selbst Ns mittlere Schriften mit ihrem Grundton fröhlicher Gelassenheit erscheinen als indirekter Ausdruck solcher Erfahrungen: „Der stilistische Bruch mit den überlieferten Ausdrucksformen der Philosophie... ist Wiederhall einer außergewöhnlichen Eroberung im Bereich der Erkenntnis.“ (28)

Es ist hier nicht möglich, die Vielfalt der assoziativ verfolgten Überlegungen Collis wiederzugeben. Bedeutsam scheint dieses Buch vor allem als Zeugnis eines kontemplativen Denkens, das nicht nach Sensationen hascht und Philosophie nicht als abstraktes Gelehrtenwissen verstehen will, sondern als Medium der Einkehr in sich selbst. N wird als Denker der Moderne gezeichnet, der dazu Anlaß geben könne, zu den verschütteten Quellen vorsokratischer Welterfahrung zurückzugelangen. *Nach Nietzsche* gehe es darum, N fortzusetzen, ohne ihm zu folgen (149). Allerdings scheint es überzogen, wenn Colli fordert, N brauche keine Interpreten, es gehe „nur darum, gut zuzuhören, ohne Zwischenträger“ (27). Denn was will Colli selbst denn anderes sein?

Um eine Sammlung zwischen 1959 und 1978 geschriebener Texte, die ursprünglich als Nachworte zu italienischen Einzelausgaben der Werke Ns erschienen waren, handelt es sich in Collis nächstem Buch *G. Colli, Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, zu dem Collis Schüler und Mitherausgeber der Kritischen Gesamtausgabe, M. Montinari, ein Schlußwort beigesteuert hat

<sup>6</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Stuttgart <sup>2</sup>1956).

(167–173), das *Collis* Leben und Werk kurz würdigt. Diese Sammlung dürfte einen der besten Leitfäden für das Verständnis des Denkwegs Ns darstellen. Erhellend ist vor allem die ständige Vergleichung der veröffentlichten Werke Ns mit dem zeitlich je zugehörigen Nachlaß.

Da *Colli* Ns „Ariadnefaden, in dessen Besitz er sich intuitiv fühlte“ (50), als mystische Intention charakterisiert, wird für ihn das Frühwerk in besonderer Weise relevant. Das Dionysische wird nicht als Konstruktion, sondern als Erfahrung gesehen: „Tatsächlich ist allen Menschen die dionysische Unmittelbarkeit zugänglich, und in allen Menschen gibt es keimende Ausdrucksformen, direkte Widerspiegelungen dieses Ugrunds.“ (88) Das mittlere Werk würdigt er als eine „der seltenen Pausen der Ausgewogenheit, in denen der seinem Wesen immanente Radikalismus unter Kontrolle gehalten wird“ (64), und *Zarathustra* gilt ihm als „ein ernsthafter Versuch, die Philosophie auf eine exoterische Ebene zu heben“ (88). Allgemein konstatiert er eine doppelte Sprache Ns: „das Nebeneinander einer exoterischen, auf Allgemeinverständlichkeit bedachten Darstellung und einer esoterischen, geheimen, ganz persönlichen Vertiefung des eigenen Denkens“ (127). Diese doppelte Sprache weise zurück auf das griechische Mysterienwissen als Ursprung der Philosophie, und daraus lasse sich eine Rechtfertigung für Ns Maskentum ableiten. Die Vision der ewigen Wiederkehr bedeute „das Wiederauftauchen kulminierender Momente der vorsokratischen Spekulation“ (90) und werde erst dort, wo sie zur abstrakten Lehre erstarrt, ihrem Ursprung entfremdet. Im Spätwerk schließlich gewinne dann das „zersetzende, destruktive Wesen der Vernunft... die Oberhand über Nietzsches Streben nach Bejahung“ (94) und damit auch über das mythen-schaffende Moment.

*Colli* befaßt sich auch mit der Frage des – von Ns Schwester und ihren Gehilfen zur „Legende“ verzerrten – systematischen Hauptwerks. Es sei „nicht mit Sicherheit auszumachen, ob die Zurückweisung der Versuchung zur Systematik die Folge eines Scheiterns oder eines Überwundenhabens war“ (133).

Eingehender befaßt sich mit dieser für die Geschichte der N-Rezeption höchst folgenreichen und wohl erst durch die KGW erledigte Frage *M. Montinari, Nietzsche lesen*. In den hier versammelten zehn Aufsätzen (drei davon sind Erstveröffentlichungen) will Montinari eine „Anleitung zur Lektüre Nietzsches“ geben, deren philologische Ausgewiesenheit in der gegenwärtigen kulturellen Situation wieder besonders betont werden müsse, da „sich heute ein neuer Mythos um Nietzsche bildet, innerhalb eines gigantischen kulturellen Synkretismus, in dem Elemente der konservativen Ideologie mit solchen der marxistischen oder linken und anarchistischen Theorie koexistieren“ (1).

Der achte Beitrag (92–119) schildert in minutiöser philologischer Rekonstruktion die Abfolge von Ns Hauptwerk-Plänen, deren Abänderungen und Revisionen und schließlich Ns Abkehr von diesem Projekt. Überzeugend wird hier nachgewiesen, daß N weder subjektiv, kraft mangelnder philosophischer Potenz, an der selbstgestellten Aufgabe gescheitert ist, noch daß dieses „Hauptwerk“ bloß infolge des hereinbrechenden Wahnsinns nicht mehr zustande gekommen wäre. Montinaris Fazit: „Die Turiner Katastrophe kam, als Nietzsche wortwörtlich mit allem fertig war.“ (118)

Freilich schweigt Montinari – der sich selbst ja auch nicht primär als Philosoph versteht, sondern als Philologe – über die mögliche philosophische Bedeutung des hier werkbiografisch aufgewiesenen Faktums, daß N zuletzt alle Hauptwerk-Pläne aufgegeben hat. Hier – und es muß betont werden: erst hier und nicht früher – begänne das Recht der philosophischen Spekulation und das Recht einer über den wortwörtlichen Textsinn hinausgehenden N-Hermeneutik. Wenn N wirklich ein gegen die Tradition systematischen Philosophierens gerichtetes neues Denken intendiert hat, so dürfte sich eben in seinem Verzicht aufs „Hauptwerk“ die Konsequenz des eigenen Ansatzes durchgesetzt haben. Und wenn bei N mit diesem Verzicht der Anbruch einer halkyonischen Heiterkeit einhergeht, eine Entwirklichung der historisch-gegenständlich-realen Welt und des konkreten Individuums N, ein spielerisches Einswerden mit allen Dingen, das sich in der Dimension des „Göttlichen“ wähnt, – dann dürfte sich wohl auch hier die Konsequenz eines mystischen Grundgedankens zeigen, der bei N freilich als Programm einer durchzuhaltenden Lebensform mißlingt.

Derartige Folgerungen ergäben sich freilich erst auf dem Boden des von Montinari erarbeiteten Materials. Angesichts der oft bizarren N-Mythen und -Legenden der älteren Rezeptionsgeschichte scheint es vorderhand durchaus angemessen, wenn Montinaris Arbeit „auf eine Historisierung und Philologisierung seiner Philosophie hinausläuft“ (7). Fest steht, daß die kritische Philologie einer ganzen Reihe älterer Spekulationen den Boden entzieht und daß die genaue Textkenntnis für die „Annäherung an den gewaltigen Fluß seines Denkens“ (VII) unverzichtbare Grundlage bleibt.

Die restlichen Beiträge handeln über die Entstehungsgeschichte der KGW mit ihrer Vorgeschichte früherer N-Editionen (10–21); über Ns Kindheitserinnerungen (22–37) und sein Verhältnis zu den Verwandten, zu seiner Verarbeitung des Glücks und Verlustes der Kindheit und zu seiner kindlichen Gotteserfahrung, wobei *Ecce Homo* als „Nietzsches beste und zuverlässigste Biographie“ (33) gerühmt wird; über Ns Verhältnis zu Wagner (38–55), dessen Bruch mit der Abwendung von Schopenhauer und der Romantik einhergeht; über Ns Goethebild im Zusammenhang mit Aufklärung und Revolution (56–63); über die Leidenschaft der Erkenntnis (64–78); über die Gestalt des Zarathustra vor der Konzeption und Niederschrift von *Also sprach Zarathustra* (679–691); schließlich über die von Ns Verleger Naumann im Erstdruck weggelassenen Stellen des *Ecce Homo* (120–168).

Der zehnte und letzte Aufsatz (169–206) befaßt sich mit den extremen ideologischen N-Interpretationen von Baeumler und Lukács, wobei sich Montinari „gegen die restlose politische Aktualisierung“ Ns wendet (199). Baeumlers ahistorische und sachlich haltlose Konstruktionen – Ns angeblich nordisches Wesen und die Gleichsetzung griechischen und germanischen Denkens – spielen freilich in der Diskussion schon längst keine Rolle mehr. Daß N nur sehr gewaltsam in die „nationalsozialistische Weltanschauung“ integrierbar war, daß er nicht als eindeutiger Protofaschist klassifizierbar ist und daß sich namhafte faschistische Ideologen auch negativ über ihn geäußert haben – diese Tatsachen sollten dennoch nicht dazu herhalten müssen, um bestimmte faschistoide Ansätze bei N generell zu leugnen. Montinari geht, wie Kaufmann und andere, in seiner „Ehrenrettung“ Ns da wohl einige Schritte zu weit. Auch sein gegen Lukács gerichteter Einwand, Ns „Bekämpfung der proletarischen Weltanschauung“ vollziehe sich „bloß in der ... Konstruktion von Lukács selbst“ (203), ist kaum haltbar. Zuzugestehen ist freilich, daß Lukács – trotz seines zweifellos theoretisch höheren Niveaus gegenüber Baeumler – ebenfalls nicht sachgemäß „die Atmosphäre rekonstruiert, in der Nietzsches Philosophie atmete“ (200), und vielmehr mit dogmatisch von außen herangetragenem Kategorien den Denker in ein ihn verstümmelndes Prokrustesbett zwingt. Dieser Vorwurf kann aber auch, wenn schon in geringerem Ausmaß, gegenüber Heidegger und Jaspers erhoben werden.

## II. Sammelbände, Einführungen

In welchen Varianten N inner- und außerhalb des deutschen Sprachraums seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gelesen und interpretiert wird, führen 15 Aufsätze und Werkauszüge im Sammelband *J. Salaquarda (Hg.), Nietzsche<sup>7</sup> vor Augen*. In seinem Text aus dem Jahr 1949 nimmt *G. Bataille* (45–49) N gegenüber dem Vorwurf, ein faschistischer Ideologe zu sein, in Schutz und fordert ein streng immanentes N-Verständnis. Demgegenüber hebt *A. Camus* (63–77) die „unfreiwillige Verantwortung“ (74) Ns für die Greuelthaten derer, die sich auf ihn beriefen, hervor. Sie gründe in Ns radikaler Forderung, die Totalität des konkreten Lebens zu bejahen, aufgrund dessen Ns Revolte gegen die christliche und humanistische Tradition „mit einer Verherrlichung des Bösen“ (71) enden müsse. Ns Fehler sei, gleich dem von Marx, seine Hoffnung auf die Geschichte gewesen (76).

Der Text von *W. Kaufmann* (21–44) ist identisch mit dem letzten Kapitel aus seiner oben besprochenen N-Monografie und untersucht Ns Verhältnis zu Sokrates, mit dem sich N letztlich – trotz aller Polemik – angeblich identifiziert habe. (Ein ähnliches Verhältnis sucht *J. Salaquarda* [288–322] im Hinblick auf den Apostel Paulus nachzuweisen.) *B. Magnus* behandelt das Thema der ewigen Wiederkehr (219–233), die er als „äternalistischen Gegenmythos“ (232) und „romantischen Imperativ“ (226) kennzeichnet, mit dem N, der ontologisch und erkenntnistheoretisch eine „ziellose Relativität“ (225) behauptete, darauf hinauswolle, daß „der ontologische Primat empfundener Erfahrung, die Dominanz des Sinnlich-Unmittelbaren, der Sieg des eros über den logos“ (232) anerkannt würden. Beim Wiederkunftsgedanken gehe es um „die äußerste Intensivierung und Neubewertung des Augenblicks“, und diese „seltsame und rätselhafte Lehre“ mache es „uns zur Pflicht, zu werden, was wir sind“ (227). Mit viel analytischem Scharfsinn destruiert Magnus den – von N bekanntlich bemühten – möglichen Sinn der Lehre als kosmologisches Theorem und beschränkt ihre Geltung auf die existentielle Dimension. Hier wäre es wohl nur noch ein kleiner – von Magnus unterlassener – Schritt, die Wiederkunftslehre so wie Colli als paradoxe Redeweise über ein mystisches Grunderlebnis zu

<sup>7</sup> Als Ergänzung vgl. meine Rezension im Philosophischen Jahrbuch 89 (1982) 428–432.

verstehen. Dieses wäre dort zu orten, wo Magnus in seiner letzten Anmerkung die Möglichkeit erwägt, die ewig wiederkehrende Realität im Sinn „buchstäblicher Gleichheit“ und nicht als „numerisch verschiedenes Identisches“ zu verstehen (233).

Die 11 Beiträge aus dem deutschen Sprachraum können in drei Gruppen unterteilt werden. Mit *Jaspers* (50–62), *Heidegger* (106–123) und *Lukács* (78–95) werden drei repräsentative Beispiele jener in den dreißiger Jahren beginnenden und bis in die jüngste Gegenwart herauf einflussreichen systematischen N-Interpretationen vorgestellt, die N jeweils in den Rahmen einer eigenwilligen philosophiegeschichtlichen Konstruktion einordnen und ihn in solcher Akzentuierung stark verfremden. Eine zweite Gruppe von Texten gibt Einblick in die bewegte und für viele inhaltliche Mißverständnisse verantwortliche Geschichte der N-Philologie und bringt Arbeiten von *K. Schlechta* (96–105), *E. Podach* (153–168), *E. Heftrich* (169–185) – der Programm und Praxis von Podachs philologischer Selbstbescheidung zu destruieren sucht – und von *M. Montinari* (323–350). Die vier verbleibenden Arbeiten präsentieren Interpretationsansätze seit den 70er Jahren. Der Herausgeber steht in seinem schon erwähnten Beitrag in der methodischen Nachfolge Kaufmanns. *A. Schmidt* (124–152) untersucht die Rolle der Dialektik in Ns Erkenntnistheorie, beschreibt deren Auflösung in ein radikal konkretes und historisches Philosophieren (127) und sucht systematische Parallelen Ns zu Marx herauszuarbeiten (138ff.). *J. Simon* (185–218) setzt sich mit Ns Sprachphilosophie auseinander, deren Problemgrund er im „Scheitern des Versuchs, einen Begriff von Wahrheit zu bestimmen“ (187), ortet. *W. Müller-Lauter* (234–287) schließlich expliziert seine in der gegenwärtigen N-Diskussion stark beachtete und auch weitgehend anerkannte Interpretation des Willens zur Macht, der im Plural zu denken sei: als „hierarchisch organisierte Machtquanten“ (259), als „komplexe und unaufhörlich sich wandelnde Gebilde ohne Beständigkeit“ (249).

An diesem informativen Sammelwerk ist allenfalls das Fehlen einiger wichtiger ausländischer Interpretationen zu kritisieren. So fehlen z. B. A. C. Dantos sprachanalytischer Ansatz sowie sämtliche poststrukturalistischen Auseinandersetzungen mit N (Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault usw.), die offenbar im deutschen Sprachraum von der Zunftphilosophie bewußt ignoriert werden und – wenn – nur über strukturalistisch und psychoanalytisch interessierte Literaturwissenschaftler vermittelt werden.

Eine marginale Dokumentation solcher Aufnahme und Auseinandersetzung ist *N. Born, J. Mantbey und D. Schmidt* (Hg.), *Nietzsche. Literaturmagazin 12*. Freilich geschieht die Auseinandersetzung dabei meist eher oberflächlich und polemisch, zumal es sich bei einigen Autoren um von der seitherigen geschichtlichen Entwicklung enttäuschte Anhänger der Achtundsechziger-Bewegung handelt. So ärgert sich Mitherausgeber *J. Mantbey* in seiner *Einleitung* (11–23) über den alle traditionell-linken Wertmaßstäbe negierenden Multi-Perspektivismus der Franzosen und deren „Einführung der Relativitätstheorie in die Nietzsche-Hermeneutik“ (20). Mit ähnlicher Argumentation, wenngleich weniger larmoyant, bringt *H. Dittberner* (24–37) die gegenwärtige Bereitschaft westlicher Intellektueller, sich wieder einmal affirmativ dem Denken Ns zuzuwenden, mit deren geschichtlicher Situation – der Frustration ihrer revolutionären Energien – in Zusammenhang. In N ortet er die Einheit von Fatalismus und der „Erfahrung der lebendigen Subjektivität“ (37) als Flucht ‚nach innen‘. Die ambivalente Einschätzung Ns durch die Frankfurter Schule – sowohl als kritischen Aufklärer wie als mythenschaffenden Obskuranten – begegnet in den Beiträgen von *H. Schweppenhäuser* (235–261) und *N. W. Bolz* (262–286). Eine Polemik gegen die N-Renaissance in der zeitgenössischen Germanistik liefert *J. Knopf* (373–393) am Leitfaden eines Brecht-Gedichts. Daß „sich die neuen Moden in der Germanistik auf besondere und meist vereinfachte Weise handgreiflich niederschlagen“ und mit sachlich unausgewiesener Apodiktik vorgetragen werden (373), mag zutreffen. Knopfs eigener Diskurs ist jedoch mit eben dem Fehler behaftet, den er – offensichtlich aus einer orthodox-marxistischen Perspektive – anderwärts kritisiert.

Den eher sorglosen Stil, ohne die wirkliche Arbeit des Begriffs über einen Philosophen zu schreiben, setzen zwei weitere, ebenfalls von Literaturwissenschaftlern vorgelegte Arbeiten fort, in denen zwar hochinteressante geistesgeschichtliche Fragestellungen verfolgt, aber zumindest hinsichtlich Ns nur geringe Erkenntnisse zutage gefördert werden. So interpretiert *F. Kittler* (153–178) den *Ecce Homo* als das größtenwahnsinnige Ende jenes speziellen geisteswissenschaftlich-literarischen Diskurses, der sich im Lauf des 19. Jahrhunderts dahin entwickelt habe, die kategoriale Scheidung von Autor und Leser, von Sprache und Gegenstand zurückzunehmen und zuletzt nur noch eine willkürliche „exzessive

Autorschaft“ (171) zu postulieren, der der Leser blind und vernunftlos zu folgen habe. Von der Auflösung aller Inhalte in Ns – hier auf Rhetorik reduziertem – Denken und Schreiben spricht auch G. Rupp (179–203), der ausführlich auf eine hierzu mögliche Gegenposition hinweist, nämlich auf die aristotelische Lehre vom Sinn der Wahrscheinlichkeitssätze. Sosehr Rupp hier das philosophisch bedeutsame Problem von Kommunikation und Wahrheit aufspürt und es wohl auch inhaltlich richtig bewertet, sosehr fehlt ihm jedes ganzheitlich-authentische Verständnis für N, der bekanntlich mehr geschrieben hat als den späten Nachlaß, auf den sich Rupp allein beruft.

Die insgesamt 16 Beiträge des Bandes vereinigen erwartungsgemäß höchst Unterschiedliches im Hinblick auf Inhalt, Methode, Erkenntnisinteresse und interpretatorische Qualität. Zwei Texte nehmen affirmativ die poststrukturalistische Diskussion auf: H. Kutzner (141–152) behandelt in Anknüpfung an Derrida das Thema der Kommunikationsschwierigkeiten Ns, und J. Schreiber (204–234) versucht eine Rekonstruktion Ns mit Hilfe der psychoanalytischen Begrifflichkeit Lacans. Lacans These von der konstitutiven, nicht aufhebbaren Disharmonie im Daseinsvollzug des Menschen und von der stets begehrenden, aber stets unerfüllten Sexualität, die nur die flüchtigen Ruhepunkte des Genießens kenne, steht dabei im Mittelpunkt.

Zuletzt sei noch auf drei Arbeiten hingewiesen, die der Philosophie Ns in dieser bunten Sammlung sachlich eher gerecht werden. K. H. Bohrer (57–81) fragt nach einer Phänomenologie der Kunst und spricht sich gegen die geläufigen Entgrenzungsversuche des ästhetischen Gegenstands aus. Kunst dürfe in ihrer Bedeutung nicht restlos auf Soziologie, Psychologie oder Geschichte reduziert und so in ihrer Eigenständigkeit negiert werden. N habe den für die Kunst konstitutiven Scheincharakter „erstmal fundamental begriffen und formuliert“ (63). B. Lypp (287–316) schreibt über Ns historischen Diskurs und versteht ihn als „Projekt historischen Philosophierens“ (299), das eine Alternative zum romantischen und zum Hegelschen Diskurs darstelle. Diese letztgenannten Diskurse würden den Sinn des Geschehens einengen auf einen angeblichen Ursprung bzw. auf eine angebliche Finalität. Es sei aber vielmehr „die Potentialität menschlichen Lebens, welcher der historische Diskurs zu dienen“ (307) habe, die „Findung und Steigerung möglicher Interpretationen menschlichen Daseins“ (313). Schließlich befaßt sich H. Pfothenbauer (329–372) mit Ns Wissenschaftsverständnis im Zusammenhang mit historischer Hermeneutik und dem Verständnis des Mythos. Ns Überlegungen über Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens seien „aufschlußreich für den Selbstreflexionsprozeß der Geisteswissenschaften“ (336), besonders hinsichtlich seiner „Affinität zum interessierten Verstehen in Diltheys Hermeneutik“ (339). Ns pragmatische ‚Lektüre-Strategien‘ werden kritisch verfolgt (352ff.) und Aspekte der zu ihm zeitgenössischen wissenschaftshistorischen Situation erörtert. Ns Leistung sei „eine außerordentlich breit angelegte und vielfältig instrumentierte Heuristik“, die „auf eine adäquate Sprache des dezentrierten... Subjekts“ ziele (351).

Ein weiterer Sammelband mit dem Schwergewicht literaturwissenschaftlicher Beiträge wurde von W. Gebhard (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe* herausgegeben. Er enthält die Vorträge eines Bayreuther Symposiums über Ns Perspektivismus. In der *Einleitung* (7–11) spricht der Herausgeber von einem „Baustein für die rationale Kontinuität der Erforschung des Irrationalen zumal in Deutschland“ (9) und betont seine „Skepsis gegenüber Nietzsche als Wissenschaftler und Mythenmacher“, räumt aber gleichzeitig ein, daß in der Rezeptionsgeschichte bislang die aus Ns Denken erschließbaren „Befreiungsangebote ungenutzt bleiben“ würden (9). Gebhard, der eine weiter unten noch zu besprechende Habilitationsschrift über N veröffentlicht hat, ist in seinem Sammelband auch mit einer eigenen Arbeit vertreten (175–206), in der er das Motiv der ‚Scham‘ bei N analysiert. Es gehe dabei um die „Problematik der Identität“ (177), wobei die beschädigte Persönlichkeit in besonderer Weise einer ‚Identitätsillusion‘ bedürfe (204). Scham signalisiere „einen Aspekt der Enteignung und Deterritorialisierung“ (178) und sei bedingt durch Internalisierung identitätsgefährdender Werte. ‚Entschämung‘ gehe dann mit dem Programm der ‚Umwertung‘ Hand in Hand. Sie münde freilich in irrationale Überantwortung ans Fatum, in „die Bereitschaft zur totalen Verklärung und Verdüsterung“ (206) des Weltbezugs.

Zwei der weiteren Autoren waren schon im *Literaturmagazin* vertreten. H. Pfothenbauer (121–145) untersucht Ns Baudelaire-Rezeption. G. Rupp (223–267) thematisiert die Aporetik in Ns Interpretationsbegriff. Da N „das Kategorienpaar Text/Interpretation... auf schlechthin alles transponiert“ (252), folge daraus zuletzt „die Abschaffung des Textes“ (254), d. h. seines gegenständlichen Inhalts. Durch Ns desillusionierende, relativierende „Einsicht in die untergründige Konstitution von Texten“

könne „kein kohärenter Text mehr entstehen“ (256). Wenn Rupp Ns Nachlaß als völlig sinnentleert betrachtet und von einem „malstromartigen, heteroklitischen Wiederholungsgemurmel“ (256) spricht, muß freilich vermutet werden, daß er selbst N „gründlich mißverstanden und schlecht ausgelegt“ (257) hat. Eine ‚Überwindung‘ des – von ihm konstruierten – Dilemmas erblickt Rupp in den „Perspektiven einer Schreibkultur“ (258 ff.), die „eine Praxis . . . , die das Auslegen durch Handeln ersetzt“ (257), ermöglichen soll.

A. Stephens (87–120) referiert über Ns Sprach- und Erkenntnistheorie und insbesondere über die Funktion der poetischen Metapher. Ähnlich wie J. Simon konstatiert er einen „Konflikt zwischen Nietzsches radikaler Destruktion der abendländischen Metaphysik und dem poetischen Aspekt seines Werkes“ (116), denn Ns poetische Praxis – der hier naiver Sprachrealismus vorgeworfen wird – stehe im Widerspruch zu seiner Theorie vom ohnmächtigen Gefangensein allen Denkens in den ‚unabwärbaren‘ Schemata der Sprachgrammatik.

Den philosophisch durchdachtesten Beitrag liefert zweifellos S. Müller (13–68) zum Thema der Perspektivität von Erkennen und Wollen in der Gegenüberstellung von N und Leibniz. Müller verdeutlicht die fundamentale Verklammerung von Erkenntnistheorie und Ontologie und die daraus resultierende Verweisung auf Ethik. N nehme „den neuzeitlich inaugurierten Gedanken universaler Perspektivität“ (46) auf und „entwirft deren paradigmatische Extremposition“ (67), mache ihre Aporetik deutlich und „enthüllt das Problempotential, welches jener Perspektivität innewohnt“ (19). Durch die Zurückweisung der traditionellen Begriffe von Wahrheit und teleologischem Sinn sei ihm eine „Anknüpfung an die Leibnizsche Lösung . . . versperrt“ (31). „Die Eigenart unvoluntativen Lebendigseins“, welches N in seiner Wendung gegen die Geistmetaphysik alternativ als ontologische Grundstruktur behaupte, „übersteigt und sprengt jede Harmonik alldurchgreifender Intellektualordnungen.“ (64) Ihre philosophische Applikation bedeute aber „pure Pragmatik wirklichkeitsermöglichender und wirklichkeitssteigernder Macht“ (67). In kritischer Distanz zu Ns Ansatz fordert Müller eine „Wendung zum ethos als lebensweltlichem Aufenthalt“ und einen Wechsel „von der machtssteigernden Pragmatik zur ethischen Praxis der Perspektiven“ (68).

Schließlich thematisiert W. Ries – der im gleichen Jahr einen kleinformatigen Einführungsband zu N vorgelegt hat (s. unten) – in seinem Beitrag (147–161) Ns Suche nach ‚Heimat‘, und zwar am Leitfaden des Begriffs der ‚Subversion‘. Ns Motivation, in die Tiefendimension des Lebensvollzugs vorzudringen, sei die Suche nach einer „Archäologie der Lebensformen“ gewesen, „mittels derer die Naturgeschichte des Menschen als Leidensgeschichte fundamentaler Selbstundurchsichtigkeit rekonstruiert werden kann“ (149). Durch die „Bewegung eines entgrenzenden Fragens“ (152) und durch die Kritik von Moral, Subjekt und Substanz sei N auf die vor- und transrationale Dimension des Daseins gestoßen, die, weil sie „Transzendierung des principium individuationis“ (160) bedeute, auch eine „ihr eingeschriebene Ästhetik des Schreckens“ (158) beinhalte. Es sei dies eine zwischen mystischer Ekstase und panischem Entsetzen oszillierende Erfahrung, da die Aufhebung der Dichotomie von Tod und Leben sowohl beglücke wie entsetze: die Erfahrung „einer unwiderstehlich erotischen Anrede des Todes, welche zur Selbstaufgabe des Mensch-Seins, durch Zurücknahme seiner gleichgültig gewordenen Größe in den schweigenden Kreislauf eines . . . ozeanischen Lebenshaushaltes überredet“ (160). (Dieselbe Thematik findet sich, wengleich in bildungsbürgerlicher Attitüde und mit wesentlich geringerem Tiefgang, im Beitrag von R. Berlinger [69–86] behandelt.)

W. Ries, *Nietzsche*. Der Autor spricht von der Notwendigkeit einer erst noch zu schreibenden „Geschichte der Nietzsche-Rezeption einer nietzscheanischen Linken in unserem Jahrhundert“ (6) und will eine postmarxistische und postmoderne, aber jedenfalls linke N-Deutung skizzieren.

Gegen die „orthodox marxistischen Zensoren von Mehring bis Lukács“ sei an die „Tradition einer emanzipatorischen Nietzsche-Rezeption“ anzuknüpfen (5), wie sie außer in Italien und Frankreich auch in Deutschland durchaus vorzufinden sei, hier vor allem im Umkreis der Kritischen Theorie. Zuerst werden Ns wichtigste Schriften in chronologischer Folge besprochen (18–83) – wobei vornehmlich poststrukturalistische und psychoanalytische Thesen herangezogen werden –, und anschließend wird in zwei systematischen Kapiteln Ns Vernunft- und Moralkritik (84–92) und das mit der These vom Tod Gottes verknüpfte Problem des Nihilismus (93–108) erörtert.

Das „bewegende Zentrum von Nietzsches Denken“ sei seine Diagnose des Nihilismus und die damit verbundene Destruktion des Wahrheitsbegriffs (110). Einher mit dieser Destruktion geht die radikale Desillusionierung aufklärerischer Hoffnungen in die Vernunft, aus der sich kein Humanismus ableiten

lasse und deren Identität mit Herrschaft nicht geleugnet werden könne (93). Mit Berufung auf Colli erklärt Ries das Dionysische zur zentralen Realitätserfahrung und klassifiziert es poststrukturalistisch als „Kodifizierung des Verschwindens... der Philosophie als Wort und Schrift“ (108), aber auch „des Geistes“ schlechthin (107). Geschichte werde bei N rückübersetzt in Natur. Nach dem Ende der Wahrheit zeige diese aber „den ‚Text‘ der Realität als verrätselte Allegorie: das endlose Endspiel von Bedeutungsüberlagerungen im Spiegelkabinett des Perspektivismus“. Darin sei die „Grundlage der modernen Ästhetik“ (103) mit ihrem Paradigma des dezentrierten Subjekts zu erblicken. Ichbewußtsein, Aufklärung und Geschichte erweisen sich als Oberflächenspekulanz angesichts eines Gangs zu den Müttern, der gleichermaßen selbstverwirklichend wie selbstzerstörend die „Identität in der Differenz von Eros und Thanatos“ (88) erfahren läßt.

Eine wesentliche Motivation von N-Interpreten wie Ries scheint das eingeständliche Scheitern vormals revolutionärer Hoffnungen zu sein. Die radikalaufklärerische Haltung, die sich vormals der geschichtlichen Utopie verpflichtet hatte, wendet sich nun der möglichen Intensität des eigenen konkreten Lebensvollzugs zu und entdeckt – nunmehr kontemplierend und in Abkehr vom Machbarkeitsparadigma der Moderne – den mystischen Abgrund des eigenen, in seiner Individuation so fragwürdigen Selbst. Soweit dieses Selbst noch politisch agiert, beschränkt es sich auf Abwehr gegen seine Vereinnahmung durch die verwaltete Welt. Von N will man hauptsächlich lernen, „sich nicht codieren [zu] lassen“ (6). Doch man weiß um die Bodenlosigkeit von Autonomie. Ns Beschreibung des Nihilismus wird als Niederschrift der eigenen Erfahrung gelesen.

Bemerkenswert ist freilich, daß sich Ries nicht um eine umfassende und klare Konturierung der Gedanken und Lehren Ns bemüht und jene Momente, an denen faschistische Ideologie tatsächlich anknüpfen konnte, ignoriert bzw. – dabei freilich in Nachfolge etwa auch zu Horkheimer – bagatellisiert. Daß z. B. der „Terminus der ‚Schlechtweggekommenen‘ ...keinen politischen Sinn“ habe (101), ist eine vom Text Ns her sachlich unhaltbare Behauptung. Eine solch unscharfe Sicht der Dinge läßt – zumindest noch zum jetzigen Zeitpunkt – auf gewisse Konstitutionsschwächen schließen, die „eine postmarxistische Ontologie und Ästhetik des Widerstands als einer einsamen Praxis“ (6) aufweist, die hier N zu ihrem Kronzeugen erklären möchte.

Will Ries im Rahmen der „Diskussion einer Neubewertung des Verhältnisses von Marx und Nietzsche“ (5) gewissermaßen eine Einführung für Linksintellektuelle vorlegen – wobei in seiner Topologie auch der Poststrukturalismus ‚links‘ einzuordnen ist –, so wendet sich ebenfalls mit einem dezidierten weltanschaulichen Interesse der katholische Theologe E. Biser, *Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung* an eine andere Zielgruppe, deren Befassung mit N dem Problem des modernen Atheismus und der gefährdeten religiösen Sinnexistenz in unserer Zeit gilt. Das schmale Bändchen gliedert sich in eine *Werkbiographie* (9–56), in der Biser seine – weiter unten näher zu besprechende – derzeitige N-Interpretation in ihren Grundzügen wiederholt, und in eine Auswahl von N-Texten (57–158), deren Schwerpunkte Äußerungen zum Tod Gottes, zu Nihilismus, Religion, Moral und existentieller Selbsterfahrung darstellen.

Wie bei einer solchen Auswahl nicht anders erwartet werden kann, ergibt sich weniger ein authentisches Werkbild Ns – bekanntlich steht die Philologie bei N vor größeren Schwierigkeiten als bei anderen Philosophen – als vielmehr eine ausführliche Textuntermauerung der Biserschen N-Deutung. Ihr gemäß soll N „zu einer neuen Lektüre des Christentums verhelfen“ (7), sei aber „mehr als Anreiz und Herausforderung, weniger als Orientierungshilfe“ zu begreifen (49). N habe „auf dem Weg eines von zwei Seiten her gleichzeitig geführten Zangenangriffs“ (22), nämlich systematisch und genealogisch, das Christentum attackiert. Fragwürdig aber sei es, ob er „die bloße Destruktion zum Ziel“ habe (27) und ob nicht vielmehr eine „wenigleich verholene und gebrochene Identifikation mit dem Gegner“ stattfinde (39).

Der Frage nach der Beurteilung von Ns Religions- und Metaphysikkritik widmen sich auch einige Autoren in *M. Djurić und J. Simon (Hg.), Zur Aktualität Nietzsches, 2 Bände*. Die Bändchen sollen die Buchreihe *Nietzsche in der Diskussion* begründen und versammeln Referate eines von den Herausgebern 1983 in Dubrovnik geleiteten Seminars. In Band I thematisiert A. Halder (45–62) das Problem der metaphysisch-religiösen Transzendenz bei N. Dieser habe mit seiner in den Konzeptionen von Übermensch, Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr ausgedrückten totalen Bejahung die Ansprüche von Metaphysik und Religion „ins Extremste gespannt und zerdehnt“ (61). Von Halders deklariert theistischer Position aus erscheint Ns persönliches Scheitern konsequent, und der Autor vermutet, daß,

was N intendierte – „das äußerste Ja und Amen zu vermögen“ und „das beidseitige Können, das Leben und Sterben zu leben“ (62) –, möglicherweise eben nur auf theistischem Weg zu erreichen sei.

Weitgehend aus Heideggers Sicht befaßt sich T. Bougas (29–44) mit Ns Beitrag zur Säkularisierung des Weltbegriffs als geistesgeschichtlichem Prozeß. Aufgrund der „Anerkennung der empirischen Beschaffenheit der Welt als ihrer einzigen Wirklichkeit“ (29) werde bei N das „leib-hafte Ich... zur sinngebenden Instanz der Welt erhoben“ (39). Der in radikaler Immanentisierung ausgedrückten Aufhebung Gottes in die Welt entspreche dann aber eine fragwürdige „Vergottung der Welt“, und ewige Wiederkehr und amor fati seien demnach Begriffe, „die eine gefährliche quasi-Remythisierung der Welt andeuten“ (43). Der von der Dimension der Transzendenz abgeschnittene Sinn, der immanent nicht vorfindbar sei, müsse nun geschaffen werden als „schöpferischer Akt der menschlichen Freiheit“ (44). Bougas, der die Begriffe Freiheit und Schöpferium nicht mehr problematisiert, übersieht freilich, daß Ns Destruktion wesentlich weiter geht, als er in seiner Interpretation zu zeigen vermag.

Das ästhetische Programm des frühen N behandeln F. Kaulbach (63–80) und V. Gerhardt (81–98). Wie in den meisten seiner Arbeiten nimmt Kaulbach auch hier auf Kant Bezug und betrachtet Kants Thematisierung der künstlerischen Subjektivität und der Sinnlichkeit in der Ästhetik als Vorläuferium zu N (63). In der Folge erörtert er den Gegensatz und die Verflechtung von tragischer und theoretischer Erkenntnis, woraus sich auch die Mehrdimensionalität des Nschen Diskurses verstehen lasse, indem N „scheinbar die objektive Sprache einer theoretischen Weltkonstruktion spricht... in Wahrheit aber seiner Denkbewegung des Sinnschaffens Ausdruck gibt“ (77). Ob freilich, wie Kaulbach meint, durch den Begriff der ‚Sinnotwendigkeit‘ bzw. ‚Sinnwahrheit‘ in der Tat „die Grenzenlosigkeit des Erkenntnistriebes zum Maß zurückzuführen“ (80) und N also gewissermaßen transzendentalphilosophisch zu domestizieren sei, mag mit einem Fragezeichen versehen werden. – Wie Kaulbach versteht auch Gerhardt sein Referat als Beitrag für den „anzustrengenden Diskurs zwischen Kant und Nietzsche“ (97). Er thematisiert Ns frühe Kosmodizee, die er als widersprüchliche Vorstellung destruieren will. Ästhetisches Erleben einerseits, Rechtfertigung – die Gerhardt, N dabei wohl verfehlend, als rein begriffliche versteht – andererseits seien „zwei sich gegenseitig ausschließende Grundtypen menschlicher Welteinstellung“ (89).

R. Maurer (7–28) referiert über die Bedeutung des Experimentellen. N sei „der Philosoph theoretischer und praktischer Unsicherheit“ (7), Jaspers habe recht in seinem Urteil über Ns ‚Bodenlosigkeit‘ (23 f.). Das Problem des radikalen, sich in Aporien verfangenden Experimentierens sei es, „ein Sinn-Vakuum... zu füllen“ (15). Ns Paradigma des künstlerischen Weltverhaltens sei jedoch als ontologische Verallgemeinerung sachlich nicht ganz zutreffend, da Kunst auf die Erstellung eines Werks ausgerichtet sei, Ns Experimentieren jedoch auf einen unabschließbaren Prozeß ständiger Praxis (23). Mit seiner „Abwehr aller Teleologie“ und der „Aufforderung zur unendlichen Selbsterzeugung“ (19) reflektiere N „die Grundaporie der Modernität als eines Experimentes der Menschheit mit sich selbst“ (20). Ns Ziel einer „ästhetische[n] Vernunft der Erde und des Leibes als Ausweg“ aus der Sinnleere (24) sei fragwürdig. –

Band II enthält 6 Beiträge. G. Eiffler (34–48) referiert über die jüngste französische N-Rezeption der Derrida-Schule am Beispiel von S. Kofman und B. Pautrat.<sup>8</sup> Leitthema ist Ns Metaphorik, die – nach der Eliminierung der metaphysischen Urbild-Vorstellung, die im Anschluß an Schopenhauer in Ns Frühwerk Gültigkeit hatte – als referenzlos und somit erst als wirkliche Differenz zur Metaphysik zu begreifen sei (46). Nach Pautrat „ist es das einzigartige Charakteristikum des Nietzsche-Textes, im fragilen corpus seiner Zeichen, durch sein bezeichnendes Spiel die von der Sprache selbst verborgene Wahrheit ihrer eigenen Perspektivität hervorzubringen“ (47). Ns Schlüsselwörter ‚Leben‘, ‚Dionysos‘, ‚Wille zur Macht‘ usf. dürften niemals definiert werden, es handle sich um ‚Idiotismen‘ (47), sie seien „in ständiger Metamorphose begriffen“ und etablierten „untereinander ein dauerndes Spiel der Verweisung“ (47), ohne je faßbar zu sein. Dies bedeute „Parodie der Metaphysik, Kontrafakt fixierter systematischer Ordnung“ (47).

Eiffler gelingt eine eindringliche Darstellung dessen, worum es der semiologischen N-Deutung geht. Diese scheint durchaus von Wert für eine heuristische Erschließung der mit dem Stichwort Perspektivismus bezeichneten Problematik zu sein, auch wenn bei den Poststrukturalisten der authentische N aus

<sup>8</sup> B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche* (Paris 1971); S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris 1972).

dem Blick geraten dürfte. Darüber hinaus aber wäre zu erwägen, ob der von N selbst systematisch betriebene Relativismus, der von ihm durchaus als solcher reflektierte enigmatische Strom seines Denkens und Sprechens nicht doch im Sinne Collis als das paradoxe Sprechen des Mystikers zu begreifen sei. Der Fehler der Franzosen bestünde dann in ihrer Behauptung formaler Beliebigkeit und Willkür des Nschen Diskurses.

Einige Beiträge thematisieren die Wiederkehrlehre. *G. Abel*<sup>9</sup> (87–104) will die ewige Wiederkehr als „geschehens-logische[n] Interpretations-Zirkel“ (94) verstanden wissen, womit er gegenüber objektivistischer und existentieller Deutung eine dritte Position herausarbeiten möchte, die die ‚Einverleibung‘ der Lehre auf den genuin philosophischen Begriff zu bringen verspricht (102). Obwohl Abel für das Verständnis dieses zentralen Gedankens Ns unbestreitbar weiterweisende Überlegungen anstellt, muß die Angemessenheit seines Lösungsvorschlags doch bezweifelt werden. Ausgehend vom „Geschehens- und Ereignischarakter des Interpretierens“ (89) und davon, daß die Interpretation selbst „analytisch in den Vollzug von Geschehen“ gehöre und somit „ineins Erkenntnis-, Handlungs- und Seinsbestimmung“ sei (88), folgert er, daß „Philosophie Inwendigkeit des Interpretierens sein“ müsse (95). Damit schließt sich freilich der Interpretationszirkel, den Abel als über den hermeneutischen Zirkel hinausgehend behauptet, was aber wohl nur so sinnvoll zu verstehen ist, daß nun sachlich Hermeneutik und Ontologie dasselbe bedeuten und Denken und Gedachtes koinzidieren sollen. Sicherlich ist es gerade diese synthetische Ebene, von der N im intuitiven Erleben des Wiederkehrmotivs ausgeht und auf die er auf den Holzwegen begrifflicher Spekulation wieder hinzielt. Es ist dies sachlich die Ebene des mystischen Weltvollzugs. Es ist aber auch die Ebene, die Hegel mit dem Begriff des absoluten Wissens darstellen will. Aber das Scheitern sowohl des Mystikers wie des idealistischen Philosophen hinsichtlich der adäquaten Mitteilung ihres Gegenstandes wirft ein analoges Licht auch auf Ns diesbezügliche Bemühungen – und auch auf Abels Interpretation, die einen Sachverhalt mit diskursiven Mitteln erschöpfend darlegen möchte, der wohl als Konstitution gefühlt und als Horizont analysiert, offensichtlich aber nicht zur gegenständlichen Darstellung gebracht werden kann.

Auch *M. Djurić* (61–86) betrachtet die Wiederkehrlehre als den zentralen Gedanken Ns, der „die nichtmetaphysische Bedeutung und den Sinn seiner Philosophie“ (68) enthülle. Dieser Sinn bestehe in der „Entdeckung der Zeit als der eigentlichen Dimension aller weltlichen Dinge“, in der „Ergründung der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Sein und Zeit“ (69). Allerdings befasse sich N nirgends eingehend mit der Frage nach der Zeit, obwohl er „von der Vision der temporalen Struktur der Welt völlig besessen“ sei (75). Diese Dimension müsse daher erst vom Leser wirklich erschlossen werden. Dennoch leugnet Djurić – was nicht ganz konsequent erscheint – einen ‚doppelten Text‘ und eine esoterische Lehre Ns (74). Was sich als Sinn der Wiederkehrlehre und damit der Zeitlichkeit laut Djurić enthüllt, ist der Nihilismus, der „eine mehrdimensionale Struktur“ aufweist. Es gehe darin gleichermaßen um „die Diagnose der Zeit, die psychologisch-biologische Erklärung der neuentstandenen Situation, die philosophische Deutung der Stellung des Menschen im Ganzen des Seins“ (68).

Hingewiesen sei noch auf die Ausführungen von *J. Simon* (17–33) über Ns Bewußtseinsbegriff, der in den Rahmen seiner philosophischen Begriffsgeschichte gestellt wird. Simon unternimmt einen Strukturvergleich zwischen Leibniz‘ Theorie des nichtadäquaten Bewußtseins und der Konzeption Ns, dergemäß Bewußtseinsinhalte „immer nur eine problematische, symbolische Repräsentanz der Welt“ (24) seien. Der Autor betrachtet dies als radikalisierte Transzendentalphilosophie und betont auch hier die für jegliche Bewußtseinsphilosophie konstitutive Zirkelstruktur.

*Zur Aktualität Nietzsches* enthält neben diesen niveauvollen Beiträgen freilich auch Texte, über die man sich wundern muß, daß sie hier Eingang gefunden haben. Den absoluten Tiefpunkt stellt dabei wohl das Referat von *G. Schmidt* (7–16) über Ns Bildungskritik dar, worin N für die Belange eines extremen Neokonservatismus fruchtbar gemacht werden soll. Schmidt beklagt, „in einem plebejischen Zeitalter“ (11) leben zu müssen, und hält Ns Bildungsgedanken vor allem deshalb für aktuell, weil sie „auf Ungleichheit der Menschen angelegt“ seien (9). Ns Polemiken gegen „Demokratie, Sozialismus, Wohlfahrtsstaat“ als die „ungeprüften Lieblingsvorstellungen unserer Zeit“ gelten dem Autor als „Denkanstöße von großem Wert“. Außerdem freut er sich über Ns „mit keinem Tabu belastete[n] Gebrauch des Begriffs Herrschaft, das Gutheißen von klaren Herrschaftsverhältnissen“ (10). Aber

<sup>9</sup> Abels Habilitationsschrift: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (Berlin/New York 1984) konnte in diesem Literaturbericht nicht mehr berücksichtigt werden.

selbst wenn man dergestalt gesellschaftspolitische Wertungen für ‚aktuell‘ hält, überrascht Schmidt noch immer mit recht eigenartigen philosophischen Behauptungen, so wenn er z. B. den Begriff des Übermenschen als „eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit“ (16) veranschlagt.

Ebenfalls im Verlag Königshausen & Neumann erscheint seit 1981 ein schmales, kleinformatiges N-Jahrbuch: *R. Berlinger und W. Schrader (Hg.), Nietzsche – kontrovers, 4 Bände*. Man kann dabei freilich nicht von einem Pendant zu den Berliner *Nietzsche-Studien* sprechen. Es werden auch nicht, wie der Titel vermuten ließe, bestimmte Themen parallel von kontroversiellen Positionen aus behandelt. Auch hier stehen qualifizierte neben ziemlich schlichten Beiträgen.

In Band I findet sich der schon im Sammelband von Gebhard veröffentlichte Aufsatz von *R. Berlinger* (5–34) über die ‚arkadische Landschaft‘ des Engadin, eine Arbeit von *F. Kaulbach* über Gerechtigkeit und Erkennen (59–76), die das 4. Kapitel seiner unten zu besprechenden N-Monografie in seinen Grundzügen wiederholt, sowie Ausführungen von *E. Blondel* (35–58) über „Nietzsches philologisches Apriori und die christliche Kritik des Christentums“. Blondel will darin „die verborgenen Züge eines unerwartet kantischen und christlichen Nietzsche heraustreiben“ (35) und sieht in Ns „philologischem transzendentalen Idealismus“ (46) und in seiner ‚Philologie des Hörens‘ (53) eine späte Wiederholung dessen, was „der biblische und lutherische Kampf gegen die Götzen“ und „die Kantische Kritik der dialektischen Illusion“ (58) intendiert hätten. Freilich muß hierzu gesagt werden, daß Kantische und christliche Motive bei N kaum als ‚unerwartet‘ präsentiert werden können und daß auch gewisse inhaltliche Behauptungen Blondels – z. B. die einfache Gleichsetzung des Verhältnisses von Interpretation und Text mit Kants Dichotomie von Phänomen und Ding an sich – fehlgehen. – Der vierte Beitrag stammt von *K.-H. Volkemann-Schluck* (77–92) und behandelt – in enger Anlehnung an Heidegger – die von N in Frontstellung zur philosophischen Tradition verfolgte „Rückgründung der gesamten Metaphysik in das Leben“ (77). In der geforderten Rückkehr des Menschen zu Leben, Leib und Erde entdeckt der Autor „die in die Rescendenz umgebogene metaphysische Transzendenz“ (91).

Das Schwerpunktthema in Band II ist die N-Rezeption des russischen religiösen Symbolisten Andrej Belyj, der von *W. Lettenbauer* (7–14) in einer kurzen Einführung werkbiografisch vorgestellt und von *E. Schmidt* (62–84) näher interpretiert wird. Von *Belyj* selbst wird ein Aufsatz aus dem Jahr 1911 abgedruckt (15–61). „Persönlichkeit“ und ‚Individuum‘ sind zentrale Topoi seiner Rezeption. N gehe es um „die Ganzheitlichkeit des Lebensbegreifens“ (39), er sei „als erster bis an das Ufer der Geburt des neuen Menschen herangetreten“ (21) und als quasi-religiöser Denker zu betrachten. Es ist dies eine in der frühen N-Diskussion häufig geäußerte Ansicht. Für Belyj ist N allerdings, wie E. Schmidt ausführt, in der veranschlagten historischen „Wende vom Kritizismus zum Symbolismus, vom rationalen zum intuitiven Denken“ (76) auf halbem Wege stehengeblieben. – Außerdem enthält dieser Band zwei Arbeiten von *R. Berlinger* (85–107) und *M. de Gandillac* (109–125).

Die in *Nietzsche – kontrovers* sporadisch eingefügten Dokumentationsteile werden in Band III fortgesetzt, u. a. mit einem Text von *Theobald Ziegler* (51–87) aus dem Jahr 1916, in dem versucht wird, den N-Boom der Jahrhundertwende zu analysieren. In der veranschlagten weltanschaulichen Auseinandersetzung zwischen Kollektivismus, Anarchismus und Individualismus wird N als ‚Modophilosoph‘ des letzteren angesehen (87) und zudem als symbolistischer „Dichter und Künstler“, als „ein Böcklin in Worten“ (84f.) apostrophiert. – Ist dieser Text immerhin von einem gewissen historischen Interesse, so gibt der zeitgenössische Beitrag von *W. Bröcker* (39–48) zum Thema Übermensch kaum sachlichen Aufschluß über N. Der Autor hält den Kampf gegen den ‚letzten Menschen‘ für das Gebot der heutigen Stunde (47) und scheint in Paraphrasen zu Zarathustras Sprüchen steckenzubleiben. – Lesenswert dagegen ist das Referat von *J. Simon* (9–38) über den Begriff des Nihilismus, der in seinen Bedeutungsvarianten (systematisch) und in seinen Entwicklungsstufen (genetisch) dargestellt wird. Er zentriert nach Simon hauptsächlich im ‚Sprachproblem‘ (23), da N die grammatische Gefangenschaft „in einem Schema, dem man nicht entkommt“ (22), behauptet. Ns „affirmative Sicht des Nihilismus“ äußere sich aber im Bejahungsgedanken der Wiederkunftslehre (35), und von hier aus konstituiere sich sein Begriff der Gerechtigkeit (34).

Band IV enthält wieder vier Beiträge. *G. Schmidt* (7–33) untersucht in einer diesmal wesentlich fundierteren Arbeit als der vorhin besprochenen das Sokratesbild Ns, das er als historisch nicht stichhältig aufweist, da N die dionysische Seite an Sokrates nicht wahrgenommen habe und dieser geradezu als „Gegentypus des theoretischen Menschen“ (15) anzusprechen sei. Ns Charakterisierung sei demnach „mehr Erfindung als Realität“ (18). – Ähnlich argumentiert *F.-P. Hager* (34–70) gegenüber

„dem oft verzeichnenden, ja karikierenden“ Platonbild Ns (37). Offensichtlich hat N sowohl Sokrates wie Platon zu idealtypischen Gegnern seiner eigenen Welthaltung zurechtstilisiert. – F. Kaulbach (71–91) referiert über Ns Kritik der Wissensmoral. Er schreibt N eine „Moral philosophischen Erkennens“ zu, die „auf der Autarkie perspektivischer Vernunft“ beruhe (90) und die im Gegensatz zur sogenannten Wissensmoral stehe, die bloß „Normen wissenschaftlichen Denkens und Erkennens verbindlich“ machen will (91). (Mögliche Einwände gegenüber Kaulbachs interpretatorischen Leitbegriffen seien hier noch zurückgestellt.) – Der letzte Beitrag von E. Blondel (92–109) thematisiert Ns metaphorisches Denken, das hier als Unfähigkeit zum Begriff verstanden wird, hindeutend auf eine Welt „des Seins als Zeichens: eine semiologische Ontologie“ (105). Die „an sich verfehlten Zeichen“ (105) würden „vieldeutig-polysemisch auf das Sein als eine unendlich offenbleibende Ganzheit“ (108) verweisen.

### III. Monographien zu Einzelthemen und zum Gesamtwerk

Ns Formel vom Tode Gottes und seine Religions- und insbesondere Christentumskritik finden Interesse auch außerhalb der theologischen Rezeption, zumal sie ja nicht losgelöst vom Corpus seines gesamten philosophischen Denkens zu begreifen sind. Verständlich aber ist, daß die theologische Rezeption noch immer vor allem hier ihre Thematik findet. So hat der evangelische Theologe Dieter Henke in seiner Arbeit *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion* (Pfullingen 1981)<sup>10</sup> versucht, im Durchgang durch Ns Destruktion einen freilich sehr allgemeinen fundamentalontologischen Religions- und Gottesbegriff zu restituieren, der aber genauso gut in säkularen Begriffen umschrieben werden kann und – wohl auch aufgrund der eher spekulativen Rekonstruktion – dem Text Ns kaum Gewalt antut. Die Motivation christlicher Apologetik zeigt sich bei Henke vornehmlich darin, daß er Ns Kritik der metaphysischen Disposition des Menschen aufgreift und dann eigenständig zeigt, daß dies aufgeworfene Problem noch einmal jenseits der christlich-platonischen Philosophie und auch jenseits der Konzeption Ns anders und vielleicht besser verstanden werden könnte.

Weniger Skrupel in seinen apologetischen Absichten und auch im Umgang mit N-Zitaten zeigt der Altmeister katholischer N-Interpretation: E. Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, der hier eine populär geschriebene Zusammenfassung seiner derzeitigen N-Deutung vorlegt, wie er sie weitgehend schon in Publikationen der letzten Jahre vertreten hat. Zu bedauern ist, daß Biser die in seiner 1962 erschienenen N-Arbeit<sup>11</sup> noch dominierende vorsichtig-distanzierte Behandlung der Texte Ns offensichtlich aufgegeben hat und zunehmend in N nicht mehr eine sachlich zu bedenkende Gegenposition zu christlichem Philosophieren sieht, sondern ihn in methodisch und inhaltlich kaum noch vertretbarer Weise zugunsten der eigenen Position zurechtstilisiert. Dies geschieht eingeständenermaßen in ideologischer Sorge angesichts der jüngsten N-Konjunktur, in deren Zusammenhang Ns Verdikte über Gott und Christentum wieder von mehr Menschen ernstgenommen werden könnten (108). Biser fordert für die N-Lektüre „ein genaues Hinhören auf seine Äußerungen“ (11) und daß diese „so vernommen werden, wie sie von ihm tatsächlich gemeint sind“ (115). Leider aber ist es der Autor selbst, der dieser Forderung nicht nachkommt und statt dessen – mit willkürlichem Herausgreifen, Kombinieren und Interpretieren von Zitaten – einen nicht mehr authentischen N konstruiert.

Bereits das Layout dieses Buches wirkt befremdlich durch die Abbildung eines dorngekrönten N-Kopfes, der kitschige Reminiszenzen an ältere N-Literatur wachruft. Doch Biser erklärt, daß N – entgegen der im Titel ausgedrückten Fragestellung – „weder als Antichrist noch als Gottsucher gelten“ könne, sondern zu den in der Tradition der Ketzer und Häretiker stehenden stimulierenden „Grenzgängern des Christentums“ zu zählen sei (24). Präziser und deutlich abwertend wird N dann aber zum „Hofnarren und ‚Hanswurst‘ des Christentums“ (11) ernannt.

Biser gliedert sein Buch in sechs Kapitel. Das erste bringt einen Abriss zu Biografie und Wirkungsgeschichte, der gegenüber dem kontroversiellen Stand der Forschung einige Fragen – wie die nach der Persönlichkeitsstruktur Ns und nach seiner Christlichkeit – vielleicht zu einfach abhandelt. Das zweite

<sup>10</sup> Vgl. meine Rezension im Philosophischen Jahrbuch 90 (1983) 418–420.

<sup>11</sup> E. Biser, „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962).

bis vierte Kapitel behandelt Ns Christentums-, Gottes- und Christuskritik. Das fünfte thematisiert, was nach Bisers Meinung von N als heilsame Provokation gegenüber dem Christentum ausgeht, und das sechste soll Ns eigene Rolleneinschätzung darlegen. Dieses und das dritte Kapitel (zur Gotteskritik) legen die hauptsächlichen Schwachstellen der Arbeit bloß. Einzuräumen ist, daß Biser immer wieder – wie schon in seinen älteren Arbeiten – aufschlußreiche geistesgeschichtliche Querlinien verfolgt, ein profunder Kenner von Ns Opus ist und bestimmte Themen – wie im vierten Kapitel das Christusbild Ns – souverän darzustellen weiß. Gerade im Hinblick darauf, daß der Autor nun schon mehrmals eine großangelegte ‚N-Hermeneutik‘ angekündigt hat, sind aber andere Teile seiner Interpretation sowie seine Gesamtdeutung geradezu als philologisch unseriös zu bezeichnen.

So heißt es im Gott-Kapitel, N wolle den Theismus keineswegs beseitigen (53), ja ziele vielmehr auf dessen Restitution (54). N rechne „mit einer Wiederkehr Gottes“ und einer „Fortdauer des Christentums“ (92). Es gebe einen „affirmativen Unterton in seiner Verneinung“ (107), einen „positiven Hintersinn seiner Kritik“ (92), ein „wenn auch noch so heimliches Ja“ (38) zu Gott und Kirche. Es werden also einzelne, isolierte Äußerungen Ns herausgenommen und – gänzlich unbekümmert um die eindeutigen und entsprechend ausgearbeiteten Thesen in Ns Gesamtwerk – zu einer verfälschenden neuen Konzeption zusammengeschlossen, durch die N offenbar christlich domestiziert werden soll. Dazu kommt, daß Biser den oft bloß rhetorischen Charakter von Ns Anknüpfungen an Motive der Tradition nicht gebühlich beachtet und z. B. zwischen dem Motiv des vorsokratischen ‚Weltenkindes‘ und der christlichen ‚Gotteskindschaft‘ flugs einen Sachzusammenhang herstellt (100). Daß Ns „Zerstörungswerk...insgeheim die Wiederherstellung des Zerstorten in neuer und...gültigerer Form betreibt“ (32), ist die Quintessenz der Biserschen Deutung, hat aber keine Legitimation aus dem gründlich gelesenen Text. Unphilologisch ist auch die Zuschreibung der ‚Narrenrolle‘ (110ff.) an N – da dieser die Vokabel ‚Narr‘ durchaus mehrdeutig gebraucht – und schon gar die vom Autor erfundene Titulatur „Hofnarr des Christentums“ (114).<sup>12</sup>

Eine sachlich und systematisch besser fundierte, auch wesentlich umfangreichere Arbeit zum selben Thema wurde mittlerweile von *Johann Figl* vorgelegt. In dieser Habilitationsschrift steht nicht so sehr der ‚Tod Gottes‘ im Mittelpunkt, sondern die Methodologie in Ns Religionskritik, verstanden als Konsequenz der allgemeinen Methodologie seines Philosophierens. Dieses allgemeinere Thema hat Figl bereits in seiner Dissertation *J. Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß* erörtert, die daher vorweg besprochen sei. Darin soll Ns Beitrag zur Hermeneutik – der bislang nirgends gewürdigt worden sei – herausgearbeitet und „in die hermeneutische Diskussion der Gegenwart eingebracht werden“ (VII). Figl behauptet, daß Ns Philosophie „als ganze eine Reflexion auf die Interpretation als Basis-Prozeß war und sich selbst als Auslegung verstand“ (9) und daß Hermeneutik vor allem „eine Schlüsselthematik im Denken des späten Nietzsche“ (12) darstelle. Er nimmt dabei sowohl auf die Geschichte der Hermeneutik vor N als auch auf die späteren Entwürfe von Heidegger, Gadamer und Ricoeur Bezug und geht insgesamt in vier Arbeitsschritten vor.

In einem ersten Teil (37–67) wird der formale Grundansatz Ns thematisiert. Mit dem Willen zur Macht als ‚neuer Auslegung alles Geschehens‘ erstelle N das Programm einer Formal- sowie einzelner Regionalontologien, insofern das Sein als solches sowie auch „weit voneinander entfernte Gebiete, wie Kunst und Physik, Logik und Politik, ... von einem einheitlichen, hermeneutisch verstandenen Grundansatz ausgehend“ (58), ausgelegt würden. Wichtige Belege dafür – vor allem „Titel und Pläne, die gleichsam als Kurzfassung und präzise Zusammenfassung seiner... verstreuten Überlegungen“ (67) zu werten seien – finden sich im nachgelassenen Werk.

Im zweiten Teil (71–117) geht es Figl um den Schritt „von der Auslegung des Seins zum Sein als auslegenden“ (33), insofern das ontologische Geschehen bzw. der Wille zur Macht selbst als Interpretationsprozeß anzusehen sei, was Figl als ‚materialen Basis-Satz‘ bezeichnet. Die Gleichung von Sein und Interpretation sei möglich, wenn „Sein als Werden und dieses Werden in Analogie zum Leben“ (80) begriffen werde. Zu unterscheiden seien ein ‚subjektives‘, ‚qualitatives‘ und ‚objektives‘ Moment der Auslegung bzw. deren ‚Wer‘, ‚Wie‘ und ‚Was‘ (72). Ersteres ist der in Anschluß an Müller-

<sup>12</sup> Zur Kritik an Biser vgl. auch P. Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982) 615–685.

Lauter als Pluralität gedachte Machtwille, dessen Zentren oder Punktationen nicht Substanzen sind, sondern „subjektanaloge Punkte... von relativer Dauer“ (92). Das zweite ist der Machtcharakter bzw. die Machtstärke als Qualität der Werdensprozesse. Das dritte ist die nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch und damit als Prinzip auch aller materialen, leiblichen und nichtkognitiven Prozesse verstandene Perspektivität, dergemäß „die Welt... essentiell eine phänomenale“ (114) sein muß und dergemäß die Begriffe Welt und Auslegung synonym werden.

Der dritte Teil (121–177) behandelt die anthropologischen Grundstrukturen der Interpretation: das triebbedingte Leibgeschehen, das davon abhängige Bewußtsein und die Sprache bzw. das Insgesamt aller Semiotik. Daß „die Welt als Zeichen“ (122) erscheint, ergebe sich daraus, daß der Wille zur Macht aus seiner pluralen Konstitution heraus „Prozeduren der Vereinfachung (Assimilation, Selektion)“ (122) betreibe. Die Spannung zwischen Realität und Zeichen sei eine Spannung zwischen Vielheit und Einheit (123), was besonders im Subjekt deutlich werde, das „als eine Vieleinheit... , als eine Einheit-in-Mannigfaltigkeit“ (129) zu begreifen sei. In diesen anthropologischen Strukturen als Machtwillenprozessen betont Figl das leitende Herrschaftsinteresse, das auch für die Hintergründe der Logik (148f.) bedeutsam ist.

Im vierten Teil (181–204) sollen die Konsequenzen dieser zum ‚universal-ontologischen Prinzip‘ erhobenen Auslegungstheorie für den Objektbezug und Wahrheitsanspruch eines solchen Denkens erwohnen werden. Durch die Negation der Einheit und Substantialität des Subjekts und durch die Relationalisierung aller Objektivität im Hinblick auf Vollzugsstrukturen machtwollender Subjektivität werde bei N die Subjekt-Objekt-Trennung von beiden Seiten her relativiert, insbesondere mit den Mitteln der Erkenntnistheorie und Sprachkritik (182ff.). Der perspektivische Machtwille lasse aber auch keinen adäquations- oder korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff mehr zu. Durch die radikale „Rückbindung des Wahrheitsverständnisses an den Nützlichkeitsbegriff“ (201) und die Relativität dieser Nützlichkeitsbegriffe im Hinblick auf Diversität und Dauer der ‚Machtquanten‘, durch die Ontologisierung der Lüge in der Formel vom „alles umgreifenden fälschenden Geschehen“ (190) löse sich der Wahrheitsbegriff letztlich auf. Figl behauptet zu Recht, daß „die Begriffe Falschheit, Lüge, Täuschung... innerhalb des hermeneutischen Ansatzes von Nietzsche selbst... ihren Sinn“ verlieren (199), verzichtet jedoch auf eine hier sachlich wohl fällige eingehende Kritik. Angemerkt wird nur, daß nicht an der ontologischen Universalität der Interpretationsthese, sondern „vielmehr an der konkreten inhaltlichen Bestimmung des Auslegungsbegriffs“, also am Willen zur Macht, Zweifel angebracht seien (210).

Geht es in der vorliegenden Arbeit darum, „das immanente Gefüge der in Nietzsches späten Fragmenten implizierten hermeneutischen Theorie in ihren Grundstrukturen nachzuzeichnen“ und „die ungefragten Voraussetzungen seines Ansatzes“ ans Licht zu heben (205), so wird in *J. Figl, Dialektik der Gewalt, Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie* „der allgemeine hermeneutische Ansatz weiter differenziert“ und speziell „in seiner Bedeutung für die Interpretation religiöser Phänomene herausgestellt“ (17). Figl will neue Aspekte an Ns Religionsverständnis sichtbar machen und „zu einer anderen Gesamtwertung und Einordnung“ (16) hinführen. Dies geschieht, indem er Religion als eine Regionalontologie des interpretierenden Willens zur Macht faßt und auch Ns eigene diesbezügliche Interpretation als diesem ontologischen und methodologischen Muster verpflichtet begreift. Somit geht es um eine besonders enge Verklammerung von Inhalt und Methode.

Das Wesen der Religion wird dargestellt als „ein dialektischer Prozeß einer durch Gewaltausübung bestimmten Auslegung“ und Hermeneutik als „das eigentliche Zentrum seiner Religionstheorie“ (18). Diese könne nur von der „Grundstruktur der Philosophie Nietzsches“ her verstanden werden, die Figl – modifiziert gegenüber der Dissertation – nunmehr eindeutig dupliziert als „eine hermeneutisch-kritische Denkform“ (17) bestimmt. Was darunter näher zu verstehen sei, versucht der Autor vor allem im zweiten Teil (121–222) des Buches systematisch und genetisch näher zu explizieren. Besonders letzteres nimmt in der Darstellung breiten Raum ein und wird durch bislang auch in der KGW unveröffentlichte Texte Ns untermauert. Es handelt sich dabei vornehmlich um frühe religionskritische Notizen und um theologische Kollegnachschriften. Hatte sich Figls Dissertation quellenmäßig auf den Nachlaß Ns beschränkt, so werden nunmehr auch die veröffentlichten Schriften berücksichtigt. Mit seinen beiden Büchern soll nach Meinung des Autors somit „eine Gesamtdarstellung der allgemeinen philosophischen Hermeneutik Nietzsches vorliegen“ (17).

Der erste Teil (39–120) untersucht biografische und geistesgeschichtliche Voraussetzungen für Ns

Verständnis von Hermeneutik und Religion. Figl erörtert Ns Begegnung mit Religion und Theologie in seinem Elternhaus, in Schulpforta und an der Universität, wo er parallel zu den althilologischen Methoden auch die Formen der Bibelhermeneutik und -kritik kennenlernt und wo er auf die drei theologischen Richtungen seiner Zeit trifft, „die konservative, in der der supranaturalistische Standpunkt schlechthin bestimmend ist, die moderne oder liberale bzw. rein kritische Theologie und die Vermittlungstheologie“ (72). Ns schließliche Abwendung von der Theologie ortet Figl darin, daß N eine „umfassende kritische Grundhaltung“ ausbilde, die die „Preisgabe jeglichen unausgewiesenen oder unausweisbaren Wahrheitsanspruchs“ (95) erfordere. Trotz seiner kritischen Haltung gegenüber theologischen Beweisführungen und ihren Inhalten versuche N jedoch lange Zeit, die ‚existenzielle‘ Dimension des christlichen Glaubens nicht anzutasten, ja sie persönlich zu vollziehen. Dennoch biete sich ihm immer mehr die „Philologie als emanzipatorische Alternative zur Theologie“ (96 ff.) an. In eindringlicher Weise skizziert Figl deren wissenschaftsgeschichtliche Situation, den Methodenstreit zwischen sogenannter ‚Sach‘- und ‚Sprachphilologie‘ (107) – die man vereinfacht als synthetisch contra analytisch, verstehend contra kritisch, ganzheitlich-philosophisch contra partikular-wissenschaftlich ausgerichtet typisieren kann – und im Anschluß daran den Zusammenhang von Philologie- und Philosophiezeption beim frühen N.

Aus Kant und Schopenhauer lasse sich ableiten, daß „Restriktion der Erkenntnis und Eröffnung des (ästhetischen) Verstehens zugleich gegeben“ sein und daß parallel „Kritik und Hermeneutik als Grundmöglichkeiten des menschlichen Verstehens erfahren werden“ (119) könnten. Denn N habe „in seiner Theorie des Verstehens“ vermitteln und „die beiden Grundtendenzen ... vereinen“ wollen, „nämlich ästhetisch-kreative einerseits und analytisch-kritische andererseits“ (100 f.). Figl betont nachdrücklich diese Vermittlungsintention, konzidiert jedoch, daß von einer glatten Lösung des Problems nicht die Rede sein könne und sich Ns Problembewußtsein vornehmlich in seiner „ambivalenten Einstellung“ – die er bekanntlich gegenüber den Phänomenen Religion, Kunst, Wissenschaft, Philosophie an den Tag legt – kundtue.

Im zweiten Teil (121–222) wird „die hermeneutisch-kritische Doppelstruktur des Denkens Nietzsches“ (221), sein Ziel einer „Versöhnung von kritischen und hermeneutischen Denkweisen“ (124), an den Problembereichen Erkenntnis-, Sprach-, Historismus- und Textkritik entfaltet. Beide Denkweisen seien in der Sache dialektisch aufeinander verwiesen, so daß „Hermeneutik (als theoretische Explikation des Verstehens) und Kritik (als Aufdeckung der Grenzen sprachlicher und rationaler Erkenntnis) nicht nur keine Gegensätze bilden, sondern die beiden Momente in der Beschreibung des menschlichen Verstehens darstellen“ (153). Die systematisch und wissenschaftshistorisch breit angelegte Darstellung Figls ist geeignet, manche Topoi der gängigen N-Rezeption zu entkräften, und weist u. a. nach, daß Ns Haltung zum Historismus eine „gebrochene, durch die Kritik hindurchgegangene Bejahung“ (171) sei. Es ist hier nicht möglich, die beeindruckende und weithin überzeugende Entfaltung der Hauptgedanken Figls im Detail wiederzugeben und zu würdigen. Zentral herausgearbeitet wird die Notwendigkeit einer Duplizität von Hermeneutik und Kritik im philosophischen Vollzug. Beim Begreifen der Geschichte zeige sich diese Duplizität in den Polen von historistischem Objektivismus und projektivem Subjektivismus, beim philologischen Textverstehen zeige sie sich im Gegenüber von philosophischer und philologischer, analytischer und synthetischer, wissenschaftlicher und ästhetischer Dimension.

Wiewohl sich Figls These von der Versöhnungskonzeption Ns durch eine Reihe von Texten belegen läßt und im Prinzip richtig sein dürfte, ist doch anzumerken, daß er dieser Funktion vielleicht doch einen zu hohen Stellenwert einräumt, überwiegt doch die destruktive Komponente des Werks die konstruktive bei weitem. Man könnte sagen, daß N hier nachhaltig mit quasi-Hegelschen Zügen ausgestattet wird. Diese Konsequenz liegt aber wohl auch in der systematischen Stringenz der Arbeit beschlossen, die, selbst hermeneutischer Entwurf, die Hermeneutik Ns auch noch ein Stück über Ns Kopf hinweg fortführt und sein Denken auf einen Begriff bringt, den er selbst nicht erreichen konnte oder wollte. Zu betonen ist aber, daß Figl in keiner Weise zu den in der N-Literatur so häufig anzutreffenden ‚normativen Hermeneutikern‘ zählt, die N als Steinbruch für ihre eigenen Gedankengebäude verwenden, sondern daß er gewissenhafteste philologische Arbeit leistet, die sich bei ihm mit bemerkenswertem philosophischem Spürsinn verbindet.

Unter dem Titel *Interpretation – das Konstitutionsprinzip der Religion und ihrer Kritik* verspricht der Autor im dritten, umfangreichsten Teil (223–378) die „Anwendung der generellen kritisch-hermeneutischen Methodik im speziellen Bereich religiöser Phänomene“ (225). Es ergibt sich „ein dreistufiges Modell der Religionsphilosophie“, wenn Religion erstens „als ein System der Auslegung sowie der

Machtausübung“ definiert wird und wenn, aufbauend auf dieser Wesensbestimmung, „zwei grundsätzliche, einander entgegengesetzte ‚Ausgestaltungen‘ des religiösen Lebens“ unterschieden werden: das Kirchenchristentum auf der einen und die Praxis Jesu auf der anderen Seite, welch letztere „als Ansatz zur Überwindung der Religion als eines festgelegten Interpretations- und Machtsystems“ (228) gesehen wird. Darüber hinaus soll gezeigt werden, daß N mit seiner Kritik an der Religion „die in ihr aufgedeckte Dialektik der Auslegung auf eine neue Weise fortführt“ (229) und in mehrfacher Weise ein aufs Christentum verwiesen bleibender postchristlicher Denker sei.

N betreibt nach Figl eine mehrdimensionale philologische Destruktion der biblisch-christlichen Sinnwelt. Eine Dimension ist das „Aufdecken fälschender ‚Methoden‘ im theologischen Umgang mit Literatur“ (231 ff.), wobei N die historisch-kritische Methode innerhalb der Theologie nicht schlechthin gutheißt, sondern zum Teil von einem ‚hermeneutischen‘ Standpunkt aus auch kritisiert. Andererseits bemüht er Philologie als Instrument antichristlicher Argumentation“ (243 ff.). Eine andere Dimension ist das Verständnis der Religion, des religiösen Menschen und der religiösen Denk- und Empfindungswelt als ‚Text‘, der von der Machtwillentheorie her ‚philologisch‘ zu ‚lesen‘ sei. Figl konstatiert bei N freilich eine „Prävalenz des kritischen Ansatzes“ und betrachtet dies – unter der Norm seiner im zweiten Teil der Arbeit explizierten Versöhnungsthese – schlichtweg als „eine Inkonsequenz“, wenn N „einseitig die kritisch-analysierenden Auslegungsmomente... auf Kosten der existentiell-kreativen“ hervorhebt (253). Gegen Figl kann hier freilich eingewendet werden, daß aus dem Zugeständnis Ns, der Erkennende könne auf bestimmte Glaubensannahmen nicht verzichten, noch nicht zwangsläufig zu folgern ist, daß damit alle beliebigen Inhalte – z. B. eben die christlichen Glaubenswahrheiten – anzuerkennen seien. Eher im Recht ist Figl mit seiner Kritik an Ns „sachlich nicht begründete(r) Preisgabe der Religion an die Historie“ (269). Mit seiner quasi-geschichtsmetaphysischen Annahme, die Religion sei historisch tot, teilt N ja denn wirklich den Grundirrtum der klassischen deutschen Religionskritik von Feuerbach bis Freud.

Neben der philologischen Destruktion betreibe N aber auch die Konstruktion einer Geschichtstheorie, in der ein „Strukturgesetz der Religion“ aufgedeckt werde, das Figl als „Dialektik interpretativer Gewalt“ bezeichnet (272 ff.). In Übereinstimmung mit der Machtwillen-Ontologie „ist auch das Wesen der Religion als Interpretation zu bestimmen, in der ein Konflikt von Tendenzen der Gewalt ausgetragen wird“ (306). Als „tiefster Grund der Religion“ gilt das Phänomen der Grausamkeit (284), ihm wird in einer – weitgehend spekulativen – „Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte“ (286 ff.) nachgegangen. Die Etablierung der Religion sei – wie die der Gesellschaft, des Staates, der Kultur – ein am Anfang der Geschichte stehender „Akt leiblich-psychischer und gesellschaftlicher Gewalt“ (305) und – neben positiven Ausnahmeerscheinungen wie der griechischen Religion (296) – zugleich ein „Symptom physiologischer Dekadenz“ (303), Ausdruck „sklavischer Destruktivität“ (295). „Die Religiosität wird im Horizont einer postulierten Urgeschichte der Menschheit gedeutet und zugleich als das innergeschichtlich schlechthin bestimmende Interpretationsgeschehen definiert.“ (305)

N unterscheidet nun laut Figl „zwei Formen des Christentums“ (308), die „zwei dialektische Ausfaltungen eines wesentlich einheitlichen Geschehens“ (309) darstellen: die repressionslose, das Phänomen der Macht ignorierende, religiöse Vorstellungswelt und Praxis Jesu und des allerersten Christentums zum einen, zum anderen die (von Paulus begründete) Kirche als „eine Art Staat“ (347), ein institutionalisiertes „Machtgebilde, das primär auf internalisierte Weisen der Machtausübung angewiesen ist“ (347). In der „Spannung zwischen Bejahung und Verneinung der Macht und der fixierten Interpretationen“ sieht der Autor das „ekklesiologische Grunddilemma“ (363). Dieses Dilemma – die Dialektik der Macht – werde aber von N selbst in seinem atheistischen, antichristlichen Engagement strukturell wiederholt (365).

Am Ende seiner Untersuchung gibt Figl der Überzeugung Ausdruck, daß diese Gewalt-Dialektik „durch die Daseinshermeneutik des Glaubens“ (388) aufgelöst werden könne. Er wirft N Befangenheit im Historismus vor, wenn er übersehe, daß es beim Glauben „um gelebte Erfahrung der Sinntotalität geht und nicht um rein disponible und dem historischen Wechsel unterworfenen Sinnhypothesen“ (384). Gelänge es, „die hermeneutische Grundstruktur des Glaubens herauszuarbeiten und sie als Alternative dem Entwurf Nietzsches gegenüberzustellen“ (384), dann „würde sich die provokative Funktion seiner Kritik zu einer inspirativen Quelle für eine geläuterte Selbstinterpretation des Glaubens wandeln“ (380). Abzulehnen sei die inhaltliche Bestimmung des ontologischen Auslegungsgeschehens als Wille zur Macht, abzulehnen die anarchische Relativität und Willkür der Interpretationen. Statt dessen erstrebt Figl eine „Subordination der Interpretationen“ (382) und bekundet somit die Absicht, Ns extrem

säkulare und nihilistische Philosophie als Feuerprobe zu verstehen, um im – veranschlagt gewaltlosen – theologischen Gegenzug erneut zu einer Konzeption der Wahrheit, der Ordnung und des Sinns zu gelangen – und sei es durch die bei N erschlossene Methodeneinsicht, daß es dem ernsthaften philosophischen Denken nicht möglich ist, in seiner Kritik auf den hermeneutischen Rekurs zu verzichten, die Kritik somit nicht auch wieder zu relativieren. Obwohl hier von Ns Position aus gewichtige Einwände erhoben werden können – vor allem: man vermag ja diese gewonnene affirmative Position neuerlich dialektisch umzukehren –, handelt es sich bei Figl doch um eine theologische Auseinandersetzung mit N auf höchstem Niveau, die auch für ein immanentes N-Verständnis und für die Klärung seiner historisch-systematischen Bedeutung hinsichtlich der Tradition hermeneutischer Philosophie aufschlußreich ist.

Die in Figls Darstellung sicherlich nicht radikal genug befragten und erschöpfend behandelten Themenbereiche Wahrheit und Geschichte stehen im Zentrum der Untersuchung von G. Kimmerle, *Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral“*. Hier ist der methodische Ansatz jedoch ein gänzlich anderer. Der Autor geht gleichermaßen ontologisch wie ideologiekritisch vor und taxiert N im Anschluß an die Kritische Theorie als zweideutigen Aufklärer. Der systematisch kritisierte Leitbegriff der Untersuchung wird als ‚Identitätslogik‘ bezeichnet und meint das idealistische Vertrauen in die Kraft der Vernunft, die Realität als solche auf den Begriff zu bringen und damit philosophische Abstraktion und konkret-sinnliche Welterfahrung zu versöhnen. Die auf solchem Glauben fußende Anstrengung sei die eigentliche Bewegung der Metaphysik, deren Kritiker durchaus noch in ihr befangen blieben, wenn sie nicht die Unaufhebbarkeit der Differenz, die zwischen den genannten Bereichen waltet, anerkennen würden.

Solche Anerkennung versteht Kimmerle jedoch nicht in der Weise z. B. des Kantischen Dualismus, er sieht sie vielmehr im (Nach-)Vollzug der Selbstdestruktion des identitätslogischen Programms: „Das Bewegungsgesetz der Philosophie ist die Entfaltung der sich selbst destrukturierenden Explikation.“ Und: „Nur eine Philosophie, deren Scheitern glückt, trägt ihren Namen zurecht.“ (214) N ist nun nach Kimmerle einer jener die Metaphysik strukturell wiederholenden Metaphysikkritiker, indem er zwar „Ansätze... zu einer nicht identitätslogisch verzerrten Selbsterfahrung“ ausbilde und auf die „Lebenserfahrung sinnfrei sinnlichen Werdens“ (9) abziele, aber dennoch „der Gefangene Hegels“ (217) bleibe.

Ausdruck solcher Gefangenschaft sei „die philosophische Anmaßung, Gericht über die Welt zu halten“ (94), und sei das Verschleiern der „Antinomie von Ansichsein und Setzung im aporetischen Begriff des Willens zur Macht“ (85), der eine „falsche Verabsolutierung“ darstelle und dessen Explikationen durch N bezeichnenderweise auch „einer Genealogie der Macht ermangeln“ (125). Als „gegensatzlose Einheit in allen Gegensätzen“ avanciere der Machtwille zum metaphysischen Identitätsprinzip (115). Ausdruck solcher Gefangenschaft sei aber auch die der Moralkritik zugrundeliegende positive „Utopie des souveränen Individuums“ (97 ff.), das durch Machtwillentheorie und Subjektkritik in Wahrheit ohnehin „entmächtigt wird“, da es „nur noch Ausführungsorgan eines durch“ es „hindurch sich vollziehenden Geschehens“ sei (157). Und schließlich: „Die Wiederkehr des Absoluten in physiologischem Gewande besiegelt Nietzsches unfreiwilligen Rückfall in die vorschnell schon überwunden geglaubte Metaphysik.“ (203)

Verknüpft mit dieser ontologischen Perspektive, die gewisse Analogien zur Heideggerschen N-Deutung aufweist, ist bei Kimmerle die auf der Folie eines undogmatischen Marxismus – auch die Dialektik wird übrigens als identitätslogisches Denkmuster kritisiert – betriebene gesellschafts- und ideologiekritische Behandlung einer Reihe inhaltlicher Behauptungen Ns, z. B. seines einseitig personenbezogenen Geschichtsbildes, in dem er zwar den Zusammenhang von Gewalt und Vernunft diagnostiziere, aber die Heraufkunft der ‚verwalteten Welt‘ verkenne (127).

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: *Genealogie der Wahrheit* (11–96), *Phänomenologie des absoluten Lebens* (97–180) und *Verblendung im Überschreiten* (181–218). Kimmerle rekonstruiert und kritisiert Ns Moralkritik in ihren Verweisungszusammenhängen, Widersprüchen und Aporien. Leitfaden der Moralkritik Ns sei „die normative Wahrheit des Lebensgrundes“ (16) und seien „die geschichtsdeutenden Zukunftsbilder“ (19). Die bereits bei Figl referierte Geschichtskonstruktion über Entstehung und Entwicklung von Moral und Religion wird minuziös analysiert. Der Autor verwirft Ns These vom geschichtsstiftenden Anfangsakt der Gewalt, denn „Geschichte und Ursprung schließen sich aus“ (25). Hellsichtig wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß N zwar eine – spekulative – Genealogie der Sklavenmoral ausarbeite, nicht aber eine Genealogie der aristokratischen Moral (34),

und daß erstere völlig ungeschichtlich als „dogmatisch-normative Wertbestimmung“ (48) eingeführt werde. Zudem zerfalle die Genealogie der Moral „in zwei miteinander unvereinbare Ursprungserzählungen (die Geschichte des vertraglich garantierten Rechts auf Leidensäquivalente und diejenige von der Errichtung des Herrschaftsstaats durch Eroberungskünstler)“ (178).

Auszusetzen an Kimmerles Buch ist allenfalls die teilweise unnötig vertrackte Sprache. Inhaltlich jedoch liefert es eine sachlich fundierte Analyse von einer philosophischen Brisanz, die man beim Großteil der N-Literatur ansonsten vermißt. Trotz einschneidender Kritik wird N als Gesprächspartner für das Problem der Identitätslogik bzw. der Metaphysik – die mit ihrer doppelten Sprache unsere sinnliche Lebenserfahrung gleichermaßen trifft wie verfehlt – ernstgenommen und fruchtbar gemacht. Aus der bei N diagnostizierten Ambivalenz sei zu lernen. Mit seiner Kritik der metaphysischen Vernunft entwerfe N in der Moralgenealogie zugleich die „Geschichte des unbewußt Anderen“ (21 ff.), nämlich der leiblich-konkreten Erfahrung. Dies sei ein Ansatz der Überwindung der Metaphysik, der freilich noch in ihr steckenbleibe. Das Resultat der Destruktion von Moral und Wahrheit sei der „Glaube an Nichts“ (204 ff.). Ihn setzt Kimmerle in Analogie zur veranschlagten Selbstaufhebung der Hegelschen Dialektik. N sei „der große Antipode und Erbe Hegels“ (215), der die Wahrheit als begriffene Unwahrheit definiere. Damit „führt er die Philosophie an ihre (nicht mehr dialektisch zu übersteigende) Grenze“ (96).

Sie zu überschreiten bzw. in ihr zu verharren – d. h. sie identitätslogisch nochmals der Vernunft zu unterwerfen – bedeute, daß der „in sich zurückgeschlossene Verblendungszusammenhang von Ursprung, Wesen und Identität“ (157) erneut wirksam werde. Das absolute Leben existiere nur gebrochen in der Differenz von Leiberfahrung und Vernunft und bleibe gleichwohl unverzichtbarer Gegenstand philosophischen Denkens. Darin lägen Antrieb und Scheitern der Metaphysik begründet. Fraglich bleibe, ob deren Überwindung zum Programm erhoben werden könne. Kimmerle äußert den Verdacht, „daß der Wille zur Überwindung der Metaphysik, der Gestus des radikalisierten Überholens, selber metaphysischen Ursprungs ist“ (217): eine These, die auch für den späten Heidegger und sein Programm des ‚Absprungs‘ aus der Metaphysik zu bedenken wäre.

*F. Kaulbach, Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie.* Mit dieser Arbeit liegt eine der bedeutendsten systematischen N-Darstellungen der letzten Jahre vor, die ebenfalls N in die Tradition der neuzeitlichen Philosophie hineinstellt und problemgeschichtliche Bezüge vornehmlich zu Leibniz, Kant, den deutschen Idealisten und Schopenhauer herstellt, wobei die Kantische Transzendentalphilosophie den wichtigsten Bezugspunkt darstellt. Ns ‚Experimentalphilosophie‘ wurde schon in den Monografien von Jaspers und Löwith thematisiert. Neu aber ist Kaulbachs These, „daß Nietzsche einer profilierten philosophischen Methode folgt, über die er selbst reflektiert hat“, die „Züge der kritischen wie der dialektischen Philosophie“ in sich vereine, wobei „Inhalt und Methode unlösbar verbunden“ seien (IX). Kaulbachs Ansatz zeigt eine besondere Ambivalenz: einerseits stellt er N, der ja bekanntlich das Paradigma der idealistischen Vernunftphilosophie überwinden wollte, in dieses zurück; andererseits scheint er, indem er ihn mit Hilfe dieses Paradigmas rekonstruiert, N bis an die Grenze seiner Selbstaufhebung zu führen. Von solcher Selbstaufhebung kann dort gesprochen werden, wo es um die Verabschiedung des Wahrheitsprinzips geht – indem an die Stelle ‚theoretischer Wahrheit‘ die sogenannte ‚Sinnwahrheit‘ oder ‚Bedeutsamkeit‘ tritt – und wo Kaulbach die inhaltlichen Thesen Ns – wie das Prinzip des Dionysischen, den Willen zur Macht oder die ewige Wiederkehr – als ‚notwendige‘ Konsequenzen der ‚Vernunft in neuer Gestalt‘ (293) interpretiert und dergestalt Inhalt und Methode Ns gewissermaßen kurzschließt.

Freilich ist dieser Kurzschluß nicht etwa ein logischer oder sachlicher Fehlgedanke, sondern der durchaus nachvollziehbare Versuch, Philosophie in der Existenz des Denkenden zu begründen, damit aber auch in einer ganz konkreten, individuellen und geschichtlichen Entscheidung, in einer vordinglichen Subjektivität, die nicht mehr einholbar ist. Es ist jene Grenze, wo bei anderen Denkern das philosophische Schweigen beginnt und wo die Leitern weggeworfen werden, wo die Lebensform der theoria gewissermaßen ausgespielt hat und entweder in praxis und/oder poiesis überzugehen hat oder eben wieder auf eine Ebene des Diskurses zurückfällt, die schon überwunden war. Kimmerle hat von der ‚Verblendung im Überschreiten‘ dieser Grenze gesprochen. Und Kaulbachs Ambivalenz liegt darin, daß er diese Grenze besonders eindringlich sichtbar macht und sie anscheinend dann doch überschreitet und auf den Begriff bringen will – als ob mit der Vollendung der Metaphysik nicht auch ein Bruch in der Welterfahrung einherginge, als ob – mit Kimmerle zu reden – die Konsequenz der

Identitätslogik nicht eben doch die Erfahrung der Differenz wäre: der Differenz von Ich und Anderem, von Diskursivität und Lebensvollzug, von Inhalt und Methode im Philosophieren.

Der Autor geht, um seinen Ansatz zu entfalten, in fünf explikativen Schritten vor. Im ersten Kapitel (1–58) geht er aus vom Problembereich Natur und Freiheit, um von hier aus Ns neuen Vernunftbegriff zu skizzieren. Die im Titel veranschlagte Antinomie werde bei N im Begriff der „freien Notwendigkeit“ (33) aufgehoben, womit eine Art von Wesensfreiheit gemeint ist, die in der Theoriekonsequenz des Willens zur Macht mit den Symbolen der „Bewegung und des Höhersteigens und der Erweiterung“ (41) charakterisiert wird. Wenn weiterhin Freiheit als „das Vermögen, die ‚Ewigkeit‘ im Augenblick zu erkennen“ (49), bezeichnet wird, so scheint die Entfaltung der Freiheit in mystisches Erleben zu münden. Dazu paßt auch die ontologische Annahme, die aktiven Zentren der Realität als monadologisches Modell aufzufassen (49 ff.). Als dessen Einheits- und Entscheidungsinstanz wird der (Kantische) Gedanke vom „Richterspruch des Denkens“ (26) bemüht. Dieser Richterspruch schlichtet jeweils den „Streit der an unserem Leibe beteiligten Affektperspektiven um Gültigkeit und Anerkennung“ (26), bringt all diese Kräfte bzw. Perspektiven in ein jeweiliges hierarchisches Gefüge und bestimmt so eine Richtung des weiteren Prozesses, der ein ‚Schaffen‘ von ‚Weltperspektiven‘ – womit metaphysische Sinnentwürfe gemeint sind – bedeutet. Diese sind vielschichtig, da jede Perspektive eine Vielzahl jeweils hierarchisch gebündelter Teilperspektiven darstellt (was man wohl auch mit Kuhns Begrifflichkeit des Paradigmas in Verbindung setzen könnte), und werden nicht willkürlich gewählt. Worin besteht nun der Maßstab, eine Rangfolge und die Angemessenheit der Perspektiven zu bestimmen, und wie wird er gefunden? Es ist „ihre Bedeutsamkeit für eine bestimmte Stufe und Verfassung des Lebens“ (X), was jedoch nicht in einer objektiven Metaphysik des Lebens eruiert werden kann, sondern nur auf existenzieller Ebene: im „Versuch des Denkenden mit sich selbst“ (157).

Im zweiten Kapitel (59–130) wird der Begriff der Perspektive entfaltet, im dritten Kapitel (131–185) die ‚Selbstbegründung der Philosophie durch experimentelle Methode‘. N radikalisiere den Cartesischen Zweifel – indem er den Begriff der ‚theoretischen Wahrheit‘ fallenläßt – und entwickle durch die Forderung des „Übergang[s] von der Methode der Begründung einer Philosophie durch erste wahre Sätze zu derjenigen experimenteller Prüfung und Rechtfertigung philosophischer Grundansichten“ (134) eine eigene Version der von Kant inaugurierten Kopernikanischen Wende der Metaphysik. Deren Inhalte dürfe man „nicht als theoretische ‚Wahrheit‘ mißverstehen“ (X). Das über den kritischen Ansatz hinausgehende dialektische Moment in Ns Denken bestehe darin, daß „er das Experimentieren mit Weltperspektiven zum methodischen Prinzip des Denkens und Seins macht“ (118). Die Gültigkeit der jeweils gewählten Weltperspektive liege „in der Bedeutsamkeit für das ‚Leben‘“, „in ihrem Vermögen der Sinn-Motivation“ (96). Dies zeigt Kaulbach ausführlich anhand der Wiederkunftslehre (116 ff.).

Das vierte (186–228) und fünfte Kapitel (229–298) behandeln, nachdem bisher die formal-methodische Seite in Ns Denken im Vordergrund der Überlegungen gestanden hat, nunmehr unter den Stichworten ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Macht‘ des näheren die inhaltliche Erfüllung durch Ns ‚materiale‘ Thesen. Gerechtigkeit wird „in denselben Problemhorizont hineingestellt . . . , wie es in Kants transzendentaler Dialektik geschieht“, und beschrieben als die „Fähigkeit je einer übergeordneten Perspektive, die Vielheit der anderen zu beherrschen und für sie maßgebend zu sein“ (228). Der Kantische Topos vom ‚Gerichtshof der Vernunft‘ erfährt bei N freilich eine starke Modifizierung, denn die richtende Vernunft steht nicht dichotomisch dem ganzheitlich-leiblichen Lebensvollzug gegenüber, sondern ist eben dessen Instanz. Als solche ergreift sie inhaltlich Partei für die jeweils stärkste Perspektive, deren Stärke aber durchaus nicht in ihrer logischen Begründung und ihrer inneren Kohärenz bestehen muß. Diese neue Vernunft ist eine ‚ästhetische‘, und der Philosoph erscheint gleichermaßen „als Richter und Künstler“ (199 ff.). Die in solch künstlerischem Richterspruch – der also der Intuition jener Sinnvorstellungen, die dem authentisch-konkreten Weltvollzug entsprechen sollen, zu folgen hat und insofern kein bloßer Dezisionismus sein soll – zurückgesetzten Perspektiven kommen allenfalls zu einer ‚Rechtfertigung‘, sofern sie als dienende Glieder in der durch den Richterspruch gesetzten und legitimierten Perspektivenhierarchie anerkannt werden. Ns Begriff der Gerechtigkeit ist somit eine Tautologie zu seinem von Kaulbach in paralleler Weise explizierten Begriff des Willens zur Macht.

Das Schaffen des Machtwillens ist sein ständiges Entwerfen und Überwinden von Weltperspektiven, er ist „primär vom ästhetischen Zustand und vom künstlerischen Schaffen her zu interpretieren“ (272). Er ist die Gestalt „einer anderen . . . Vernunft“ (289) und „das Programm der immerwährenden Selbstüberwindung, welche das Sein auf der Höhe des Augenblicks hält“ (294). Dieser Gedanke der immerwährenden Steigerung des Lebensvollzugs im Hinblick auf Herrschaft und Authentizität – den in

anderer Weise auch Heidegger ins Zentrum seiner N-Deutung rückt – erfährt in Kaulbachs Darstellung jedoch keine Kritik. Zu fragen wäre, ob sich das Sein denn je auf der Höhe des Augenblicks halten kann, ob nicht gerade dies eine zentrale Fehlvorstellung metaphysischen Denkens ist. Zu fragen wäre, ob nicht vielmehr ein zwischen Steigerung und Zurücksinken, zwischen Bewegung und Ruhe alternierender Rhythmus – von dem der Autor in anderem Zusammenhang spricht (28 u. ö.) – die angemessenere Struktur für den Seins- und Denkprozess darstellt.

Wenn „Nietzsches Philosophie verstehen heißt, seine philosophische Sprache angemessen zu deuten“ (255), so scheinen Kaulbachs beeindruckende Interpretationen dieser Sprache nicht in jeder Hinsicht sachlich zu folgen. Hier ist nicht nur auf die bagatellisierenden Bemerkungen des Autors über die politisch-praktische Bedeutung der Machtwillenlehre (250 u. ö.) zu verweisen, sondern auch allgemein auf sein geringes Bemühen, Aporien in Ns Denken herauszuarbeiten. Seine glättende Systematisierung ignoriert den Tatbestand, daß Ns neue Vernunft und sein Konzept philosophischer Selbstbegründung zwar zugegebenermaßen eine Endgestalt der idealistischen Philosophie darstellen, diese aber zugleich in ihrer Unwahrheit aufsprengen und eben nicht mehr im traditionellen Sinn als ‚Vernunft‘ und ‚Begründung‘ aufgefaßt werden können. Außerdem werden in dieser Arbeit alle ideologisch und fachwissenschaftlich bestimmten Komponenten in Ns Denken völlig ignoriert.

Trotz dieser Einwände aber ist Kaulbachs Untersuchung ein Meilenstein der N-Forschung, was man von *W. Gebhard, Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, einer breit angelegten Habilitationsschrift, nur schwerlich wird behaupten können. Dabei ist die zugrunde liegende Fragestellung durchaus relevant. Gebhard stellt fest, daß die N-Literatur „einem grassierenden Sprachbestand seiner Texte, dem Allurteil, noch kaum Aufmerksamkeit“ gewidmet habe (VII), und will den Zusammenhang von „Totalismus und Aussagelosigkeit“ aufzeigen (348 ff.). Die Arbeit soll der „Versuch eines geistesgeschichtlichen Verstehens Nietzsches im Rahmen seiner sprach- und ideologiegeschichtlichen Lage und unter Einsatz ... linguistischer und naturwissenschaftlicher Kategorien“ (VIII) sein, wobei N exemplarisch steht für die Verarbeitung der naturwissenschaftlichen Herausforderung durch die nachhegelsche idealistische Naturphilosophie.

Mit der Formel vom „doppelte[n] Wesen des ‚Totalismus‘“ (VII) konstruiert Gebhard ein „Widerspruchsmodell, das den ideologiekritischen Nietzsche mit dem religionsrehabilitierenden verbindet“ (X). Dafür kann bereits der Naturbegriff beim frühen N herangezogen werden, der in der Kulturkritik „die Bedeutung der kritischen Instanz“ hat. Doch „soweit Natur selbst als Instanz der Einheit, des Totalen berufen wird, verwandelt sie sich in das Bild der Erlösung und des Schreckens“ (VII). Gebhards Grundgedanke ist, daß das Allurteil, sei es kritisch oder verklärend, der „Gefahr der Gegenstandslosigkeit nur angemaßter Eroberungen“ unterliegen und der „Affirmation von Erfahrungslosigkeit“ (XI) dienen müsse, ja letztlich „Akklamation des Anachronistischen“ (XII) bedeute. Sofern das Allurteil „als dominantes Vehikel der Aufklärungsbewegung“ gelten kann, das den „Ruin der Aussagehaltung und Urteilsfähigkeit“ herbeiführt (4), ist es als ein zentrales Moment der Dialektik der Aufklärung zu veranschlagen.

Es sei, führt Gebhard aus, „die logische Funktion der Allurteile...“, die ‚Gründe‘ vor den Begründungen zu schützen“ (37), und Ergebnis „einer Totalisierung der Kritik“ sei es, „das Kritisierte letztlich wieder auftauchen“ zu lassen (2). Mit einer vom Umfang her beeindruckenden Fülle an Textanalysen sucht der Autor darzulegen, wie „das relativierende Denken gerade im Zuge universeller Reduktivität in ein affirmativ-verklärendes“ umschlägt, das „sich genuin gegen pragmatische Relevanz und historische Konkretisation versperrt“ (342). In der Analyse will er „an der ergiebigsten Bruchzone der Nietzscheschen Sprachwelt: an den bildlichen Verwerfungen seines aufklärerischen Monologs“ (4) ansetzen. Ns Gleichnißsprache gilt als poetisches Korrelat zum philosophischen Totalismus: er produziere „Illusions- und Verschleierungstopoi“ (68), eine „hermeneutische Unsicherheit“, ja ein „journalistisch-rhetorische[s] Denken“ (321), das „nur einen beschränkten analytisch-heuristischen, dafür einen prägnant synthetisch-verschleiernden Funktionswert“ habe (344). Im Rekurs auf das ‚Leben‘ als allem zugrunde liegende, alles bestimmende Totalität sieht Gebhard einen „verkürzenden Monismus . . ., dessen Quintessenz die Entlastung von Handlungsverantwortung ist“ (79 f.). Dieser Totalismus bedeute eine „Depotenzierung des Wissens zum Glauben“ (144), wobei „die Differenz von Mythos, Religion und Philosophie eingegebenet“ werde (113).

Die in *Vorwort* (VII–XII) und *Einleitung* (1–6) aufgerissene Themenstellung wird in 6 Kapiteln entfaltet und zuletzt in einer *Zusammenfassung* (342–369) resümiert. Kapitel 1 (*Die Etablierung der*

*lebensphilosophischen Topoi*, 7–67) behandelt hauptsächlich den Naturbegriff beim frühen N und insbesondere in der *Geburt der Tragödie*. Ns Aufgreifen der Hegelschen und romantischen Einheitskonzeption wird psychologisiert als ‚Einheitssyndrom‘ (35) und erkenntnistheoretisch als bloße ‚Nominalisierung‘ (44) abgewertet, der Begriff der ‚Weltsymbolik‘ zur gleichnissprachlichen ‚Floskel‘ (58) und der Kosmodizeegedanke zum ‚leeren Begriff‘ (63) erklärt. Kapitel 2 (68–109) behandelt die ‚Illusions- und Verschleierungstopoi in der Bildungsreflexion des jungen Nietzsche‘ sowie die ‚Rolle des Verklärungsansatzes auch für die geschichts- und kunstkritische Reflexion des späten Nietzsche‘ (68) und bewertet diese als ‚affirmative Phantomisierung geschichtlicher Wirklichkeit‘ (103). Kapitel 3 (*Die Etablierung der nihilistischen Skepsis*, 110–151) kritisiert in ähnlicher Weise wie K. Schlechta von einer erkenntnisrealistischen Position her Ns Sprach- und Erkenntniskritik. Kapitel 4 (*Die Entfaltung der Widersprüche in wissenschaftlich-positivistischer und in verklärender Richtung*, 152–232) bringt u. a. umfangreiche Textanalysen zum Naturbegriff im *Zarathustra*, wobei dessen Gleichnissprache „als Ausdruck defizienter Sprachlichkeit“ (216 ff.) gewertet wird. Kapitel 5 (*Konzeptionen und Konnotationen von ‚Welt‘*, 233–274) analysiert die Ambivalenz in Ns totalistisch gedachtem Weltbegriff, der „gleichzeitig Selbstoffenbarung und Selbstverschleierung“ bedeute (233) und dessen Verklärung – auch wenn N „durch Summierung von Leerformeln die Fülle der Welt aussagen“ möchte (267) – „abgründig-dialektisch“ bleibe (269). Kapitel 6 (*Der Zusammenhang der Dinge*, 275–341) kritisiert Ns Naturphilosophie als verschleiert soziomorph, als sich in leere Begrifflichkeit flüchtende „Ausblendung von sozial bestimmter Realität“ (310) und – psychologisch – als „metaphorische Elaboration des gestörten Selbstbezugs“ (339). Das Prinzip des Dionysischen sei eine „theomorphe Ästhetisierung“ geschichtlich-sozialer Wirklichkeit (329), erweise wiederum „Totalität als regressive Integration“ (317) und habe „religiöse Erlösungsfunktion“ (329).

Zur Qualifikation der Untersuchung Gebhards ist zu sagen, daß ihr Verdienst wohl darin besteht, unter starker Einbindung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge und mit enger Beziehung auf Ns Texte seine in bezug auf ‚Natur‘, ‚Welt‘ und ‚Leben‘ ontologisch gemeinten Allaussagen zu problematisieren. Zweifellos fördert die Arbeit eine Reihe kritischer Einsichten in Ns Gedankenwelt zutage, so wenn sie die oftmalige „Verselbständigung des Sprachmaterials“ (356) und den „mythisch-tautologische[n] Charakter der Totalitätsbegriffe“ (360) aufzeigt. Dieses Verdienst wird aber stark geschmälert durch ein im Grunde recht einseitiges, äußerliches und ideologisch präformiertes Verständnis des philosophischen Grundthemas von Einheit und Vielheit, und es wird geschmälert durch die eitle und apodiktische Art der Argumentation, mit der diese Habilitationsschrift über N freilich nicht allein dasteht.<sup>13</sup>

Solche Überheblichkeit, zu der offensichtlich Literaturwissenschaftler eher tendieren als Philosophen, ist aber im Hinblick auf die Sache des Denkens – das vornehmlich ein Fragen ist – unangebracht. Trotz seiner angeblich „nur halb gelungenen wissenschaftlichen Ausbildung und Praxis“ (161) dürfte N einige methodische Fragen schärfer gesehen haben als der Autor, insbesondere auf erkenntnistheoretischem Gebiet. Dort wirft ihm Gebhard vor, „nicht an bleibender objektiver Gestalt und nicht an fixierbarem Werden“ (356) orientiert zu sein und „die sich ausweisende Argumentation“ (XI) nicht zu kennen. Ein solcher Vorwurf ist wohl reichlich naiv, zumal Gebhard die eigene methodische Position – eine hanebüchene positivistisch-marxistische Metaphysikkritik in linguistisch-literaturwissenschaftlichem Kostüm – nicht hinterfragt. Die oberflächliche Unbekümmertheit, philosophische Grundfragen anzugehen und N ständig besserwisserisch abzukanzeln, macht das Werk streckenweise zum Pamphlet.

Wenn Gebhard sagt, daß der Lebensbegriff „als die totale Struktur von Welt... streng genommen keine mögliche Aussage“ (80) darstellen könne, so ist dies sachlich richtig. Doch hat z. B. Kaulbach – wenn auch in anderer Terminologie – dazu bemerkt, daß dergestalt ‚Aussagen‘ Ns eben nicht als aussagende, sondern als performative Sprechakte zu begreifen sind. Dieser für alle Metaphysikkritik höchst wichtige Aspekt – von dem her sich die Dialektik von destruktivem und konstruktivem Philosophieren, von Skepsis und Spekulation, von Wissenschaft und Glauben verstehen läßt – bleibt aber bei Gebhard völlig unerörtert. Damit aber erweist sich seine Methode als völlig unzureichend, da sie nur einzelnes richtig, aber vieles falsch bewerten muß. Wenn N in seinem Denkvollzug zwischen den obengenannten Polen ‚springt‘ (368), so ist dies nicht in erster Linie unreflektierte Widersprüchlichkeit,

<sup>13</sup> Hier wäre u. a. auf die in diesem Rahmen nicht besprochene Arbeit zu verweisen: Reinhard Löw, *Nietzsche. Sophist und Erzieher* (Weinheim 1984).

sondern zumindest teilweise auch eine sachangemessene Methodik. Das zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik schwankende Rätselbild des „inhomogenen Bewußtseinsfeldes im 19. Jahrhundert“, dessen „erregendste Realisierung und ‚spiegelbildliche‘ Darstellung“ (369) N vielleicht tatsächlich ist, wird nicht damit aufgelöst, daß man dichotomisch „zwei Paradigmenreihen“ (369) ortet, die eben nicht vermengt werden dürften. Sicher wäre es falsch, N zu unterstellen, er habe diese Paradigmen in gültiger Weise zur Synthese gebracht. Es muß jedoch gründlicher als bei Gebhard gefragt werden, ob und wie eine solche Synthese möglich sei, anstatt dort, wo sich philosophische Fragehorizonte auftun, diese sofort mit grobgezimmerten Schulweisheiten zu verstellen.

Doch ist es immerhin von heuristischem Wert, wenn Gebhard das Einheit-Vielheit-Problem nicht nur – wie bei Müller-Lauter<sup>14</sup> – ontologisch, sondern auch erkenntniskritisch und methodologisch thematisiert. – Die nachfolgend zu besprechenden beiden Arbeiten – die ebenfalls von einem (finnischen) Literaturwissenschaftler stammen – erreichen aber nicht einmal den Gebhardschen Horizont der Fragestellung. Von einer philosophischen Durchdringung und Verarbeitung der Theoreme Ns kann keine Rede sein. Die beiden Studien widmen sich zwei Themenkreisen, die in der bisherigen N-Literatur meist nur schlecht oder überhaupt nicht behandelt wurden.

T. Kunnas, *Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische in Nietzsches Werken*. Ns „Einstellung... zur praktischen Politik und zum Politischen im allgemeinen zu analysieren“ (9), wäre – unter der Doppelperspektive einer eingehenden philosophischen und politologischen Untersuchung – sicherlich ein Desiderat.<sup>15</sup> Die vorliegende Arbeit bleibt jedoch unbefriedigend, da sie die zu N zeitgenössischen politischen Denkströmungen kaum eigens in den Blick nimmt und die Thematik ohne durchdachte Methodologie angeht. Wenn der Autor seinerseits „ohne auch nur latent vorhandene politische oder ideologische Ausrichtung“ vorgehen will (13), so zeigt sich schon in solchem Anspruch seine recht undifferenzierte Einschätzung der Bedingungen geisteswissenschaftlichen Arbeitens. Leider fehlt auch eine genaue genetische Darstellung der verschiedenen politischen Haltungen und Meinungen Ns im Verlauf seiner Biografie, ebenso wie der Konnex zu den philosophischen Kernthesen (Phänomenalismus, Perspektivismus, Wille zur Macht) nur mangelhaft dargestellt wird. Dazu kommen inhaltlich fehlerhafte Behauptungen, z. B. daß N „die Grundideen der marxistischen Philosophie zu kennen schein“ (105), daß ein „Einfluß von Sozialismus und Marxismus“ (100) statfinde, daß „seine politisch klingenden Gedanken... kulturphilosophische Hypothesen und Gedankenspiele“ (138) seien, die „Politik nur in einem geistigen Sinne“ (155) verstünden, und daß z. B. die Formel von der ‚großen Politik‘ „eine leicht parodistische Nuance“ (138) beinhalte.

Einer ganzen Reihe von Kunnas' Diagnosen ist freilich zuzustimmen. Er beginnt einleitend mit einer Literaturschau (9ff.), stellt die im Grunde antipolitische Einstellung Ns heraus (20ff.) und behandelt in der Folge die Stichworte Demokratie, Aristokratie, Dekadenz, Fortschritt, Staat, Sozialismus und Kapitalismus, Militarismus, Nationalismus und Rassismus. Bei den meisten dieser Stichworte kann N weder als platter Befürworter noch als platter Gegner angesehen werden, sondern bezieht differenzierte, aber auch zum Teil uneinheitliche und widersprüchliche Standpunkte. Dennoch lassen sich Dominanzen herauschälen, so seine „soziale Gleichgültigkeit und undemokratische Gesinnung“ (54), daneben aber auch die „praktisch anarchistische Staatsfeindlichkeit“ (85). Mit Recht konstatiert der Autor eine anarchistisch-traditionalistische Doppelhaltung Ns (77) und spricht auch von den „konservativen oder faschistischen Zügen seiner Weltanschauung“, die dennoch „aus ihm weder einen Konservativen noch einen Faschisten“ machen (79).

Dieser aus Ns Texten nicht allzu schwierig zu eruiierende Tatbestand wird noch immer sowohl von Ns orthodox-marxistischen Abkanzlern wie auch von den Verharmlosern (z. B. Kaufmann) unterschlagen. Eine kohärente und wirklich durchdachte politologische Einstellung läßt sich offenbar aus Ns Werk nicht herauslesen, auch wenn man es nicht wie Kunnas daraus abzuleiten braucht, N sei „ein unausgeglichener, pathologischer Denker“ gewesen (155). Doch in der Behauptung, daß die ‚sprengenden‘ Gedanken Ns überwiegen und daß aufgrund der „individualistischen, skeptischen und relativisti-

<sup>14</sup> W. Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie (Berlin, New York 1971).

<sup>15</sup> Dieses Desiderat wird nunmehr weitgehend erfüllt durch die z. Zt. dieser Rezension erst im Manuskript vorliegende Arbeit: H. Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche (erscheint 1986 bei de Gruyter, Berlin, New York).

schen Prägung“ dieses Denkens „eine potentielle Gefahr für jedes Partei-Denken“ gegeben sei (43), ist dem Autor wohl zuzustimmen, hat doch N gerade das bornierte Parteidenken im Auge, wenn er in der *Fröhlichen Wissenschaft* (§ 31) die Politik als ‚Prostitution‘ bezeichnet.

T. Kunnas, *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische in Nietzsches Werken*. In dieser zweiten Arbeit resümiert der Autor, Ns Werke hätten vielleicht „von jeher andere Wirkungen gezeigt, wäre das Spielerische, Komische und Witzige in seinen Schriften in stärkerem Maße berücksichtigt worden“ (149). In der Tat wird Ns „Humor am Rande des Abgrunds“ (91) in den großen N-Darstellungen nirgends gewürdigt. Auf welche Voraussetzungen Ns Lachen beruht und welche Haltung des Lachenden es ausdrückt, wurde kaum je systematisch erarbeitet, auch wenn möglicherweise E. Fink am Schluß seiner N-Monografie mit dem Begriff des metaphysikverwindenden ‚Spiels‘ die Richtung andeutet, in der ein kohärenter, systematischer Ansatz des Verstehens zu finden wäre.<sup>16</sup>

Die Beleuchtung der ‚Heiterkeit‘ Ns von einem genuin philosophischen Verständnis her ist Kunnas allerdings fern. Stattdessen geht er aus von einer vorgängigen traditionellen Typologie stilistischer und rhetorischer Formen, die er in Ns Werken aufweist bzw. vermißt.

„Humor, Ironie, Satire, Parodie und Witz“ werden als Aspekte des ziemlich unbestimmt bleibenden Oberbegriffs des ‚Komischen‘ vorgestellt (9), der „im Kern... etwas Unlogisches, Unvernünftiges, Absurdes und Regelwidriges“ enthalte (13) und in Ns Werk „viele Gesichter“ besitze (51). Kunnas unterscheidet hier und behandelt dann in einzelnen Abschnitten ‚echten‘ und ‚ironisierenden Humor‘, ‚Selbstironie‘, ‚konstatierende‘ und ‚ambivalente Ironie‘, ‚latente‘, ‚ironische‘, ‚humoristische‘ und ‚spottende Satire‘. Sie haben unterschiedlichen Stellenwert und drücken verschiedene rhetorische und dahinter inhaltliche Absichten aus. Dabei spricht Kunnas N den ‚echten Humor‘ im wesentlichen ab (149) und stellt die Formen der Ironie in engen Zusammenhang mit Ns philosophischer Position, die er ziemlich plakativ als ‚subjektiven Idealismus‘ bezeichnet. Interessant, aber im einzelnen nicht ausgeführt bleibt der Hinweis auf die Verwandtschaft mit der Schlegelschen Ironie (44 u. ö.). Ns Lachen sei „als Therapie gegen die Zwangsjacke von Logik, Moral und Vernunft“ (42) zu werten, als „Einsicht in die Relativität aller Werte und Wahrheiten“ (45), als „Mittel, veraltete Werte zu zerstören und den Weg für neue unerahnte Möglichkeiten zu bereiten“ (44), wobei dieser ironisch sich darstellende subjektive Idealismus „einem wahrhaft nihilistischen Lebensgefühl nahesteht“ (101).

Obwohl der Autor N nur wenig Selbstironie zubilligt – womit er sachlich wohl fehlgeht –, gesteht er ihm doch zu, „eine Art Dialektik zwischen dem Ernsthaften und dem Romantischen zu suchen“ (45), doch wird dieser wichtige Gedanke einer dialektischen bzw. rhythmisch-alternierenden Welthaltung nicht weiter verfolgt. Die einzelnen Textanalysen sind – insbesondere für den *Zarathustra* – zum Teil ergiebig, auch wenn die Zuordnung einzelner Textstellen zur vorgegebenen Begriffstypologie manchmal in Frage zu stellen ist. Resümiert werden kann, daß Kunnas auch mit dieser Arbeit ein N-Thema von höchster – auch philosophischer – Relevanz aufgreift, ohne freilich die Erwartungen, die man in den Titel setzen könnte, auch nur annähernd zu erfüllen.

Verzichtet Kunnas programmatisch – und weitgehend auch in der Durchführung – auf jede spekulative N-Interpretation, so stellt G. Schulte, *„Ich impfe euch mit dem Wahnsinn“*. *Nietzsches Philosophie der verdrängten Weiblichkeit des Mannes* eine ebenfalls philosophisch wenig stichhaltige N-Deutung zur Diskussion, die jedoch die Inhalte Ns in extremer Weise auf einen spekulativen Horizont hin relativiert. Reduktionshorizont ist Ns persönliches Schicksalsdrama als Wiederholung der psychoanalytischen Urszene von Mutterbindung, Kastrationsangst, Vatermord, Verdrängung, Aggression und Regression, und zwar spezifiziert durch die These von Ns angeblich ‚verdrängter Homosexualität‘.

Trotz der umfangreich herangezogenen Sekundärliteratur – u. a. der bei Gilman präsentierten Zeugnisse – vermag Schulte aber seine These nicht stichhaltig zu untermauern und kommt über Vermutungen nicht hinaus. Der behauptete Status der Verdrängung ist freilich dazu angetan, die Fragestellung über Ns homoerotische Neigungen von vornherein zu immunisieren. Hier zeigt sich wieder einmal die prekäre wissenschaftstheoretische Fundierung der Psychoanalyse, deren Konzeption sich zwar durchaus empirischen Impulsen verdankt und deren Intention eine empirische ist, die jedoch

<sup>16</sup> E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz <sup>3</sup>1973) 179ff.

in so allgemeinen Kategorien urteilt, daß sie jede konkret-geschichtliche Differenzierung eibebnet. Wird daher N hier als psychoanalytischer Modellfall behandelt, kann der Ansatz weder bewiesen noch widerlegt werden, da das werkbiografische Material – wie nicht anders zu erwarten – der Theorie kaum Widerstand entgegensetzt. Werden solche methodischen Vorbehalte berücksichtigt, mag Schultes Darstellung eine zwar sachlich nicht völlig verbindliche, aber auch nicht uninteressante Weise sein, N einmal in ungewohnter Optik zu lesen.

.. Schulte will Ns verdrängte Homosexualität „in seiner Musik, seinen Gedichten und in seiner wahnwitzigen Philosophie“ (8) entdecken und gliedert dementsprechend seine Arbeit in drei Abschnitte. Ns philosophische und künstlerische Produktionen seien insgesamt „ein ironisch verdrehtes und ängstlich hinter Gebrüll verstecktes ‚öffentliches Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse‘“ (82), und „sein grundsätzliches Trauma“ betreffe „das Verhältnis zum eigenen Leib und dessen sexueller Identität“ (121). Immer befinde er sich „auf der Suche nach Liebe, immer auf der Flucht in heroisch-erotische Einsamkeit“ (8), was aus einer Verdrängungs- und Abwehrhaltung resultiere. Sein die eigene Identität stiftensollender Ablösungsprozess von elterlicher Bindung mißlinge, obwohl er an Wagner „die dem Kind am toten Vater versagte symbolische, zur Selbstwerdung nötige Vätertötung“ und an Cosima „die symbolische Realisierung des Inzestwunsches“ vollziehe (63). Als „imaginäre Mutter“ und „Idealisierung der Inzest-Orgie“ erscheint die Kunst (121 ff.). Sie sei für N – als weiblich-dionysisches Prinzip – zugleich Bedrohung. N fürchte sich – umgekehrt wie Hegel – vor der Entgrenzung, dem Verlust der Individuation, und er bekämpfe „alles, was seine Psycho-Ästhetik gefährdet, was seine Verdrängungsanstrengung dementiert“ (148). Sein Männlichkeitswahn, seine faschistoiden gesellschaftspolitischen Vorstellungen seien „die notwendige Projektion seines inneren Kampfes“ (137). N lande auch in seiner Philosophie bei keiner Realität und bleibe ständig hinter ‚Masken‘, da er vor anderen und vor sich selbst seine verdrängte Homoerotik verbergen wolle. Seine Lehren „setzen geradezu auf Falschheit, sind Provokationen“ (97). Ns Zwiespältigkeit äußere sich vor allem in dem beschworenen Bild der Sphinx, die „die ins Heldentum verkehrte Mutterangst“ darstelle (171), wobei sich Ns Persönlichkeit aufspalte in die Sphinx und ihr Opfer. N sei beides: dionysisch-weiblicher Abgrund und dessen „Abwehr durch Männlichkeitswahn“ (22), wobei „der starke Mann, den er herauskehrt, nur der von seinem eigenen Feminismus ersehnte Partner“ sei (171). Undialektisch zeige sich die verdrängte Weiblichkeit in den Schwangerschaftsphantasien des *Zarathustra*, dessen Problem es sei, „wie eine Frau geliebt zu werden“ (163). *Zarathustras* Allbejahung aber sei Ausdruck einer „infantilen Regression“ (164).

Obwohl Schulte eine Reihe von Äußerungen Ns ziemlich gewaltsam auf seinen Interpretationshorizont hinzwingt, ist seine Relativierung in begrenzter Weise vielleicht doch sachlich gültig. Bekanntlich hat schon der Begründer der Psychoanalyse die philosophischen Entwürfe als Projektionen neurotischer Individuen verdächtigt. Dies mag für die Psyche von Philosophen auch vielfach der Fall sein. Allerdings trifft dies bei näherem Hinsehen auf so gut wie alle Individuen zumindest des europäischen Kulturkreises zu und wird dadurch gewissermaßen zur Allaussage. Damit steht die psychoanalytische Deutung von Phänomenen vor dem Problem ihrer Entgrenzung und stellt nur noch einen mäßigen heuristischen Wert für sachliches Verstehen dar. Nicht von ungefähr ist in der neueren Fortschreibung der Psychoanalyse, insbesondere in der sogenannten Antipsychiatrie, der Begriff der Neurose – ja der psychischen Deformation und der Krankheit schlechthin – nahezu obsolet geworden. Wo sich demnach Psychoanalyse als dogmatischer Rekurs aller menschlichen Realität aufdrängen möchte, wird sie schnell zu schlechter Metaphysik. Wo sie sich jedoch als relative Perspektive bescheidet, mag sie – gerade auch für Ns Leben und Denken – einen durchaus sinnvollen Erkenntnisbeitrag liefern.

Zum Abschluß dieses Literaturberichts sei noch auf zwei Arbeiten verwiesen, die Ns Philosophie zum einen von Schopenhauer, zum anderen von der Mystik her interpretieren.

*F. Decher, Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche.* Unbestritten ist, auch nach Ns eigener Ansicht, Schopenhauers ‚Erzieher‘rolle und sein Einfluß auf Ns Frühwerk. Überdies kann seine spätere vielfache Polemik gegen Schopenhauer – gegen dessen zwar atheistische und kirchenfeindliche, aber strukturell ‚christlich-platonisch‘ bleibende Metaphysik und Moral – als ‚Vatermord‘ interpretiert werden. Aber es läßt sich auch ein umfangreiches Beziehungsgefüge der Ideen und Begriffe beider Denker herausarbeiten, das sich in nicht geringem Ausmaß auch auf Ns Spätwerk erstreckt: in Form von Analogien, inhaltlichen Umkehrungen und Weiterbildungen. Um so erstaunlicher ist es, daß diese Beziehungen in der Sekundärliteratur bis zum heutigen Tag nur in Einzelfragen behandelt wurden, also keineswegs vollständig und niemals in einem ganzheitlich-

systematischen Vergleich. Während Ns Beziehung zu anderen klassischen Philosophen wie Hegel, Kant, Spinoza, Leibniz, Platon u. a. mehrfach monografisch dargestellt wurde, sind selbst die Arbeiten von Georg Simmel und Otto Most<sup>17</sup> so angelegt, daß N und Schopenhauer nicht synchron, sondern diachron in verschiedenen Kapiteln je einzeln behandelt werden. Jörg Salacuarda hat auf einem 1983 von der Schopenhauer-Gesellschaft erstmals veranstalteten Symposium über *Schopenhauer und Nietzsche – Wurzeln gegenwärtiger Vernunftkritik*<sup>18</sup> von einer „gegenseitigen Verdrängung“ gesprochen.<sup>19</sup>

Dechers Dissertation, die einleitend den bisherigen Stand der Literatur resümiert (7–22) und „die Übereinstimmungen sowie die bestehenden Differenzen und Umdeutungen“ (7) im Verhältnis beider Denker thematisiert, tritt demnach in eine wirkliche Lücke der Forschung. In einem ersten, kürzeren Abschnitt geht er auf *Die Grundkonzeptionen* (23–69) ein, in einem zweiten und längeren Abschnitt präsentiert er *Einzeluntersuchungen* (70–185) zu zentralen Begriffen. Dabei geht er meist in einem Dreischritt vor: Auf eine Darstellung der Schopenhauerschen Position folgt die Darstellung der Position Ns und anschließend Ns explizite Kritik an Schopenhauer und eine systematische Abwägung der Positionen gegeneinander. In dieser Weise untersucht er das Verhältnis von Erkenntnis und Wille (70–94), den metaphysischen Status des Willens und das Problem von Einheit und Vielheit (94–110), das Verhältnis von Wille und Zeit (111–133), die Begriffe Kraft und Kausalität (133–153) und das Verhältnis von Freiheit, Notwendigkeit und Zufall (154–182).

Ns Bezug zu Schopenhauer hat also „die Form der Polemik... oder aber die Form des Aufgreifens, Sich-zu-eigen-Machens und Umwandeln eines Schopenhauerschen Gedankens“ (183). Beide Denker konzipieren die Welt als Wille, auch wenn N im Zuge seiner Metaphysikkritik „im letzten auf Beseitigung des Willensbegriffes zielt“ (175). Bei allen Analogien und radikalen Weiterbildungen durch N sind jedoch „zwei Grunddifferenzen“ zu beachten: die „verschiedene Wertung des Lebens“ und „Nietzsches Kritik eines metaphysischen Zwei-Welten-Entwurfs“ (183). Dies zeigt sich insbesondere in der Behandlung des Freiheitsproblems. Während Schopenhauer von Kant die parallele Geltung zweier Welten und damit die parallele Geltung von Freiheit und durchgängiger Notwendigkeit bzw. Kausalität übernimmt, wird diese Dichotomie nach Dechers Ansicht in Ns Begriff des amor fati aporetisch kurzgeschlossen (163). Die Metaphysikkritik hat auch erkenntnistheoretische und ontologische Konsequenzen, so daß beispielsweise N auch den Willen „nicht als Einheit und als metaphysisches Prinzip begreifen kann, sondern in eine Pluralität von Machtquanten und Willenspunktuationen auflösen muß“ (184). Weitere Konsequenzen sind Ns Ablehnung der Ideen – als Entelechien der Naturdinge – und die damit verknüpfte Ablehnung aller Teleologie auch in der Natur.

Was hingegen Ns Analogien zu Schopenhauer betrifft, nimmt Decher nicht nur das Programm einer „Versöhnung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie“ (135) und nicht nur „die Gleichordnung von Kraft und Wille“ (153) in den Blick, sondern vor allem die Theoreme von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr. Hiernach ist der Wille zur Macht „in der Philosophie Schopenhauers nicht nur angelegt und vorgebildet, sondern expressis verbis ausgesprochen und entwickelt“ (59), insofern der Wille zum Leben „als konstitutive Elemente des Lebens... den Aspekt des Kampfes, den Prozeßcharakter der Willensaktionen, die Entzweiung des Willens mit sich selbst und die Ziellosigkeit des Willens“ (60) beinhaltet. Schopenhauers Willensbegriff ist also „als Vorform des Willens zur Macht“ anzusehen (58) und ist „im zweiten Buch des Schopenhauerschen Hauptwerks in den Grundzügen angelegt“, wobei durch Ns „Umdeutung und Weiterbildung“ freilich auch „entscheidende Abweichungen“ (69) festzustellen sind.

Darüber hinaus zeigt der Autor, „daß grundlegende Gedanken der Ewigen-Wiederkehrns-Lehre sich bereits aus Schopenhauers Philosophie eruieren lassen“ (184) und daß „Äußerungen Schopenhauers als Vorstufen“ zu diëser Lehre gelten können (131). Hierher gehört Schopenhauers Argument, „daß in einer unendlichen Zeit alle überhaupt möglichen Veränderungen abgelaufen sein“ müßten (131).

Letztlich aber ist die Wiederkehrnslehre ein aus Ns Metaphysikkritik entspringendes Konzept,

<sup>17</sup> G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (Leipzig 1907); O. Most, *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers* (Frankfurt a. M. 1977).

<sup>18</sup> Die Beiträge wurden veröffentlicht in: W. Schirmacher (Hg.), *65. Schopenhauer-Jahrbuch* (Frankfurt a. M. 1984) 5–115.

<sup>19</sup> Ebd. 13 ff.

welches das bei Schopenhauer anders – eben metaphysisch durch Rekurs auf zwei Welten und damit zwei Zeitebenen – gelöste Problem der Zeit zum Motiv hat. Gemeinsamer Ausgang ist die gleichzeitige Erfahrung von Vergänglichkeit und Ewigkeit, von Nichtigkeit und Fülle des Augenblicks. Ähnlich wie beim Freiheitsproblem wird hier – was bei Schopenhauer durch eine Kluft getrennt und begrifflich säuberlich geschieden wird – von N auf einen einheitlichen, aber aporetischen Begriff gebracht, denn der Wiederkunftsgedanke beharrt einerseits auf der Kategorie des Zeitflusses, will aber andererseits gerade dessen Aufhebung ausdrücken.

Von der so gewonnenen Einsicht aus, zu der Dechers Untersuchung hinführt, wäre es freilich nur ein kleiner Schritt, wie G. Colli und U. Schneider, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche* Ns philosophisches Anliegen als ein letztlich mystisches anzusehen, das freilich nicht mit traditionellen Formen der Mystik gleichzusetzen ist, immerhin aber deren sachliche Motivation zu teilen scheint. Möglicherweise wäre erst von hier aus ein ‚wesentlichem Denken‘ und nicht mehr bloß doxografischem, nur begrifflich-rekonstruierendem Vergleich verpflichtetes ‚Gespräch‘ zwischen Schopenhauer und N zu beginnen. Dechers Arbeit ist verdienstvoll durch ihre umsichtige Aufbereitung des Vergleichsmaterials, kommt aber über jenen Diskurs akademischen Philosophierens, der die ‚zweite Sprache‘ (Derrida) der Metaphysik zumeist verfehlt, nicht hinaus. Daher ortet er auch mehr Aporien bei beiden Denkern, als es tatsächlich gibt, und dürfte außerdem zumindest N durch ein allzu systematisches Raster interpretieren, wenn er z. B. die ewige Wiederkehr als durchgängige Bestimmung seiner Philosophie suggeriert.

Schneiders Buch ist, zumal als Dissertation, eine außergewöhnliche Arbeit. Hinter dem unscheinbaren Titel steckt ein kühner Interpretationszugriff, der N hermeneutisch-phänomenologisch in einer Tiefendimension aufsucht, die sich dem Leser ‚zunächst und zumeist‘ nicht zeigt, und dabei nicht etwa Beliebigen von außen in den Text hineinträgt, sondern diesen selbst sprechen läßt. Der Text, der über das gegenständlich Sagbare hinausweist, spricht freilich erst im Vollzug des bedächtigen Lesens, sein Inhalt wird erst erfahrbar in jenem Kommunikationsprozeß, als den sich der ‚bedenkliche‘ Inhalt ereignet. In diesem Buch wird deutlich, was ‚N-Hermeneutik‘ wirklich heißt. Gefordert ist, in jenen hermeneutischen Zirkel Ns hineinzukommen und jene Mitte dieses Zirkels zu erreichen, die als geheimnisvolles ‚Zentrum‘ dieses Denken bestimmt: eine Problemstellung, die aus einer menschlichen Grunderfahrung erwächst und sich auch nur durch Erfahrung beantwortet, so daß die Antwort nicht als theoretisches Konstrukt darzustellen ist. Hierbei geht es nicht um ein Privatproblem und eine Privatsprache der Person N, sondern um eine Erfahrung und einen Vollzug, den jeder Denkende bei sich selbst aufzufinden vermag. Nur wer dem neuzeitlichen Wahn einer undialektischen Aufklärung und damit einer wesentlichen Selbstentfremdung der Philosophie verhaftet bleibt, wird diese Dimension unserer Lebenswelt als bloßen Obskurantismus verdächtigen und abtun.

Eine Notiz Ns aus dem Jahr 1882 lautet: „Wessen Gedanke nur Ein Mal die Brücke zur Mystik überschritten hat, kommt nicht davon ohne ein Stigma auf allen seinen Gedanken.“ (129) Daß diese Sentenz nicht nur auf das frühe, sondern auf Ns Werk insgesamt zutrifft, ist Schneiders wohlbelegte Interpretationsthese. Wenn die Autorin N einen „neuen Sinn von Religion“ (156) zuschreibt, eine „noch ausstehende *philosophische* Auseinandersetzung mit dem Problem des ‚Religiösen‘ in Nietzsches Werk“ (5) fordert und die „Frage einer ‚atheistischen Religiosität‘“ zum „Kern jeder Auseinandersetzung mit dem Phänomen Nietzsche“ (64) erklärt, so dürfte sie jene in der mystischen Erfahrung ortbare gemeinsame Wurzel von Religion und Philosophie im Auge haben, die Schopenhauer als ‚metaphysisches Bedürfnis‘ umschreibt und der wir bei Keiji Nishitani<sup>20</sup> wiederbegegnen. Schneider beruft sich auch auf Kaempfert, demzufolge bei Ns Glücksbegriff „eine Verwandtschaft zu religiös-ekstatischen Erlebnisformen vorzuliegen scheint“ (5).<sup>21</sup> N halte mit solcher Thematisierung „den Zugang zu einer Seite der Wirklichkeit offen, die heute abgedrängt wird“ (74). Damit ist er für Schneider „immer noch das letzte europäische Ereignis in der Denkgeschichte“, und „der Reichtum und die Reichweite seiner

<sup>20</sup> K. Nishitani, *Was ist Religion?* (Frankfurt a. M. 1982). Vgl. dazu die Rezension von H. Rombach in: *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984) 437–441.

<sup>21</sup> Zitiert nach M. Kaempfert, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Berlin 1971) 381f.

Einsichten wie auch der Gestus ihrer Darbietung“ seien „noch keineswegs eingeholt oder sogar überholt“ (VIII).

Auf dem Weg des ‚wesentlichen‘ Denkens mag sich der Gegenstand des Denkens wandeln. So zeigt auch das Oberflächenphänomen des alltagssprachlich verstandenen *Glücks* seinen Grund und Abgrund erst bei näherem Zusehen. Schneider geht aus von der engen etymologischen und sachlichen Affinität von ‚Glück‘ und ‚gelingen‘: „Das Glück zeichnet sich dadurch aus, daß etwas in ihm gelingt.“ (9) Demnach gibt es „zu jedem Zustand und zu jeder Tat eine besondere Art des Gelingens, also des Glücks“ (141). Im 1. Kapitel (12–78), das die Grundgedanken der *Geburt der Tragödie* am Leitfaden der Frage nach dem Glück erörtert, werden das ‚Glück der Wissenschaft‘, das ‚Glück der Aufklärung‘ und das ‚dionysische Glück‘ unterschieden. In seiner Auseinandersetzung mit dem „Phänomen der Griechen“ (14ff.) ortet N „eine Weltsticht jenseits von Optimismus und Pessimismus“ (16) und damit jenseits der Moral. Somit wird die Sokratische Identifizierung des Glücks mit Vernunft und Tugend destruiert, da „die Frage nach dem Glück in die nach Zeitlichkeit und Vergänglichkeit und damit nach Ewigkeit mündet“ (11), denn Endlichkeits- und Ewigkeitserfahrung sind aufeinander verwiesen.

Das dionysische Glück – Ns Formel für mystische Erfahrung – entzieht sich freilich der gegenständlich mitteilenden Sprache und kann wohl Motiv wie Horizont, nicht aber *Gegenstand* der philosophischen Reflexion sein. „Glück und Philosophie schließen sich aus. Eine Philosophie des Glücks ist ein hölzernes Eisen. Die Philosophie könnte streng genommen vom Glück nur in der Weise der Erinnerung handeln.“ (10) Eine intellektuelle Lösung des Glücksproblems ergibt sich erst durch sein Verschwinden (11). Philosophie, die an diesem Punkt nicht ins Schweigen zurückfällt, sondern weiterdenkt und -spricht, wird notwendigerweise „zum paradoxen Tun, denn es geht um den immer neu unternommenen Versuch, das Nichtsagbare dennoch zu sagen“ (27) und eine „Änderung des ganzen Menschen“ (120) zu bewerkstelligen. Hieraus wird der ‚Experimentalcharakter‘ von Ns Denken verständlich, das es aus einem „Ungenügen an der Reichweite und Gültigkeit auch der letzten, einer höchsten Anstrengung abgewonnenen Begriffe“ unternimmt, „Begriffe so weit auszudehnen, daß sie ihr Gegenteil mit umfassen“, und die aufweisen, „daß Denken auf *jedem* Weg den Punkt erreicht, wo es sich in sich selbst verstrickt“ (67). Glück ist demnach kein Gedankenkonstrukt, sondern „ein Zug des Lebens“, „eine sich von sich her zeigende, sich bekundende und ergreifende Wirklichkeit, etwas Unantastbares, das zwar stöbar, aber nicht eigentlich zerstörbar ist, eine Wirklichkeit, die alle Hinsichten, auch die bezüglich ihrer Berechtigung, überholt und die Ebene des Fragens und Problematisierens unendlich übersteigt“ (153).

Wenn somit die verschiedenen Bedeutungen der Vokabel ‚Glück‘ bei N nicht bloß in ihren Kontexten aufgewiesen und differenziert, sondern zudem sachgemäß auf ihrer zum ‚dionysischen Glück‘ hinführenden Fluchtlinie angeordnet werden, ergibt sich ihre Rangordnung „aus der Nähe oder Ferne zu jenem höchsten, mystischen Zustand“ (141), der im späteren Werk Ns als ‚Gefühl der Macht‘ beschrieben wird (82). Dies wird im dritten, umfangreichsten Kapitel (79–141) ausgeführt, das anhand der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* und des *Zarathustra* nach der Lehrbarkeit des Glücks fragt und N als möglichen „Erzieher zum Glück“ (79) beleuchtet. N selbst nennt „das neue Macht-Gefühl“ einen „mystische[n] Zustand“ (82). ‚Macht‘ und ‚Dionysos‘ bedeuten letztlich dasselbe: „das Angelegtsein auf jenen merkwürdigen höchsten Zustand hin“ (86), der im *Zarathustra*-Kapitel *Mittags* – „wenn die Zeit stillsteht und Ewigkeit hereinbricht“ (95) – am reinsten geschildert wird. Es ist dies eine „Transzendenzerfahrung ganz eigener Art“ als „Taxameter bei der Bestimmung von Glück“ (145), um deretwillen N „die Darbietungsform von Philosophie überhaupt verändert hat“ (148). Signifikant für den *Zarathustra* sei „sein Durchtränkensein mit Bildern der großen Natur und seine symbolistische Struktur“ (109), und er sei „ein Text, der Spuren des ‚mystischen Stigmas‘ deutlich aufweist“ (138). So verweisen u. a. „der Aspekt des Überreichen und des Überfließens“ (135) und die „Symbolik des Fliegens überhaupt und des Vogels“ (136) auf mystische Rhetorik. Der mystische Zentralbegriff des späten N aber ist *amor fati*, „auf ganz neue Weise ein Ausdruck dessen, was sich in dem buddhistischen Gleichmut und in mystischer Gelassenheit bekundet“ (164): eine Haltung „ohne Ja und Nein für die Realität“ (165).

Dennoch ist Ns in den Formeln Dionysos, Wille zur Macht und *amor fati* verschlüsselter ‚mystischer‘ Grundgedanke von anderen Formen der Mystik zu unterscheiden. Es ist eine Mystik jenseits der Metaphysik, jenseits des christlich-(neu-)platonischen Paradigmas. Mystisches Erleben und mystische Erfahrung sind nicht durchgängig möglich. Das „Aufgeben aller ‚Sitze‘ des Denkens ist... nur sehr schwer zu erreichen und nur für Augenblicke festzuhalten“ (100). Es müßte, wäre daraus wohl zu

folgern, also eine Lebensform eingeübt werden, die in rhythmisch-alternierender Weise das „unheimliche Glück der Wirklichkeit der Erde“ (169) kommen und gehen heißt, die in seiner Ankunft seinen Entzug bedenkt und umgekehrt, und die, in Ns eigenen Worten, nicht auf einen festzuschreibenden ‚Zustand‘ hinauswill, sondern darauf hinaus, ein ‚periodisches Wesen‘ zu sein.

Von dieser Einsicht her stünde dann Ns lauthals verkündeter Aktivismus zwar in dialektischem, nicht aber in logischem Widerspruch zur mystischen Tiefenschicht seines Denkens, und die in seiner Lehre angebotene ‚Erlösung‘ (72 ff.) hat dann mit der christlichen Erlösung nur wenig zu tun, da sie das Leiden – den Grundtatbestand der Welt – nicht aufzuheben trachtet, sondern das Verständnis für es und seinen Vollzug auf eine höhere, entwickeltere, sachgemäßere Lebensform hebt. Ns Philosophie mit all ihren engagierten Thesen und ihren Widersprüchen wäre demnach zu verstehen als eine bestimmte Form des paradoxalen mystischen Sprechens, das auf Selbstaufhebung zielt und, indem es sich an Begriffen abarbeitet, den Menschen zu seinem Eigensten hin wandelt. Das Eigenste aber ist nicht mit dem Ich identisch, weder mit dem empirischen noch mit dem transzendentalen: „Das Ich ist... etwas, das gesucht und gefunden werden muß, aber nur, um es abzuwerfen.“ (148) Doch auch die Selbstaufhebung hebt sich auf. Zwar ist „der höchste Wille zur Macht... willenlos“ (138), aber als solcher bloß Moment einer umfassenderen Bewegung, die den Willen, das Ich, die Gegenständlichkeit durchaus wiederkehren läßt. Im übrigen fehlt bei N jede Hegelsche Teleologie. Die Sinnerfüllungen und -entleerungen bleiben paradox, bleiben im Fluß und bleiben unaufhörlich aufeinander verwiesen.

N habe – hat Colli zu Recht bemerkt – viel, vielleicht allzuviel geschrieben und damit sein eigentliches Thema immer wieder verstellt. Dennoch nannte er sich, wie Schneider zitiert, einen „homo illiteratus“ (167), der „immer zutiefst überzeugt“ war von „der völligen Unmittelbarkeit des Wesentlichsten und Innerlichsten einer ‚Lehre‘“ (119). Demnach wäre N ‚gegen den Strich‘ zu lesen, und es wäre vom Leser der Mehrstimmigkeit des Textes zu folgen, die auf einen ungeschriebenen, weil unschreibbaren ‚anderen‘ Text verweist.

Indem sie diesen Sachverhalt verdeutlicht, stellt – neben den Überlegungen von Colli – Schneiders Arbeit m. E. für die gegenwärtige N-Diskussion den tiefgründigsten Ansatz dar, da hier Ns philosophisches Anliegen in jener fundamentalen Daseinserfahrung festgemacht wird, aus der die Philosophie seit je entspringt und aus der sich ihre untergründige ‚zweite Sprache‘ (Derrida) speist. Diese Daseinserfahrung wurde vom neuzeitlichen Denken beinah verschüttet. Sofern N sie mißversteht – und er tut es auf weite Strecken hin gründlich –, erweist er sich im Sinn der Heidegger-Interpretation als einer der ‚letzten Metaphysiker‘. Sofern er sie aber auch wieder neu in den Blick nimmt – was Heidegger völlig übersehen hat –, erweist sich N als einer der ersten ‚Postmodernen‘.

### Gegenwärtige Phänomenologie

*Wilhelm Reese, Die innere Anschauung. Versuch einer phänomenologischen Darstellung, Karl Alber, Freiburg/München 1984, 172 S.*

Das Unbefriedigende an der gegenwärtigen Phänomenologie ist die Tatsache, daß zwar viel von Phänomenologie die Rede ist, aber nur sehr selten Phänomenologie getrieben wird, und daß, wenn sie getrieben wird, dies meist nur in der Form der „transzendentalen“ Phänomenologie geschieht, kaum in der „ontologischen“ Form, die wir Heidegger und Scheler verdanken, und schon gar nicht in der „strukturalen“ Form, die ihre gegenwärtig geforderte Verfassung zu sein scheint. Ja der Nachholbedarf der Phänomenologie ist so groß, daß häufig noch nicht einmal die „transzendente“ Form erreicht wird, sondern der phänomenologische Impetus sich in einer „empirischen“ Phänomenologie oder in dem erschöpft, was Husserl „phänomenologische Psychologie“ nannte. Es ist daher schon ein Ereignis besonderer Art, wenn sich jemand wirklich an die phänomenologische Analyse eines schwierigen Phänomens macht und neue Züge der Grundstruktur des menschlichen Bewußtseins ans Tageslicht bringt und dabei mit der Methode der strukturalen Phänomenologie arbeitet. So Wilhelm Reese, ein Autor mit hervorragender phänomenologischer Sehkraft und erfrischender terminologischer Unbe-

kümmertheit. Der Rezensent hat das in den „Fermenta philosophica“ des Alber-Verlags erschienene Bändchen zur „inneren Anschauung“ mit Freude und Zustimmung gelesen und findet darin eine Fülle von Einsichten ausgebreitet, die alle in die von der gegenwärtigen Phänomenologie eigentlich angezielte und in Anspruch zu nehmende Dimension gehören und somit auch als eine Anleitung zum Betreten dieser Dimension gelesen werden können, einer Dimension „nach“ (post) Heidegger. Da sich der Rezensent auf demselben Weg befindet und auch zu den hier angeschnittenen Phänomenen publikatorisch Stellung genommen hat, darf das Folgende nur als ein kollegiales Gespräch, nicht als eine distanzierte Rezension aufgefaßt werden.

Mit „innerer Anschauung“ bezeichnet der Autor kein einzelnes Phänomen, sondern eine „Bewußtseinsart“, die gegenüber anderen Bewußtseinsarten, vor allem gegenüber der „rationalen“, als der „schöpferische Grund der Seele“ (7) angesprochen wird. Es handelt sich um eine Dimension, die zwar auch im Alltag betätigt wird, jedoch wegen ihrer Tiefenlage gewöhnlich unerkannt bleibt und bisher auch in Psychologie und Phänomenologie fast unentdeckt geblieben ist. Dieser Bewußtseinsart steht insbesondere die des „rationalen Ich“ gegenüber, die im ganzen schon die Haltung des Gegenüber ist und in aller Wirklichkeitsberührung immer an sich selbst festhält.

Die „innere Anschauung“ ist „innere“, insofern sie in die Sachverhalte eindringt und diese in ihrer inneren Selbstkonstitution im Zusammenstimmen aller „Funktionen“ erfährt. Sie betrachtet die Sache nicht von außen, nicht von fremden und weiterführenden Aspekten wie etwa denen des Nutzens, des Wertes, der Eigenschaften her, sondern sie gelangt „in die Wirklichkeit des Dinges hinein“ (21), „geht intentional mit“ und gewinnt sich wesenhaft erst aus dem „Anderen“ zurück. Exemplarisch geschieht dies im Spiel, wo nicht die Absichten und Pläne des Ichs, sondern die Chancen und Möglichkeiten der Situation und der Dingkonstellation die Führung haben. „Die innere Anschauung schaut die Funktion eines gegebenen Dinges derart an, daß sie sich die Tätigkeit der Funktion eröffnet“ (21). Dieses Mitgehen ist etwas ganz anderes als das bloße „Dabei-Sein“, das die rationale Bewußtseinsart kennzeichnet und das auch immer nur zu einer „Annäherung“ kommt (22), niemals zu der „Identität“, in der sich das Ich aus dem „Anderen heraus“ „gewinnt“ und „erfüllt“. In diesem Akt der inneren Anschauung „wird die Seele geboren“ (14); und das „aus der Sache selbst“ gewonnene Ich nennt der Autor „transzendentes Ich“, das „nicht mehr reales Ich“ (41) ist. In diesem Zustand geht das Handeln nicht mehr vom Ich, sondern von der Sache aus, vom Vorgang, vom Ereignis, so daß der Autor geradezu von einem „transzendentalen Handeln“ als einem „Handeln des Anderen“ (57) spricht. Diesen Zustand nennt er auch „Entfremdung“, ein Ausdruck, der in diesem Zusammenhang eine positive Bedeutung bekommt: „Ich kann nicht Ich sein, nur das Andere kann Ich sein.“ In diese Entfremdung muß der Mensch soweit hineingehen, „bis das Ich im Nicht verschwindet“ (90). Was in diesem Verhalten aufgeht, ist gerade das Andere, und nur das Andere, in seiner inneren Verfaßtheit und in seinem wesentlichen Selbstgeschehen. Die innere Anschauung wird daher vom Autor „Wesenschau“ (25) genannt, und diese ist eine Erkenntnis in der „Identität“, nicht im „Gegenüber“ der rationalen Erkenntnis. Dennoch bleibt das Andere ein „Gegenständlich-Materielles oder eine Erkenntnis oder sonst etwas“ (15), jedenfalls erfolgt die Identifizierung in dieser Sicht „außerhalb der Seele“ (14).

Insofern die innere Anschauung nicht nur das Innere des Dinges zu erfassen bekommt, sondern zugleich auch sich selbst aus dem „Mitvollzug“ gewinnt, erfährt sie auch sich selbst in ihrem eigenen Inneren, ja *ist* diese Selbsterfassung als ihr eigener „Seinsprozeß“. Sie „wird selbst Produkt“ (15), zwar „aus dem Anderen heraus“ (30), aber eben doch darin zugleich in „blutwarmer Intimität“ (150) als sie selbst. Dem Existenzialismus wirft der Autor vor, daß er diese Intimität mit den Dingen nicht erkannt hat und sich zu sehr auf die leere Selbstproduktion des „eigentlichen Selbst“ konzentrierte.

Die innere Anschauung wird vom Autor allerdings weniger in dieser Selbstkonstitution als vielmehr in seiner „Entfremdung“ beschrieben. In der inneren Anschauung „liefert sich das Ich aus und geht völlig in das Anschauungsding über“ (24). „Sie ist drinn, drinn im Werken, in der Herstellung, im Prozeß“ (33), wobei man die „Anschauung“ immer als „eine seiende“, als einen „Seinsprozeß“ (33) sehen muß. Es ist freilich zuzugeben, daß dabei nicht so recht deutlich wird, ob es sich bei der Selbstkonstitution des transzendentalen Ich wie bei Heidegger um eine Zeitigung innerhalb des Daseins handelt, was die Formel von der „Geburt“ nahelegt, oder ob dieser „irrationale Schöpfungsgrund“, der auch einfachhin „Seele“ genannt wird, dem rationalen Ich tatsächlich immerwährend zugrunde liegt, was ja gerade keine Geburt aus dem Akt eines bestimmten Anschauungsvollzugs zulassen würde. Der Autor geht ganz seiner phänomenologischen Ideation nach, die ihn einmal mehr in der einen, ein ander

Mal in der anderen Richtung sprechen läßt. Das werten wir natürlich als ein Markenzeichen autochthoner Phänomenologie.

Für den Autor liegt das Gewicht seiner Analyse hauptsächlich auf dem aktuellen Vollzug. Das zeigt sich auch in der starken Betonung, die das „Defizitäre“ und „Pathische“ in den Entstehungsbedingungen der inneren Anschauung erhält. Da das „gewöhnliche, alltägliche, rationale Bewußtsein“ in der „Selbst-Behauptung des Ichs“ (11) besteht, kann sich die innere Anschauung nur als eine „Reduktion des Bewußtseins“, als eine „Resignation“, als „Verzicht, Leid“ konstituieren, worin eben das „Defizitäre“ liegt (11). Der Übertritt in das Andere kann nur in „völliger Passivität“ und in „Ausgelassenheit des Willens“, was ganz wörtlich zu verstehen ist, geschehen. Die Bedingung ist also die „totale Voraussetzungslosigkeit“. Die Identität ist wesentlich eine „pathische“. „Der Arbeiter ist eins geworden in seiner Tätigkeit mit der Arbeit... Die Arbeit funktioniert.“ (44) Aus diesem Grund sagt die Sprache phänomenologisch richtig, er „geht der Arbeit nach“, ja er „geht in ihr auf“.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten dieses noch weithin unbekannteren Phänomens, daß es durch „Lassen“, „Entlassung des Bewußtseinsmäßigen“ und im ganzen durch „Gelassenheit“ bestimmt ist und den „Grund des Schöpferischen“ (9) ausmacht. In diesem Sinne gerät es ganz in die Nähe des Grundphänomens im Zen-Buddhismus, wie es dort namentlich in der „Kunst des Bogenschießens“ erscheint. Nicht das Subjekt, sondern „es“ schießt. Alle schöpferischen Phänomene haben diesen Charakter des freien Hervorgehenlassens der Dinge aus ihrer eigenen Wesenheit, gewissermaßen als Selbstkreationen, worin allein die „Kreativität“ des Menschen zu sehen ist, keinesfalls im „Hervorbringen des Neuen“, wie dies von einer ganz subjektbefangenen Anthropologie und Psychologie laut und irrtümlich behauptet wird. Unser Autor hat wirklich die Wurzel des Schöpferischen entdeckt.

In diesem Sinne sind viele Phänomene Träger der inneren Anschauung, so die Liebe, der Glaube, das Gefühl, die Einbildung, das Pathische, die Kontemplation, das Bestehen-auf. Sie alle vollziehen sich als „Vergegenwärtigungen“, nicht „Vorstellungen“ (30), sie bleiben nicht vor der Sache stehen, begnügen sich nicht mit Annäherungen, sondern verhelfen der Sache zu ihrer eigenen Präsenz, leisten wirklich das, was Husserl noch im Bewußtseinsbereich der Rationalität und Intentionalität „die Sache selbst“ nannte. Während Husserl noch an ein einziges Bewußtsein glaubte, ist für Scheler und Heidegger deutlich geworden, daß es verschiedene Bewußtseinsformen mit ganz unterschiedlicher ontologischer Wirklichkeitsstruktur und damit auch differenter Erkenntnis- und Erfahrungsform gibt. Und so wird auch hier von unserem Autor, wenn auch ohne Anlehnung an diese Vorgänger und aus eigener phänomenologischer Einsicht heraus, die These gesetzt, daß jeder „Bereich“ seine „eigene Erfahrung“ (33) hat, so daß man beispielsweise über den Bereich des Religiösen nicht aus der Rationalität heraus, sondern eben nur aus der eigentypischen Erfahrung des Religiösen urteilen kann: „Erst die Begegnung mit dem Religiösen gibt mir die Erfahrung des Religiösen.“ (33) Dasselbe gilt für die Regionen des Ästhetischen, des Magischen, des Mystischen, des Asketisch-Spirituellen, wie der Autor ausführt.

Damit wiederum nicht leicht zu vereinen ist das Phänomenologat der „Verpersönlichung“ (26 ff.). Da die innere Anschauung im Mitvollzug besteht, ist ihr auch ein „Mitfühlen und Mitleiden“, eine universale „Sympathie“ als „innere Anteilnahme“ eigen. Sie hat ja ihr Leben nur im Anderen, sie „lebt das Leben des Anderen, lebt aus ihm heraus“ (30). Damit begreift sie „jeden Gegenstand wesentlich als Lebewesen“, als „Lebendig-Kreatürliches“ (25) und muß es somit wirklich als ein „Lebewesen“ verstehen, gleichgültig ob es ontisch belebt ist oder nicht. Auf diese Weise entsteht ein neues Naturverhältnis, das mit allem Gegebenen in Partnerschaft steht. Und so kommt er zu der Aussage, die wie kaum eine andere die Stellung des Problems und die Leistung dieser Phänomenologie charakterisiert: „Eines war die philosophische Herausarbeitung des Menschen als Vernunftwesen. Ein anderes wird heute daneben nötig: Die Herausarbeitung des Menschen als lebendige Kreatur, als kosmisches Lebewesen in der Bruderschaft mit der Natur, mit Tieren und Pflanzen. Die organische Lebensweise der inneren Anschauung bietet dazu den Weg, indem sie das gemeinsame Merkmal aller dreier Lebensbereiche, eben des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebensbereiches, herausstellt: Das Moment des Lebewesens.“ (28) Dies ist natürlich auch die These, die den härtesten Widerstand erfahren wird. Denn an allem kann heute gerüttelt werden, nur nicht an diesem, daß der Mensch seine Sonderstellung behält und alles nichtmenschliche Seiende unter seinen eigenen Status hinunterverweist. Die Human- und Sozialwissenschaften haben sich, soweit sie dazu überhaupt fähig sind, zu der Gemeinschaft durchgerungen, daß der Mensch als „Person“ anzusetzen ist und darin natürlich in der Natur einzig dasteht. Wenn nun aber in der „Verpersönlichung des Dinges“ diese Basis in Frage gestellt wird, scheint jeder Halt einzubrechen. Dennoch muß man sagen, daß diese These phänomenologisch

unvermeidlich geworden ist, wenn man sich auch, wie vielleicht hier auch unser Autor, damit helfen mag, daß es sich nicht um eine wirkliche Verpersönlichung, sondern nur um eine fiktive und erlebnismäßige handelt, wie sie eben zu einer kosmischen Sympathie gehört. Freilich kann eine Strukturontologie hier zeigen, daß es sich dann, wenn alle Kreaturen „Strukturen“ sind und wenn zu jeder Struktur ein bestimmtes Maß von Selbsterfassung und Selbstgestaltung gehört, wie der Geist so auch die Personalität gehört und also kein regional eingeschränktes Phänomen, sondern ein den Kosmos im ganzen durchherrschender, beseelender und organisierender Grundzug ist. Allerdings ist der Leser zu dieser ontologischen Konsequenz nicht gezwungen, wenn er selbst in sympathetischer Weise die „Wesensschau“ mitvollziehen will, die hier unser Autor betreibt.

Im obigen haben wir der ersten Pflicht einer jeden Rezension zu genügen versucht, den Grundgedanken des Autors in möglichster Genauigkeit vorzustellen und die hauptsächliche Intention seines Werkes zu beschreiben, zugleich aber auch die kritischen Punkte hervorzukehren, die den Ansatz einer möglichen Kritik enthalten. Eine solche Kritik darf freilich keinen Augenblick die Leistung vergessen, die der Autor vollbracht hat, und sie ist nur soweit gestattet, als sie in der Richtung des gerechtfertigten Ansatzes den Grundgedanken weiterzuführen versucht.

In diesem Sinne ist zuerst einmal zuzugeben, daß der Autor hier tatsächlich ein Phänomen erfaßt hat, das die klassische Phänomenologie auch nicht in ihren äußersten Spitzen bei Heidegger, Merleau-Ponty und anderen bemerkte. Heidegger hat zwar das „In-sein“, das hier den phänomenologischen Grund der Analyse ausmacht, entdeckt und in vorbildlicher Weise expliziert, aber er hat das Phänomen nur in ganz bestimmten Welten, eigentlich nur in dem einzigen Fall der „Zeug-Welt“ dargestellt und als „Bewandtniszusammenhang“ beschrieben. Schon dort ist deutlich, daß die Dinge nicht Dinge, sondern Identitätsformen sind; so ist der Hammer primär nicht Ding, sondern „zum Hämmern“, also Vergegenständlichung eines prozessualen Seinsvollzugs, der nur als der identische und gemeinsame von Ding und Mensch und damit als etwas vollzogen werden kann, das im existenzialen Sinne die „Möglichkeit“ oder die „Bahnung“ genannt wurde. Die Dinge sind „Bahnungen“ und stellen als solche eine Weise dar, wie das Dasein „in“ der Welt ist, nicht etwa der Welt „gegenübersteht“ und mit den Dingen nur „umgeht“. Das Dasein ist in die Welt versenkt, tut sich als sie, was in dem meist mißverstandenen Ausdruck „In-der-Welt-sein“ ausgesagt wird. Unser Autor zeigt nun, daß man nicht nur „in“ der Welt, sondern auch „in“ einzelnen Dingen sein kann, ja daß man nur so in der Welt sein kann, daß man in einzelnen Dingen ist und lebt und sich konstituiert. Auch zeigt er deutlicher als Heidegger, was zu der „blutwarmen Intimität“ mit den Dingen gehört und daß es sich dabei immer um einen schöpferischen Prozeß dreht. Dieser Grundzug des Schöpferischen ist in der existenzialen Phänomenologie, ebenso auch in der personalen Schelers, nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit gesehen worden.

Ob sich freilich diese Phänomenologie hier auch in der von ihr eröffneten und nach verschiedensten Seiten hin in Besitz genommenen Dimension fehlerfrei bewegt, ist eine andere Frage. Zu dieser sollen im folgenden einige Hinweise gegeben werden, die zugleich der Weiterentwicklung dieses Forschungszweiges wie auch dem Verständnis der Sache dienen wollen.

So ist zum Thema der Irrationalität zu sagen, daß für die Bereiche vermutlich gilt, daß sie nicht nur ihre je eigene Weise der Erfahrung, sondern auch ihre je eigene Weise des Bewußtseins haben. In diesem Sinne hat auch die innere Anschauung ihre eigene Bewußtheit, eigene Rationalität, eigene Methodizität, eigenen Erhellungscharakter und eigenes Wahrheitskriterium. Darüber könnte hier Ausführlicheres gesagt sein. Sie in den Bereich des „Irrationalen“ zu verweisen, blendet einen wichtigen Problemsektor aus.

Zum „Defizitären“ wäre zu bemerken, daß es im Bereich der inneren Anschauung den Unterschied von Profit und Defizit nicht gibt und daß jenes „Passive“ des Sich-in-das-Phänomen-Loslassens ebenso auch höchste Aktivität ist. So wird in der künstlerischen Erfahrung sehr klar, daß diese Art des Lassens nur in Augenblicken höchster Kraft erreichbar ist und auf Dauer den Menschen ausschöpfen und erschöpfen kann, dann auch ganze Jahre der Genesung braucht. Schwache Naturen sind überhaupt nicht zu diesem kreativen Phänomen fähig und beweisen ihre Schwäche gerade durch das kramphafte Festhalten am Ich-ich, was ontisch wie Stärke aussieht. Da verkehren sich die Dinge. Was ontisch stark aussieht, ist ontologisch schwach, was ontologisch stark ist, sieht ontisch schwach aus. Die vorliegende phänomenologische Analyse steht noch halb in dieser Verkehrung und spricht das Phänomen daher gleichsam verkehrt an. Das Leben, in das die Dinge hineingeführt werden können, ist ein Leben der Kraft und der Fülle, wenn auch nicht derjenigen Kraft, die innerhalb des Verteilungshorizontes von

Subjekt und Objekt zur Darstellung kommen kann. Ganz rein strahlt das Phänomen nur auf, wenn es ganz aus diesem Horizont herausgehoben wird. Der Autor arbeitet aber noch mit der Kategorie des „Anderen“ und des „Defizitären“.

Zum „Von-sich-aus“ des Phänomens wäre zu sagen, daß freilich eine Leitung des Phänomens durch sich selbst geschieht, was jedoch nicht gleichbedeutend mit einer Leitung des Phänomens vom „Gegenstand“ oder „Anderen“ her ist. Nicht der Gegenstand übernimmt die Leitung, sondern das Phänomen, das aus der entscheidenden Begegnung zwischen Mensch und Gegenstand hervorgeht. Die Begegnung besteht wohl darin, daß eine Dimension jenseits der Unterscheidung von Mensch und Ding erreicht wird, aus der sodann Geschehnisse entspringen, wie sie Heidegger mit „Ereignis“ meint und wie sie in der Strukturontologie unter dem Titel des „Von-selbst“ dargestellt worden sind. Das Selbst dieses Von-selbst ist weder daseinsmäßig noch nicht-daseinsmäßig (im Heideggerschen Sinne), sondern eine neue Form der Autonomie und Trägerschaft, die weit über die Subjektivität sowohl des klassischen „Geistes“, wie des neuzeitlichen „Subjektes“, wie auch des „existentiellen Selbst“ hinausgeht. Erst auf dieser Stufe ist die Herausarbeitung der „Bruderschaft mit der Natur“ möglich, die unser Autor mit Recht fordert. Sieht man diese Unterschiede nicht, so kann leicht eine Verwechslung des Geschehens des „Von-selbst“ mit dem „Automatischen“ unterlaufen, wie denn auch gesagt wird: „Der Arbeiter ist eins geworden in seiner Tätigkeit mit der Arbeit... Die Arbeit funktioniert.“ Sodann ist es nicht weit zu der Behauptung, daß die Fließbandarbeit und die durch sie geschehende Auflösung aller Subjektivität eine vollgültige Gestalt der inneren Anschauung wäre. Hier fehlt wohl noch ein Kriterium der Unterscheidung, das die Fehlformen der Auflösung von den Hochformen des Aufgehens zu unterscheiden ermöglichte.

Dieses Kriterium würde wohl auch hervortreten lassen, daß es fraglich ist, den Übergang vom alltäglichen Ich-Bewußtsein zum schöpferischen Steigerungsgeschehen der inneren Anschauung als „defizitär“ zu bezeichnen, wo er doch gerade in einem hohen Sinn prospektiv, projektiv und prozessiv ist.

Auch könnte dieses Kriterium deutlich machen, daß das Störende, Behindernde und Verunmöglichende in einer Situation oder an einem Sachverhalt gerade nicht negativ auf das Phänomen wirkt, sondern im äußersten Maße positiv, ja es überhaupt erst zur Konstitution bringt. Erst dort, wo die Routine *zerbricht*, bildet sich das positive Verhältnis, durch das das Phänomen der „Koinzidenz“ (wie wir vom Ausgangspunkt dieser Ontologie, von Cusanus her sagen), das den Zusammenfall von Subjekt und Objekt bedeutet, entsteht. Es trifft daher das Phänomen nicht recht, wenn der Autor sagt: „Denn das Subjekt läßt im Anderen nur das zu, was ihm am Anderen gefällt.“ (100) Und weiter: „Daher ist alles das Subjekt Bedrohende nicht identitätsfähig, damit nicht anschauungsfähig.“ (101) Gerade das Bedrohende und die Erfahrung einer Unmöglichkeit versetzen das Subjekt, wenn es sprungbereit ist, mit einem Satz in jenen Ansatz, in dem eine neue unvorhergesehene Möglichkeit aufgeht, die sowohl die Sache wie den Menschen weit über das in ihnen Liegende oder aus ihnen zu Summierende hinausführt.

Vielleicht hätte der Autor diesen Wesenszug des Phänomens, der geradezu die kennzeichnende Konstitutionsbedingung ist, leichter treffen können, wenn er sein Phänomen nicht nur im Umgang mit den Dingen, sondern auch im Umgang mit den Mitmenschen verfolgt hätte, wo es geradezu seine reinste Verwirklichung findet. Gerade dann nämlich, wenn zwei gegensätzliche Naturen aufeinander treffen, die sich nicht in ihre gewohnte Welt aufnehmen können, kann jene neue Dimension aufspringen, die nicht aus nachträglicher Vereinigung, sondern aus vorträglicher und ursprünglicher Einheit und Ungeschiedenheit (Schelling: Indifferenz) entsteht. Ein solches Phänomen wird beispielsweise als Liebe erlebt, wobei der eine und der andere durch dies ursprünglich Einigende in eine höhere Verfassung gehoben wird, die sich seinsmäßig und real lebt, wenn vielleicht auch nicht auf unbeschränkte Zeit. Aber „Zeit“ hat in dieser Dimension sowieso eine andere Bedeutung, wie auch Wirklichkeit, Leben, Sinn, Sein, Nichts usw.; es entsteht eben jene neue und eigentümliche, unableitbare Ontologie, die in Philosophie und Phänomenologie viel zu wenig Beachtung gefunden hat und in der Geschichte des Denkens nur an ganz seltenen Punkten, wenn dann auch in wunderbarer Klarheit, zutage getreten ist.

Verfolgt man die Phänomenologie dieses entscheidenden Phänomens gerade auch im Bereich der Mitmenschlichkeit, so tritt auch deutlicher heraus, daß ein Name wie „innere Anschauung“ nicht sehr geeignet ist, das Gesamtbild aufzudecken oder anzudeuten. „Anschauung“ bleibt zu sehr auf Dinge bezogen, betreibt ebenso sehr eine Verdinglichung des Menschen wie eine Verpersönlichung des Dinges. Freilich hält die philosophische Tradition keinen Terminus bereit, der sich hier heranziehen ließe, da sie, wie gesagt, das Phänomen überhaupt noch nicht berücksichtigt hat, obwohl es ja doch

eigentlich das Zentralphänomen des Lebens ist und von unserem Autor mit Recht auch „das entscheidende Phänomen der ganzen Phänomenologie“ (149) genannt wird. In der Strukturphänomenologie ist der Vorschlag gemacht worden, dieses Phänomen als „Gelingen“ zu bezeichnen, worin der Vorteil liegt, daß es nicht nur in der menschlichen Sphäre, sondern in aller Wirklichkeit aufgesucht und beschrieben werden kann, so wie es ja auch ein universales Phänomen, eben das Grundphänomen des Lebens und der Wirklichkeit überhaupt ist. Daß das Phänomen auch im Naturbereich möglich und wirksam ist, zeigt die Tatsache der „Evolution“, die auch heute noch biologisch unzureichend interpretiert wird, wenn sie auf „Mechanismen“ zurückgeführt wird, denen doch gerade das Entscheidende, nämlich das Kreative fehlt. In diesem Sinne kann die hier vorgetragene Phänomenologie in die Naturwissenschaften hinein erweitert werden, ja sie muß es, wenn diese aus einer Jahrhunderte alten Irrtümlichkeit herausgedreht werden sollen. Ebenso kann diese Phänomenologie in den Gesamtbereich des Menschlichen hinein erweitert und vertieft werden, wobei freilich auch die Grundzüge weiterer Darstellungen des Phänomens, wie sie als „Einbruch“, „Durchbruch“, „Genese“, „Akme“ und „Einrollung“ bezeichnet wurden, berücksichtigt werden müssen. Diese Phänomenologie, die erst an ihrem Anfang ist, könnte noch viele Mitwirkende im Sinne der vorliegenden Schrift brauchen, Mitwirkende, die das phänomenologische Auge haben und daher auch wissen, daß nicht alles, was phänomenologisch zu sehen ist, für jedermann zu sehen ist. In Abwandlung eines bekannten Wortes von Galilei wäre zu sagen: phänomenologica phaenomenologicis scribunter. Wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß es verschiedene Entwicklungsstufen der Phänomenologie gibt und daß die Methodik der Strukturphänomenologie<sup>1</sup> nicht jedem Phänomenologen geläufig und zugänglich ist – aber das gilt überall, wo eine Wissenschaft im dimensional Fortschritt begriffen ist.

*Heinrich Rombach (Würzburg)*

*John J. Richetti, Philosophical Writing: Locke, Berkeley, Hume, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983, 287 S.*

Dieses kluge und anregende Buch erfüllt u. a. einen doppelten Zweck: Es vermag das Bewußtsein des Philosophen dafür zu schärfen, daß philosophische Texte auch literarische Produkte sind, d. h. einem literaturgeschichtlichen Horizont zugehören, eine rhetorische Strategie verfolgen und auf ein bestimmtes literarisches Publikum hin angelegt sind; dem Literaturwissenschaftler wiederum könnte verstärkt bewußt werden, daß „Literatur“ sich nicht auf ästhetische Literatur beschränken läßt und daß sich mit der literarischen Untersuchung philosophischer Texte für ihn ein fruchtbares Arbeitsfeld erschließen könnte. Dies mag auch den Autor, selbst Literaturwissenschaftler, zu diesem Exempel des „extraterritorial literary criticism“ motiviert haben. Von daher ist das vorliegende Buch geeignet, einen interdisziplinären Diskussionsraum zu öffnen.

Das vom Autor gewählte Thema ist für diesen Zweck in vornehmlicher Weise geeignet: Locke, Berkeley und Hume gehören der literarischen Kultur des „Augustan Age“ an, des klassischen Zeitalters der englischen Literatur, der Etablierung der konstitutionellen Monarchie und des Empires sowie der Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit, einer Zeit, in der ein neues philosophisches, soziales und politisches Selbstverständnis einherging mit der Ausprägung experimenteller literarischer Ausdrucksformen wie des Romans, des Tagebuchs, der Autobiographie usw. Die literarische Öffentlichkeit koppelte sich von dem noch scholastisch beherrschten akademischen Milieu ab und schuf sich u. a. in dem damals entstehenden Verlags- und Pressewesen eigene Kommunikationsmittel. Die Grenzen fachlicher Spezialisierung waren ohnehin noch nicht eng gezogen und es bildete sich eine für Literatur im weitesten Sinn offene Rezipientenschicht im Bürgertum und in der Aristokratie heraus. Das

<sup>1</sup> Der Autor ist vor Jahren mit einer sehr lesenswerten Studie zu einem Phänomen der Leiblichkeit hervorgetreten: Wilhelm Reese, Die Selbsterfahrung des Menschen in der körperlichen Arbeit. Untersuchungen zur Phänomenologie des Leibes (Freiburg i. Br. 1974). (Wer sich über die hier angedeuteten Ansichten zu einer Strukturphänomenologie informieren will, könnte zu folgenden Werken greifen: H. Rombach, Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins [Freiburg/München 1980]; ders., Welt und Gegenwelt. Die philosophische Hermetik [Freiburg-Basel 1983].)

„Augustan Age“ war gleichzeitig das „age of the gentleman“. Die nichtakademische Philosophie richtete sich auf dieses Publikum aus.

Der Autor ist sich bewußt, daß die drei von ihm behandelten Denker vor diesem kulturellen Hintergrund schreiben und daß die Form ihrer literarischen Artikulation in engem Zusammenhang mit den von ihnen vertretenen philosophischen Positionen steht. Der aufklärerische und empiristische Anspruch, so der Autor, impliziere die Abkehr von einer schulrhetorischen Darstellungsform, die sprachliche Zurücknahme und kritischen Veränderung der eigenen Thesen werden. Mißtrauen gegen die traditionelle Rhetorik gehe von daher einher mit dem ständigen Experiment der Erprobung neuer rhetorischer Strategien, ausgerichtet auf ein philosophisch partiell gebildetes Laienpublikum. In gewisser Weise bedeutet dies, wie der Autor es ausdrückt, einen „breakdown of discourse“ (21), es ist aber auch gleichzeitig Ausdruck einer kritischen Reaktion auf eine rationalistische Metaphysik, so daß, so Richetti, „the antiessentialist drive of these thinkers prevents their claiming substance of a final kind for their statements; their thought is a continual return to the act of discovery, the uncovering of inadequacy in traditional formulations“ (21).

Die spätestens seit Wittgenstein vertraute Verknüpfung von systematisch-kritischem Anspruch und einer „offenen“, unsystematischen Darstellungsform hat also im angelsächsischen Sprachraum durchaus eine längere Tradition, ganz im Gegensatz zum deutschsprachigen Raum, wo vor allem in der Folge des Deutschen Idealismus die philosophische Reflexion sich häufig einem Systematisierungszwang unterwarf und sich in der Fachsprache von Universitätsprofessoren präsentierte. Richetti zeigt auf, daß bei Locke, Berkeley und Hume das kontrollierte Aufbrechen verfestigter literarischer Darstellungsformen zum Aufbau einer konversationalen Beziehung zwischen Autor und Leser führt. Der Leser bleibt als Ansprechpartner, Schüler, Diskussionsgegner oder als interessierter Laie immer präsent und prägt die literarische Struktur mit. „Locke and Berkeley, like Hume“, so Richetti, „have an active distaste for purely professional discourse and place their writing in an overseeing, clarifying dramatic scene.“ (228) Die Gestaltung dieses konversationalen Elements erfolgt jedoch bei allen drei Autoren unterschiedlich.

Am Ende seiner methodenkritischen Einleitung formuliert Richetti sein Untersuchungsziel als „a gloss upon the literary surfaces and rhetorical movements of the texts as they promote philosophical issues“ (47), d. h. rhetorische Strategien sollen als Indikatoren für philosophische Anliegen sichtbar werden. In drei längeren essayartigen Kapiteln, die jeweils einem der drei klassischen britischen Denker gewidmet sind, versucht der Autor dies vorzuführen.

Richetti weist darauf hin, daß Locke gleich zu Beginn seines „Essay Concerning Human Understanding“, nämlich im „Epistle to the Reader“, eine bestimmte konversationale Atmosphäre inszeniert: Der Leser sieht sich mit in eine lockere Runde gleichgesinnter, gebildeter Freunde versetzt, in der philosophische Grundfragen zwanglos diskutiert werden. Dieses Szenarium bleibt für das Werk strukturbildend: Der Erfahrungsprozeß des typisierten Erkenntnissubjekts wird „erzählt“; der Erzähler bleibt als persona ironisch distanziert, formuliert provisorisch, revidiert Positionen, fühlt sich keiner philosophischen Schule zugehörig: Er bleibt der „ideal amateur philosopher“ (52), der sich an ein Gentlemanpublikum wendet. Diese „Erzählhaltung“ wird, so kann Richetti zeigen, charakteristischerweise dort durchbrochen, wo Lockes kritischer philosophischer Anspruch an seine Grenzen stößt: bei Fragen der religiösen Überzeugung. Hier wird sein Stil formal und anspielungsreich; es wird nicht mehr an das Kritikvermögen appelliert, sondern an eine unbezweifelbare Überzeugungshaltung.

Nicht zufällig wählt Locke in seinen Hauptschriften den Essay als literarische Darstellungsform. Er ist, in der Tradition Montaignes, durch seine mangelnde formale Bestimmtheit besonders dazu geeignet, die Subjektivität des sprechenden Ichs, die Skepsis gegenüber verfestigten Positionen und die Intimität mit dem Leser mit Hilfe des Ideals einer klar verständlichen Alltagssprache zu vermitteln. Die in Lockes *Essay* zutage tretende Selbstdarstellung des philosophischen Ichs in einer konversationalen Situation verknüpft Richetti durch einen Analogieschluß direkt mit Lockes Begriff der Erkenntnis selbst: „Knowing, Locke explains and exemplifies throughout the *Essay*, is a situation in which a part of us talks to another part, in which there is a dialogue between the knowing part of the self and another and less obvious part that accepts or rejects what is proposed, according to the canons of reason.“ (116)

Im Falle Lockes konzentriert sich Richetti überwiegend auf das erkenntnistheoretische Hauptwerk, bei Berkeley dagegen untersucht er eine ganze Reihe philosophischer Schriften in der chronologischen Folge ihrer Entstehung. Auch Berkeley inszeniert ein Gegenüber von Gesprächspartnern, er entdeckt sogar den philosophischen Dialog als literarische Gattung wieder. Doch seine konversationale Haltung

ist nach Meinung Richettis sehr von der Lockes unterschieden. Wo Locke ironische Distanz und eine entspannte, quasi beiläufige Gesprächssituation evoziert, sucht Berkeley, so Richetti, die direkte Konfrontation, das Streitgespräch, die klare, eindeutige Widerlegung von Fehlmeinungen. Berkeley „erzählt“ nicht, sondern er tendiert, so Richetti, zu „aphoristic curtness, a sharp paradoxical manner from which he never essentially deviated“ (119). Der Leser ist weniger in der Rolle des Partners als in der eines Schülers. Ein Dialog wird weniger geführt als vorgeführt. So verteilt Berkeley z. B. im „Alciphron“ typisierte Sprecherrollen, die zu destruirende Position des Freidenkers Alciphron wird bereits durch die literarische Darstellung ihrer Artikulation parodistisch ridikulisiert. Richetti vermag jedoch auch Stilentwicklungen bei Berkeley aufzuzeigen, die wiederum mit der Veränderung der philosophischen Haltung korrespondieren. Dem vor allem kritischen Anspruch des frühen Berkeley entspreche ein disziplinierter, metaphernarmer Stil, der Lyrizismen unterdrücke. In der Spätschrift „Siris“ dagegen breche Lyrizismus durch: Die naturwissenschaftlichen Erörterungen über Teerwasser weiten sich zu metaphysischer Spekulation aus, allerdings auch hier mit Hilfe einer aphoristischen Satzstruktur und dem Anspruch nach sprachlicher Klarheit, der Berkeley sowohl mit Locke als auch mit Hume verbindet.

Humes Skeptizismus ist in der deutschen Geistesgeschichte ein Allgemeinplatz, vor allem im Zusammenhang mit dem Einfluß, den er auf Kant ausgeübt hat. Doch Humes Einbettung in die literarische Kultur des britischen 18. Jahrhunderts wird dabei in der Regel wenig berücksichtigt. Hume hat, so Richetti, wie Locke, Berkeley und auch die meisten seiner Zeitgenossen den Anspruch, für ein nichtprofessionelles Publikum zu schreiben. Humes Stil habe bereits im „Treatise“ die Geschliffenheit und Zugänglichkeit des literarischen Essays, wie er vor allem von Addison und Steele in dem berühmten Magazin „The Spectator“ gepflegt wurde. Hume strebt nicht nur nach argumentativer Stringenz, sondern auch nach der verfeinerten Eleganz, die dem literarischen Geschmack des etablierten Bürgertums im 18. Jahrhundert Rechnung trug. Doch sieht Richetti im Falle Humes eine Diskrepanz zwischen stilistischen und philosophischen Absichten, nämlich in der Weise, daß „... on the one hand, he sought to write for the discerning public who formed the ideal republic of letters and he aspired to establish an easy clarity around the traditional philosophic problems; on the other hand, he uncovered and relentlessly articulated in the *Treatise* an epistemological and moral world of turbulent uncertainty where the common sense and humanist continuities supporting the republic of letters are canceled or at best rendered arbitrary and imperiled“ (189f.).

Selbst wenn man den Zusammenhang zwischen philosophischem Anliegen und stilistischer Gestaltung anerkennt, ist es jedoch durchaus fragwürdig, diesen immer in einer Korrespondenzbeziehung zwischen Form und Inhalt suchen zu wollen, wie dies Richetti tut, der eine Diskrepanz zwischen Form und Inhalt entsprechend als „Problem“ des Autors empfindet. Hier scheinen Maßstäbe hineinzuspielen, die eher aus dem Bereich der ästhetischen Literatur entnommen sind. Die Unsicherheit der Welterkenntnis und der Stellung des Individuums in einer literarischen Kunstform aufzufangen, gehört mit zu den tradierten Anliegen philosophischer Essayistik. Aufschlußreich ist aber wiederum Richettis Hinweis, daß das konversationale Element bei Hume beim Übergang vom „Treatise“ zu den „Enquiries“ in gleichem Maße zunimmt, wie die soziale Relevanz philosophischer Reflexion für ihn in den Blick kommt. „Both *Enquiries*“, so der Autor, „present a continuous transaction between learning and the conversable world...“ (263)

Richetti beschränkt sich ganz auf die im engeren Sinne philosophischen Schriften der drei Autoren. Dadurch verpaßt er eine Chance, die mit dem Buch hätte verbunden sein können: nämlich aufzuzeigen, wie ihr gesamtes Werk integraler Bestandteil einer breiten literarischen Kultur war und daß die Ablehnung einer professionellen Spezialisierung sich nicht nur auf die Darstellungsform philosophischer Thesen, sondern auch auf die Themenvielfalt ihrer Schriften insgesamt bezog. So werden auch wichtige literarische Entwicklungen im Werk der drei Autoren unterschlagen. Weder Lockes erziehungstheoretische Schrift „Some Thoughts Concerning Education“ noch ein so einzigartiges literarisches Experiment wie Berkeleys „Querist“ (bestehend aus über 500 rhetorischen Fragen) und auch nicht Humes von den Zeitgenossen aufmerksam rezipierte „History of England“ finden Berücksichtigung.

Auch verbleibt der Autor in der amerikanischen Tradition einer intrinsischen Literaturbetrachtung. Zwar erwähnt er zahlreiche außertextuelle Faktoren (vor allem bezüglich der literarischen Tradition), doch bezieht er sie kaum in seine Analyse ein. Dies wäre jedoch notwendig gewesen, da literarische Konzeptionen und stilistische Varianten gerade bei philosophischen Schriften nicht ohne Blick auf ein

konkret spezifizierbares Publikum und eine historisch fixierbare Ausgangskontroverse entstehen. Lockes erster „Treatise of Government“ ist von seiner Struktur her nur als Antwort auf Robert Filmers „Patriarcha“ verständlich und Berkeleys Schriften sind von ihrer Problemstellung und ihrer oft der Katechetik entnommenen Form eingebunden in die theologische Diskussion des zeitgenössischen anglikanischen Klerus in Irland (man denke u. a. an Browne, King und Synge).

Wie sehr sich in den philosophischen Schriften von Locke bis Hume auch die Entwicklung der englischen Publizistik widerspiegelt, hätte der Autor durch einen Hinweis verdeutlichen können: Lockes „Essay“ ist als literarisches Produkt noch ganz abhängig von adliger Patronage; die Schrift enthält die zeitgenössisch übliche barocke Widmung, in diesem Falle an den Earl of Pembroke and Montgomery. Humes „Treatise“ kommt 50 Jahre später bereits ohne sie aus und präsentiert sich als Produkt eines emanzipierten bürgerlichen Literaturmarktes. An die Stelle der personenbezogenen Widmung tritt das an die Öffentlichkeit gerichtete „Advertisement“.

Leider folgt Richetti in puncto stilistischer Klarheit nicht dem Vorbild der von ihm besprochenen Autoren. Ganz im Gegensatz zur angelsächsischen Tradition schreibt er in einem akademischen, mit vielem überflüssigen Zitat- und Bildungsgut befrachteten Stil, so daß sich der weithin ungegliederte Text als eine schwer konsumierbare Lektüre darbietet. Der Wert des Buches liegt in vielen erhellenden Einzelbeobachtungen und vor allem darin, daß mit ihm der Versuch unternommen wurde, ein fruchtbares interdisziplinäres Gespräch in Gang zu bringen.

Robert Zimmer (Saarbrücken)

*Horst Seidl, Aristoteles, Zweite Analytiken. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Griechischer Text in der Edition von Theodor Waitz (= Elementa-Texte, Bd. I), Königsbhausen & Neumann und Rodopi, Würzburg und Amsterdam 1984, 356 S.*

Der Leser wird zweifellos mit Freude im vorliegenden Werk die Qualitäten der vor einigen Jahren von H. Seidl publizierten Ausgabe der Metaphysik wiederfinden.<sup>1</sup> Der Kommentar ist übrigens hier wie dort in ähnlicher Weise abgefaßt. S stellt bei jedem Kapitel zuerst die Hauptgedanken in ihrer Verknüpfung sehr klar heraus. Dann folgen genauere Erläuterungen zu schwierigen oder strittigen Punkten. Es besteht dabei eine durchgehend enge Verbindung zwischen den genannten Erläuterungen und der Übersetzung, die mit dem Text von Waitz zusammengestellt ist. Diesen hat S aus technischen Gründen (als Lesetext) wieder publiziert, wobei er wohlgemerkt in der Interpretation jüngere Textausgaben berücksichtigt. Übersetzung und Kommentar bezeugen beide dieselbe Sorgfalt. Vor allem hat S kein gelehrtes oder ideengeschichtliches Werk beabsichtigt. Sein erstes Anliegen ist dies, in großen Linien Aristoteles' Wissenschaftslehre klar herauszustellen und dabei zugleich den Zusammenhang und die Bedeutung ihrer Teile aufzuzeigen. Daher bringt die Einleitung eine umfassende Übersicht und Bemerkungen terminologischer Art. Daher findet sich auch ein Anhang mit Bemerkungen zur Sekundärliteratur, die S die Gelegenheit bietet, die Hauptprobleme in der gegenwärtigen Auslegung der Zweiten Analytiken anzusprechen und zu vielen erörterten Fragen Stellung zu nehmen.

Man muß m. E. bei S besonders anerkennen, daß er in bezug auf Aristoteles' Begriff des Allgemeinen die heute recht häufigen Mißverständnisse vermeidet. Es lohnt hierzu S wörtlich zu zitieren: „Ganz anders als im Denken der Gegenwartsphilosophie, sofern von neopositivistischer oder empiristischer Richtung“, schreibt er (19), „ist das aristotelische Allgemeine weder eine klassen- oder mengenmäßige Zusammenfassung des sinnlich-empirischen Gegebenen (als solches bliebe es qualitativ dasselbe wie dieses), noch ein Produkt des generalisierenden und kalkulatorischen Denkens, sondern es ist ein vom sinnlich-empirisch Gegebenen qualitativ Verschiedenes, das von der Vernunft erfaßt wird, und als solches zwar so, wie es in der Vernunft ist, nicht in den Dingen vorliegt, wohl aber ein ontologisches Fundament in ihnen hat, nämlich in ihrem (intelligiblen) Sosein.“ S bringt hier in Aristoteles' Erkenntnislehre die bedeutsame Unterscheidung zur Sprache, nämlich (scholastisch gesagt) die

<sup>1</sup> Aristoteles' Metaphysik. In der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet, mit Einleitung u. Kommentar hg. von H. Seidl, Bd. I (Hamburg 21982), Bd. II (Hamburg 21984).

zwischen *objectum quod* und *objectum quo*, und bestimmt somit zutreffend die Perspektive, aus der man die Analytiken betrachten muß.

In dieser Perspektive hindert nichts die Logik daran, sich auf Seiendes zu beziehen, ohne indes selbst Metaphysik zu sein. Weiter hindert auch nichts die den beweisenden Wissenschaften gemeinsamen Axiome daran, zugleich eine logische, eine erkenntnis-theoretische und eine ontologische Bedeutung zu haben. S unterstreicht auch zu Recht die Tatsache, daß bei den Modernen der neuen Lehre vom Allgemeinen eine Induktionslehre entspricht, mit der die aristotelische nicht verwechselt werden darf. Zweifelsohne gibt es für Aristoteles verschiedene Formen der epagogé. Doch bildet nichtsdestoweniger die Induktion in jedem Falle die Tätigkeit, dank derer sich vom Einzelnen, Sinnlichen, Verursachten, her die Erfassung des Allgemeinen, Intelligiblen, Ursächlichen, vollzieht. Darin finden sich die intuitive Erfassung der Prinzipien und das diskursive Denken miteinander verbunden, wiewohl sie voneinander verschieden sind. Darin findet sich überdies die Natur der Beziehung bestimmt, die nach den Zweiten Analytiken zwischen der syllogistischen und der wissenschaftlichen Notwendigkeit besteht, wie auch die Natur der Beziehung zwischen den Ersten und den Zweiten Analytiken und, allgemeiner, die zwischen Analytiken und Metaphysik bei Aristoteles. Da nämlich die Wissenschaft auf der Existenz notwendiger Verbindungen im Realen zwischen den Ursachen, d. h. den Wesenheiten, und den Wirkungen, d. h. den wesentlichen Eigenschaften (des Wissenschaftssubjekts) gründet, bietet sie einen formalen Aspekt, als Ergebnis einer Abstraktion. Die gesonderte Untersuchung dieses Aspekts, die ihrem Wesen nach keineswegs vom Inhalt der wissenschaftlichen Überlegungen abhängt, muß also dem Studium derselben vorhergehen. Hinsichtlich der Metaphysik ist es wahr, daß sie letztlich das Fundament der Wissenschaften und ihrer Methodologie bildet. Nichtsdestoweniger setzt sie in gewissem Sinne die Analytiken voraus. „Diese haben“, schreibt S zu Recht (31), „methodisch, nicht sachlich den Vorrang.“

S bringt in seiner kritischen Besprechung der Sekundärliteratur (319–320) die in den Zweiten Analytiken entwickelte Methode vom Beweis der Wesenseigenschaften (des Wissenschaftssubjekts) und die Methode, die Platon an einigen Stellen gebraucht, in einen interessanten Zusammenhang. Doch ist Ss Betrachtungsweise, wie schon gesagt, nicht vornehmlich historisch ausgerichtet. Infolgedessen betrachtet er es nicht als seine Aufgabe, die Genese der aristotelischen Beweislehre, die er darlegt und kommentiert, nachzuzeichnen. Es bleiben daher mehrere Fragen, zu denen S nicht beabsichtigt, eine Antwort zu geben. Er hat z. B. sicherlich recht, scheint mir,<sup>2</sup> nicht der Ansicht zu sein wie S. Mansion<sup>3</sup> und J. Barnes,<sup>4</sup> daß die Substanzen zu den Realitäten gerechnet werden können, die nach den Zweiten Analytiken, II 8 u. 9, eine andere Ursache als sie selbst haben. Man kann aber S. Mansion zustimmen, daß nach Met. VII 17 umgekehrt der Syllogismus der Wesenheit sich auf die Substanzen anwenden lasse. In diesem Punkt hat sich also Aristoteles' Denken vermutlich entwickelt. Indes wird niemand S tadeln, die Probleme, die sich hier stellen, nicht angeschnitten zu haben. Man wird vielmehr anerkennen, daß er zu den Problemen, die aus seiner Betrachtungsweise der Autor angehen mußte, mit philosophischer Sicherheit und Gründlichkeit sowie mit einer beachtlichen synthetischen Kraft Stellung genommen hat. Man wird also künftighin beim Studium der in vieler Hinsicht so schwierigen Lehre der Zweiten Analytiken S einbeziehen müssen.

Christian Rutten (Liège)

Wolfgang Leidhold, *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson* (= *Praktische Philosophie*, Bd. 21), Karl Alber, Freiburg/München 1985, 328 S.

Mit Wolfgang Leidholds Buch liegt erstmals eine Untersuchung des systematischen Zusammenhangs von Ethik und politischem Denken bei Hutcheson vor.

Leidholds Interesse an Hutcheson galt, wie der Leser im Vorwort erfährt, zunächst der politischen Theorie dieses einflußreichen Denkers des 18. Jahrhunderts. Leidhold erkannte im Verlauf seiner Forschungen in politischer Perspektive, daß er sich auch einer Untersuchung der Probleme der Ethik

<sup>2</sup> Vgl. meine Note sur le syllogisme de l'essence chez Aristote, in: *Phronesis* 9 (1964) 72–81.

<sup>3</sup> *Le jugement d'existence chez Aristote* (Louvain 1976) 192–197, 334–335.

<sup>4</sup> *Aristotle's Posterior Analytics*, Transl. with Notes (Oxford 1975) 208.

widmen mußte. Das Studium der hierzu vorliegenden Arbeiten konnte ihn nicht zufriedenstellen. Vor allem die weitverbreitete Ansicht, daß Hutcheson im Moralsinn das beherrschende systematische Prinzip der Ethik gesehen habe, erschien Leidhold fragwürdig. Darum entschloß sich Leidhold zu einer Untersuchung des systematischen Zusammenhanges von Ethik und politischem Denken bei Hutcheson. Eine Analyse dieses Zusammenhanges fehlte bisher.

Leidhold erschließt mit seinem Buch die zentralen Fragestellungen des Gesamtwerkes Hutchesons im Kontext der politischen Diskussion des 17./18. Jahrhunderts und des Werdeganges Hutchesons. Nach Leidholds „neuer Sicht“ hat der Begriff der Liebe als das Fundament der Ethik Hutchesons zu gelten. Die Wirklichkeit der Liebe liegt für Hutcheson in der Erfahrung vor. Billigung und Wohlwollen sind die zwei Spielarten der Liebe, die wechselseitig aufeinander bezogen sind. Leidhold stellt heraus: „Dieses Lieben als Schätzen oder Billigen von Charakter oder Handeln einer Person geschieht auf Grund einer spezifischen Wahrnehmung.“ (78) Die Fähigkeit zu dieser Wahrnehmung besitzt der Mensch Hutcheson zufolge im Moralsinn. Indes, die moralische Billigung des tugendhaften Handelns durch diesen Moralsinn führt, wie Leidhold bemerkt, immer auf den Grund der Liebe zurück. Damit dürfte ein für allemal geklärt sein, daß dem Moralsinn im Rahmen der Ethik Hutchesons nicht der Rang eines beherrschenden systematischen Prinzips zukommt.

Leidhold legt dar: Der Moralsinn ist für Hutcheson eine Hypothese und kein Gegenstand der Erfahrung. Die Liebe tritt in Hutchesons Schriften immer wieder als der erfahrungsmäßige Bezugspunkt hervor; sie bildet das Fundament der Ethik dieses Aufklärungsphilosophen. Leidhold weist auch nach, daß Hutchesons Liebesbegriff dem der neutestamentlichen „Agäpe“ nahesteht. Die Tugend, der Moralsinn und die Liebe der Menschen finden nach Hutchesons Überzeugung ihren höchsten und vollkommensten Ausdruck in der Liebe zu Gott.

Hutcheson erinnert seine Leser daran, daß die Natur des Menschen ambivalent und unvollkommen ist. Das Prinzip des Wohlwollens trifft auf die Selbstliebe. Da mangelhafte Erfahrung und unzureichende Überlegung die Menschen daran hindern, stets das moralisch Gute wahrzunehmen, muß das Gemeinwesen mögliche üble Absichten in Grenzen halten. Die politisch entscheidende Kraft sieht Hutcheson in einer intellektuellen und politischen Führungsgruppe, zu deren vordringlichen Aufgaben die Kontrolle effektiven Handelns gehört. Das oberste Ziel aller Politik soll das Glück aller sein. Hutcheson spricht sich für eine liberale republikanische Ordnung aus. Er macht keinen Hehl aus seiner Abneigung gegen die calvinistische Orthodoxie. Den Rationalismus lehnt er ab. Die Grundgedanken des „selfish system“ kann er weder in der Ethik noch in der politischen Theorie anerkennen.

Hutcheson sah es als seine Aufgabe an, die Prinzipien der eigenen Ethik mit vorgefundenen rechtsphilosophischen und politischen Thesen und Theorien zu verbinden. Vier Komponenten entdeckt Leidhold in Hutchesons politischer Theorie: die ethischen Prinzipien Hutchesons sowie Gedanken Pufendorfs, Harringtons und Lockes.

Der Rechtsgelehrte Samuel Pufendorf, der unter dem Einfluß von Grotius und Hobbes das Naturrecht als den durch Vernunft und Beobachtung erkennbaren göttlichen Willen erklärt hatte, lieferte Hutcheson nicht nur eine in vielen Teilen annehmbare Naturrechtskonzeption und Vertragstheorie – Pufendorfs Thesen und Gedankengänge dienten Hutcheson auch als Vorlage bei der Bewältigung der Fülle des juristischen, ökonomischen und politischen Stoffes.

Von James Harrington, dem bedeutendsten Vertreter der „Commonwealthmen“, übernahm Hutcheson die republikanischen Ordnungsvorstellungen der „antiken Klugheit“. Hutcheson modifizierte freilich, wie Leidhold zeigt, Harringtons Begriff der Klugheit: „Für Harrington ist ... ‚prudence‘ sowohl Inbegriff als auch Prinzip des Wissens um die richtige Ordnung des Menschen in der (immer politisch verstandenen) Gesellschaft. Die Ethik ist ein Teilgebiet der ‚prudence‘, insofern sie praktische Vernunft ist. Für Hutcheson ist ‚prudence‘ offenbar identisch mit ‚reason‘, der Vernunft, und als solcher den ethischen Prinzipien ausdrücklich untergeordnet, denn dieser Verstand ist ja eine rein instrumentelle Fähigkeit.“ (198)

Auch Thesen und Theorien Lockes griff Hutcheson auf. Es steht außer Frage, daß Lockes Arbeitswertlehre Hutcheson als Vorlage diente; Hutchesons Eigentumstheorie wiederholt allerdings nur die Thesen Pufendorfs. Bei der Behandlung der patriarchalischen Gewalt, der Despotie, des Themas „Eroberung“, bei der Kritik am „göttlichen Recht der Könige“ wie auch bei der Erörterung der Erbfolge ist Hutcheson stark von Locke beeinflusst; er verweist auch ausdrücklich auf Lockes „Two Treatises“. Hutcheson verarbeitet Lockes Kritik der absolutistischen Ansprüche der Könige und den Gedanken des Widerstandsrechts, aber auf dem Gebiet des Naturrechts und der Vertragstheorie lehnt

sich Hutcheson weitgehend an Pufendorf, bei der Ausarbeitung der Konzeption der politischen Ordnung vor allem an Harrington an.

Hutcheson gründete das Naturrecht auf die Prinzipien seiner Ethik und verband diesen Ansatz mit Gedanken Harringtons, Pufendorfs wie auch Lockes. Auf diese Weise gelangte Hutcheson zu seinen Maßstäben für die „gemischte Verfassung“ und die Legitimität des Widerstandes im Falle ihrer Verletzung. Wolfgang Leidhold hat das Verdienst, den systematischen Zusammenhang von Ethik und politischer Theorie bei Hutcheson erstmals und zugleich auch überzeugend dargestellt zu haben.

*Wolfgang Farr (Maintal)*

*Wolfgang H. Schrader, Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 6), Felix Meiner, Hamburg 1984, 214 S.*

David Hume bemerkt in der Einleitung zu seinem Erstlingswerk „Treatise of Human Nature“, daß einige neuere Philosophen in England angefangen hätten, „die Lehre vom Menschen auf eine neue Grundlage zu stellen“ (T., XVII). In einer Fußnote dazu weist Hume auf Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson und Butler hin. Diese Reihenfolge in der Entwicklung des philosophischen Denkens in England hält auch Wolfgang Schrader in seinem Buch „Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung“ ein, das, sieht man von Locke ab, jedem der obenerwähnten Autoren ein Kapitel widmet. Mit Locke befaßt sich Schrader nicht in einem gesonderten Kapitel. Von Locke ist in Schraders Buch indessen im Zusammenhang mit der Erörterung der Thesen der einzelnen Autoren mehrfach die Rede. Diese Vorgehensweise begründet Schrader zunächst mit dem Hinweis darauf, daß Locke selber in seinem „Essay concerning Human Understanding“ keine überzeugende Theorie der Moral geboten habe. Überdies verweist Schrader zu Recht auf den Sachverhalt: Lockes gelegentliche Ausführungen zur Pflichtenlehre und zur Demonstrierbarkeit der Moral fanden in der Entwicklung des philosophischen Denkens bis hin zu Hume keine Beachtung, weil sie nicht zur Erhellung des Zusammenhanges zwischen dem Wissen um das Gute und dem Tun des Guten beitrugen.

Shaftesbury eröffnete die Erörterung über die Verankerung sittlicher Einsicht, indem er das Phänomen sittlicher Einsicht im Rückgang auf den „moral sense“ aufzuhellen versuchte. Hutcheson, Butler und Hume trieben durch Rede und Gegenrede die von Shaftesbury begonnene Erörterung voran und schärften den Blick für das Spannungsverhältnis zwischen der Theorie personaler Identität, Affektenlehre und Moralbegriff. Da auch Mandeville die ethischen und anthropologischen Reflexionen der moral-sense-Theoretiker beeinflusste, hält Schrader es für angebracht, dem Autor der „Fable of the Bees“ ein Kapitel zu widmen.

Ein besonderer Reiz liegt in Schraders Beschreibung des Wandels, den die moral-sense-Theorie in der philosophischen Diskussion von Shaftesbury bis Hume durchlief. Shaftesbury hatte, um die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit sittlicher Einsicht erklären zu können, die von Locke verworfene Lehre von den eingeborenen Ideen zu erneuern versucht und die These vertreten, daß der Mensch einen natürlichen Hang zum Wohlwollen habe. Sittlichkeit bestand für Shaftesbury im harmonischen Verhältnis der selbstischen und der geselligen Neigungen der Menschen. Gegen Shaftesburys Rede vom unmittelbaren Gewahren des Schönen und Guten brachte Mandeville den Vorwurf der Selbsttäuschung vor. Mandeville hielt Shaftesbury entgegen, daß Eigenliebe und das Streben nach Selbsterhaltung das gesellschaftliche Handeln der Individuen lenkten. Hutcheson suchte in seiner „Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue“ Shaftesburys Prinzipien zu erklären und zu verteidigen. Von Shaftesbury übernahm Hutcheson den Begriff des „moral sense“, wie Shaftesbury hielt Hutcheson am moralischen Optimismus fest, aber in der „Inquiry“ traten auch die unterschiedlichen Auffassungen von Hutcheson und Shaftesbury zutage.

Shaftesbury hatte in seinen Untersuchungen der Vorstellung der Ganzheit und Harmonie der Welt in aller ihrer Endlichkeit besondere Wichtigkeit beigelegt. Hutcheson richtete sein Augenmerk besonders auf die Unterscheidung der Elemente der menschlichen Natur. Er sah in den auf Erfahrung und Beobachtung gegründeten Untersuchungen Lockes im „Essay“ das Paradigma für eine „exakte“ Theorie der Moral. Darum konnte Hutcheson auch den für Shaftesbury so wichtigen Zusammenhang zwischen der Lehre von den eingeborenen Ideen und der Bestimmung des Begriffs des „moral sense“

nicht anerkennen. Hutcheson erklärte den „moral sense“ in Analogie zu anderen Sinnesvermögen als ein dem Menschen eigentümliches perzeptives Vermögen.

Mit großer Sorgfalt verfolgt Schrader die Diskussion um die moral-sense-Theorie bis zu Hume hin. In der Philosophie Humes gelangte diese Diskussion an ihr Ende. Der Begriff des „moral sense“ wurde auf Grund des empiristischen Ansatzes Humes überflüssig. Für eine okkulte Qualität war in Humes Philosophieren kein Platz. Gleichwohl bediente sich Hume des Begriffs des „moral sense“. Hume nahm an, mit seinen Ausführungen über die Prinzipien der menschlichen Natur die Gegebenheit moralischer Gefühle hinreichend erklärt zu haben. Am Ende des „Treatise“ bezeichnete Hume den Sinn für das Sittliche als „ein der Seele innewohnendes Prinzip“ (T., 619), aber dieser „Sinn“ besaß keine dem menschlichen Geist ursprünglich zukommende Qualität. Um den moralischen Sinn erklären zu können, mußte Hume auf das Prinzip eines „extensiven Mitgefühls mit der Menschheit“ (ebd.) verweisen. Schrader legt dar: Der Begriff des Mitgefühls (sympathy) übernahm in Humes praktischer Philosophie die Aufgabe, die in Hutchesons moralphilosophischen Reflexionen der Begriff „moral sense“ zu erfüllen hatte. Humes Rede von einem moralischen Sinn hatte „nur noch metaphorischen Gehalt“ (194). In der „Enquiry concerning the Principles of Morals“ verzichtete Hume daher auch folgerichtig auf einen Versuch der Rechtfertigung des Begriffs des „moral sense“.

Schrader prüft die innere Konsistenz der einzelnen philosophischen Positionen und verweist auf deren Vor- und Nachdenker. Er stellt heraus, daß die moral-sense-Theorie nicht als eine Theorie aufgefaßt werden dürfe, „der es allein um die Explikation der Bedingungen unserer wertenden Stellungnahme zu moralisch bedeutsamen Sachverhalten geht“ (XIV). Die moral-sense-Theorie bringe „die ganze Natur des Menschen in den Blick“ und wolle „als eine umfassende Theorie wirklicher Sittlichkeit sowohl das Phänomen sittlicher Einsicht bestimmen als auch zugleich die Voraussetzungen, unter denen solche Einsicht handlungsmotivierende Kraft gewinnt, angeben“ (ebd.).

Der Versuch, die unterschiedlichen Positionen des „Gesprächszusammenhangs“ von Shaftesbury bis Hume nachzuzeichnen, ist Schrader vollauf gelungen. Schraders Buch besticht durch eine klare Sprache wie auch durch eine souveräne Aufbereitung der Thematik.

Wolfgang Farr (Mairtal)

*Jürgen-Eckardt Pleines, Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft (= Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Bd. XXVII), Königshausen & Neumann, Würzburg 1983, 275 S.*

Das Programm ist überzeugend vorgestellt: „Die vorliegende Arbeit versteht sich als Versuch, den Begriff der Urteilskraft auf dem Hintergrund neuzeitlicher Geistesgeschichte und ihrer Reflexion in der Philosophie in seiner sittlich-praktischen Bedeutung auszuloten.“ (11) Es handelt sich darum, „unter dem Blickwinkel von Urteilskraft ein breiteres Verständnis von Praxis auszuarbeiten“ (67).

Die Durchführung des Projekts stößt ins Leere. Das ist bedauerlich, weil der Verfasser aus seiner gelehrten Kenntnis der pädagogischen Literatur des beginnenden 19. Jahrhunderts einen Verwandten der Urteilskraft, den pädagogischen Takt, gut zu dokumentieren weiß. Die Frage ist, ob die affirmative Zitation schon ausreicht, um den Ausweis der Geltung der Urteilskraft für ihre Beanspruchung in Fragen der Verbindlichkeit von Handlungsmaximen führen zu können. Das ist zu verneinen.

Das Problem ist der Aufweis von „zumutbare(n) und gemeinsam vertretbare(n) Gründe(n) des Handelns, ... die... den Anspruch erheben, ... wenigstens der Möglichkeit nach auf eine begrenzte Verallgemeinerung angelegt zu sein“ (83). Dieser Aufweis soll mit Hilfe der Kantischen Theorie der reflektierenden Urteilskraft geleistet werden. Die erste, die das Konzept der reflektierenden Urteilskraft zur Begründung weltlicher Vernünftigkeit angesetzt hat, ist Hannah Arendt gewesen: Das war bekannt auch bevor ihre 1982 erst englisch, jetzt (1985) deutsch veröffentlichte Vorlesung von 1970 zu Kants Politischer Philosophie zur Kenntnis genommen werden konnte. Es bleibt verwunderlich, daß der Verfasser nicht auf die Arendtsche Aufnahme des Kantischen Konzepts eingegangen ist: Er erwähnt sie nur einmal (52), aber gerade nicht in bezug auf ihre Auslegung der Rolle der reflektierenden Urteilskraft. Es handelt sich nicht darum, mäkelig festzustellen, daß ein bedeutendes Werk nicht zitiert worden ist!

Will man das Kantische Konzept der reflektierenden Urteilskraft zur Begründung der weltlichen

Vernünftigkeit des Handelns in Anspruch nehmen, dann steht man vor erheblichen Schwierigkeiten. Sie beginnen damit, daß dieses Konzept nicht einfach, wie der Verfasser annimmt, die Fortsetzung der Aristotelischen Lehre von der Phronesis mit anderen Mitteln ist. Es ist vielmehr ein radikaler Neubeginn, der überhaupt noch nicht in seinen Grundlagen und in seinen Konsequenzen sichtbar ist. Das Konzept der ‚alten‘ Klugheit wiederum hatte bis ins 18. Jahrhundert dafür gesorgt, daß in weltlich-politischen Angelegenheiten Vernunft zu erblicken war, und zwar in ganz unterschiedlichen Variationen und nicht nur in einer aristotelisierenden Variante: Es gäbe eine Unzahl von Instanzen zu konstatieren, und wenn man die mit ihm verbundenen Konzepte von Geschmack, Takt, Gemeinsinn usw. anführen würde, hätte man reichlich zu tun. In welcher der vielen Varianten es auch genommen wird: Es ist gerade Kant gewesen, der dieses Konzept prinzipiell zerstört hat (P. Aubenque, *La prudence chez Kant*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 80 [1975] 156f.). Der Einwand Kants ist: Das Konzept dieser ‚alten‘ Klugheit ist zugleich unmoralisch und irrational, wenn es für die universale Begründung normativer Prinzipien des Handelns in Anspruch genommen wird. In striktem Antagonismus gegen die ‚alte‘ Klugheit richtet Kant seine Normenethik auf. Sie ist der Prototyp einer Letztbegründungsethik auf der Grundlage zwingender Vernunftprinzipien. Darin entspricht sie einem Rationalitätskonzept, hinter das nicht mehr durch einfachen Rückgriff auf eine ältere Ansicht zurückgegangen werden kann, weshalb ja auch einige Ethiktheoretiker auf der Wahrheitsfähigkeit praktischer Normen bestehen.

Wenn gegen letztbegründete Normativität das Konzept der reflektierenden Urteilskraft gesetzt werden soll, dann kann man nicht nur mit den Schwierigkeiten argumentieren, die mit allen stringenten Normethiken verbunden sind. Sie werden traditionellerweise in der Anwendungsproblematik erblickt, und das tut auch der Verfasser. Sie liegen vielmehr in einem unzulänglichen Verständnis des Handelns in seiner Phänomenalität. Die Momente des Handelns, die sich der strengen Normierung entziehen, sind – seit Aristoteles – solche, die der Lagebestimmung des konkreten Handelns entspringen. Die ‚alte‘ Klugheit stellte die Verfahren bereit, zwischen der Allgemeinheit der Norm und der Besonderheit der konkreten Lage zu vermitteln, ohne die Allgemeinheit dabei zu beschädigen. Diese Momente wurden – ebenfalls seit Aristoteles und auch noch bei Kant – als solche der Zufälligkeit interpretiert und damit zu ontologisch inferioreren Momenten deklariert, die es zu eliminieren galt. Damit würde der Optionscharakter des Handelns in seiner Pluralität verschwinden, das differentielle Moment, zugunsten einer identitären Kompaktheit aller Handlungen eines jeden und der aller untereinander, und wir hätten es gar nicht mehr mit Handlungen zu tun, wenn die gemeinsame Verbindlichkeit in der identitären Übereinstimmung zu suchen wäre. In Wahrheit handelt es sich um die Bedingungen der Wirklichkeit des Handelns, die, das hat Clausewitz (der im übrigen vom ‚Takt des Urteils‘ spricht) am Phänomen der ‚Friktion‘ aufgezeigt, wirkliches Handeln erst geschehen lassen: Mit der ontologischen Kategorie der Zufälligkeit sind sie nicht zu fassen. Mit der Beanspruchung der reflektierenden Urteilskraft zur Begründung der Verbindlichkeit gemeinsamen Handelns ist also eine fundamentale Umbestimmung im Begriff der Praxis verbunden. Der Verfasser hält sich an das traditionelle Konzept.

Es genügt nicht, um die Ausweisanforderungen für die reflektierende Urteilskraft abzugelten, auf die bekannte Differenzierung von subsumierender und reflektierender Urteilskraft in der (2.) Einleitung der ‚Kritik der Urteilskraft‘ (AA V 179) hinzuweisen. Es muß gezeigt werden, wie die reflektierende Urteilskraft operiert und welche Geltung sie dabei stiftet. Die dort angebrachte Unterscheidung ist nicht eindeutig: Die reflektierende Urteilskraft subsumiert nämlich auch (KU, § 69, AA V 385), nur anders als die subsumierende, und ebenso reflektiert auch die subsumierende (KU, 1. Einleitung V, AA XX 212), nur anders als die reflektierende. Wo also liegt der Unterschied? Um ihn auszuarbeiten, wäre ein Eingehen auf die Operation der Reflexion erforderlich: Es müßte ihre Praktik sichtbar gemacht werden. Statt dessen bezieht sich der Verfasser auf die beim vorkritischen Kant zu findenden Texte, in denen von Takt, Sentiment, moralischem Gefühl, die Rede ist. (Verwirrend ist, daß vom Opus posthumum gesprochen wird, wenn der Handschriftliche Nachlaß gemeint ist.) Der transzendental-kritische Kant läßt diese Redeweisen hinter sich. Das Konzept der reflektierenden Urteilskraft ist ein posttranszendentales Konzept, wenn es auch der transzendenten Problematik entspringt (‚Anhang zur transzendentalen Dialektik‘, KrV A 642 f./B 670f.). Mit ihm beginnt Kant sich aus dem Horizont des transzendental-philosophischen Denkens zu entfernen, eine Bewegung, die er selbst nicht abgeschlossen hat und auch keiner seiner idealistischen Nachfolger. Eines der Anzeichen für diese Bewegung ist, daß Kant im Umkreis der reflektierenden Urteilskraft zu einer neuen Art von Begrifflichkeit vorstößt. Bemerkt hat er das nur in ästhetischer Hinsicht: Die Bestimmungsmomente

des Schönen sind widersprüchlich. Unmittelbar sichtbar ist dies am Begriff der ‚Subjektiven Allgemeinheit‘. Dieser Begriff ist ein philosophischer Skandal, nämlich dann, wenn an der traditionellen Bestimmung von Begriff festgehalten wird, wonach das Allgemeine objektiv sein muß, um seine Allgemeinheit vorbringen zu können. Die ‚Subjektive Allgemeinheit‘ ist, wie die in den anderen Momenten des Schönen vorgetragenen widersprüchlichen Begriffe, das, was Kant unter dem andauernden Einfluß seines von ihm selbst entworfenen Horizontes von der neuartigen Form der Begrifflichkeit (Kant spricht von den „Begriffen der Urteilskraft“) zu erblicken vermag. Um die reflektierende Urteilskraft als das ‚Vermögen‘ (nicht im psychologischen Sinn) weltlicher Vernunft auszuweisen, dem die zumutbaren Gründe für gemeinsames Handeln entnommen werden könnten, müßte die in der Operation der Reflexion sich ereignende Begriffs- und Urteilsbildung in ihrer Verbindlichkeit aufgedeckt werden.

Ernst Vollrath (Köln)

### Neue Ausgaben von Baumgartens Ästhetischen Schriften

- A. G. Baumgarten, *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes. Lateinisch-deutsch. Übers. und mit einer Einleitung hg. von Heinz Paetzold (= Philosophische Bibliothek, Bd. 352), Felix Meiner, Hamburg 1983, LX u. 94 S.*
- Ders., *Texte zur Grundlegung der Ästhetik. Lateinisch-deutsch. Übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer (= Philosophische Bibliothek, Bd. 351), Felix Meiner, Hamburg 1983, XXIV u. 110 S.*
- Ders., *Theoretische Ästhetik. Lateinisch-deutsch. Die grundlegenden Abschnitte aus der ‚Aesthetica‘ (1750/1758) (= Philosophische Bibliothek, Bd. 355), Felix Meiner, Hamburg 1983, XVIII u. 233 S.*

Seit der Jahrhundertwende bestehen Pläne, Baumgartens Schriften zur Ästhetik in zweisprachigen Ausgaben zugänglich zu machen,<sup>1</sup> aber wenig ist geschehen. 1907 veröffentlichte Poppe eine unbekanntete Vorlesungsnachschrift, 1928 Riemann eine Übersetzung von Baumgartens Magisterarbeit „Meditationes...“ (1735), beides aber nur im Rahmen von Dissertationen.<sup>2</sup> Im Ausland wurde weitere Pionierarbeit geleistet. Nachdem Croce 1902 noch „das Muffige des Antiquierten und Gewöhnlichen“ an Baumgartens „Aesthetica“ (1750/1758) bemängelt hatte,<sup>3</sup> las er sie dreißig Jahre später noch einmal und war so angetan, daß er öffentlich für sie warb;<sup>4</sup> 1936 erschien in Italien ein Nachdruck der „Meditationes“ und der „Aesthetica“, der ihm gewidmet wurde. 1954 wurde dann Baumgarten durch eine ausführlich kommentierte lateinisch-englische Ausgabe der „Meditationes“ der poetologischen Diskussion neu erschlossen,<sup>5</sup> ohne daß hiervon Impulse auf den deutschsprachigen Raum ausgegangen wären. Immerhin ließ der Verlag Olms 1961 einen Reprint der „Aesthetica“ erscheinen (2. Aufl. 1970), auch der „Metaphysica“ (1939), die für die Einordnung der Ästhetik in das System der Philosophie und für die Erörterung ihrer Grundlagen in der Psychologie von großer Bedeutung ist – aber wer liest heute fließend genug Latein? Und insbesondere Baumgartens Latein, dem der Ruf vorausgeht, besonders umständlich und hölzern zu sein? Deshalb stellt es ein großes Verdienst dar, daß H. R. Schweizer 1973 eine lateinisch-deutsche Auswahl derjenigen Partien aus der „Aesthetica“ veröffentlichte,<sup>6</sup> die er für die

<sup>1</sup> Vgl. Kant-Studien 20 (1915) 137; 22 (1918) 201.

<sup>2</sup> B. Poppe, A. G. Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannteten Handschrift der Ästhetik Baumgartens (Leipzig 1907) 65–258. – A. Riemann, Die Ästhetik A. G. Baumgartens unter besonderer Berücksichtigung der ‚Meditationes...‘ nebst einer Übers. dieser Schrift (Halle 1928).

<sup>3</sup> B. Croce, Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft. Theorie und Geschichte (ital. 1902). Nach d. 6. erw. ital. Aufl. übertr. von H. Feist (Tübingen 1930) 227.

<sup>4</sup> B. Croce, Rileggendo l’Aesthetica del Baumgarten, in: La Critica 31 (1933) 2–19.

<sup>5</sup> Reflections on Poetry. A. G. Baumgarten’s ‚Meditationes...‘ translated with the original text, an introduction and notes by K. Aschenbrenner and W. B. Holther (Berkeley/Los Angeles 1954).

<sup>6</sup> H. R. Schweizer, Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der

„philosophisch besonders selbständigen, von der poetisch-rhetorischen Tradition losgelösten Teile des Werks“ hielt und die ihm geeignet erschienen, „das Werk dem heutigen Leser zugänglich zu machen“ (11). Da um die gleiche Zeit noch weitere wissenschaftliche Untersuchungen erschienen,<sup>7</sup> kann man sagen, daß Baumgartens Ästhetik heute bekannter ist als sie es je gewesen ist. Die editorische Arbeit ging auch im Ausland weiter,<sup>8</sup> und schließlich brachte der Felix Meiner-Verlag innerhalb von wenigen Monaten 1983 in der „Philosophischen Bibliothek“ nicht weniger als drei lateinisch-deutsche Ausgaben heraus, die sich durch ihre Aufmachung (Einleitungen, Literaturverzeichnisse, Namen- und Sachregister) im Prinzip auch gut für Seminarübungen eignen. Man muß freilich erkennen können, daß diese Editionen zugleich bestimmte Interpretationen darstellen, die als solche von der ursprünglichen Konzeption Baumgartens abgehoben werden sollten; eine nicht sehr einfache Prozedur.

1) Paetzold stellt dem lateinischen Text des italienischen Reprints (1936) eine gegenüber Riemann vollständig neue Übersetzung an die Seite, in der er sich dankenswerterweise eng an das Original hält, auch wenn er dadurch auf Glätte und einen gewissen Schwung verzichten mußte. In die Übersetzung sind viele Nachweise von Zitaten aufgenommen, hauptsächlich aufgrund der Vorarbeiten von Aschenbrenner/Holther, während die Nachweise von Riemann kaum berücksichtigt worden sind. Im Unterschied zu den beiden Ausgaben von Schweizer wird nicht angegeben, ob und ggf. welche Übersetzungen der von Baumgarten so reichlich zitierten lateinischen und griechischen Klassiker benutzt worden sind. Bei der Eindeutschung lateinischer Termini hat sich Paetzold, wie auch Schweizer, am Sprachgebrauch der Leibniz-Wolffschen Schule orientiert. Das klingt vertrauenerweckend, verdeckt aber schwierige hermeneutische Probleme – denn die Sprache der Leibniz-Wolffschen Schule müßte erst in unsere heutige philosophische Sprache übersetzt werden, um freizugeben, was damals gemeint war. Z. B. übersetzt Paetzold „ingenium“ im Sinn des 18. Jahrhunderts korrekt mit „Witz“, aber heute wäre das irreführend; denn gemeint ist „Geist“, wie auch Schweizer übersetzt hat – ein Beispiel dafür, wie unterschiedlich sich ein und dieselbe Maxime auswirken kann und wie groß die Spielräume für Interpretationen im Gewande von Übersetzungen sind. Auffallend ist ferner, daß Paetzold „Poetik“ in § 9 nicht als einen Inbegriff von Regeln versteht, nach welchen ein Gedicht zu gestalten sei, sondern „denen ein Gedicht entsprechen muß“ (complexus regularum ad quas conformandum poema): dadurch verliert die Poetik den Charakter einer technischen Disziplin und wird zu einer rein kritischen Theorie. Damit deutet sich die Interpretation an, die der gesamten Edition zugrunde liegt: Wie bei Schweizer wird von der poetisch-rhetorischen Tradition weitgehend abgesehen, so daß nur der philosophische Gehalt herausgestellt wird. In der im Vergleich zu Schweizer sehr ausführlichen Einleitung (VII–LIV) arbeitet Paetzold Schritt für Schritt den Gedankengang der „Meditationes“ heraus, aber die Textnähe dient weniger der umfassenden Präsentation von Baumgartens Konzeption als der Hinführung auf eine systematische Position, die diejenige des Herausgebers sein mag, m. E. aber nicht diejenige Baumgartens ist: daß nämlich „eine Integration der Ästhetik in die Philosophie die Verwandlung von deren Gesamtgefüge zur Folge“ bzw. „das Begreifenwollen der Kunst... Konsequenzen für den Gesamtbegriff der Philosophie selber“ haben müsse (LI). Denn erstens ist hierbei nicht berücksichtigt, daß die Überführung der Poetik in die Philosophie nicht so sehr am Leitfaden der Kunst als vielmehr, worauf Schweizer mit Recht hinweist, am Leitfaden der sinnlichen Erkenntnis erfolgt; zweitens ist der Zirkel unaufgelöst geblieben, daß nur durch ein philosophisches Begreifen der Kunst das Gesamtgefüge der Philosophie verändert werden kann, so daß die Philosophie die Voraussetzung ist, durch die die Kunst die philosophieverändernde Funktion ausübt; drittens wird übersehen, daß nicht das Gesamtgefüge der Philosophie verändert wird, sondern nur die Logik bzw. das „Organon der Philosophie“ – denn die Ästhetik übernimmt nur solche Funktionen, die analog sind

„Aesthetica“ A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lat. Textes u. dt. Übers. (Basel/Stuttgart 1973).

<sup>7</sup> N. Menzel, Der anthropologische Charakter des Schönen bei Baumgarten (Wanne-Eickel 1969). – U. Franke, Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des A. G. Baumgarten, (Wiesbaden 1972). – M. Jäger, Kommentierende Einführung in Baumgartens Aesthetica. Zur entstehenden wissenschaftlichen Ästhetik des 18. Jahrhunderts (Hildesheim 1980).

<sup>8</sup> Vgl. hierzu M. Damnjanović, Der unterbelichtete Baumgarten in neuem Licht, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984) 687–690.

zu denen, die im System der Leibniz-Wolffschen Philosophie den organologischen Disziplinen zukommen. Unabhängig von solchen Fragen der Interpretation weist die Einleitung auf eine Vielzahl sachlicher Probleme hin, zu denen Baumgarten Lösungen vorgeschlagen hat. Sie versucht dabei mit Geschick, traditionsbedingte von progressiven Beiträgen zu unterscheiden (z. B. bei der Erörterung der Phantasie) sowie einzelne Widersprüchlichkeiten kenntlich zu machen. Auf diese Weise provoziert sie zu einer genauen Auseinandersetzung mit dem Original in systematischer als auch in historischer Perspektive und dient dadurch auf produktive Weise dem Original.<sup>9</sup>

2) Schweizers Auswahl von Texten aus der „Aesthetica“ hält sich ganz an die Edition von 1973, so daß man von einer Zweitaufgabe sprechen kann; allerdings sind die §§ 614–630 über das „lux aesthetica“ nicht mehr beibehalten worden. In der Auffassung des Herausgebers enthält die Auswahl die „grundlegenden Abschnitte“ der „Aesthetica“. Sie bestehen aus den Prolegomena (§ 1–13) und aus drei relativ umfangreichen Textpartien: aus den Abschnitten 1–4 (§ 14–77), 27–29 (§ 423–504) und 34–36 (§ 555–612) aus dem unvollendet gebliebenen ersten Kapitel („Heuristik“) der „Aesthetica“. In der Einleitung, die sich auf die Darstellung von Baumgartens Begründung der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis beschränkt (VII–XVI), wird angedeutet, daß es diese Partien seien, in denen Baumgartens eigentümliches philosophisches Interesse und Verdienst zum Ausdruck komme; die ausgelassenen Partien seien zu sehr der poetisch-rhetorischen Überlieferung verhaftet. Indessen darf bezweifelt werden, daß eine so deutliche Grenze zwischen Baumgartens Neuansatz in der Begründung der philosophischen Ästhetik und dem überlieferten Traditionsgut gezogen werden kann. Da die Abgrenzung nicht explizit begründet wird, bleibt eine kritische Reserve des Lesers bestehen; sie verdichtet sich schließlich zu dem Verdacht, daß Baumgartens Ästhetik durch ein ungeschichtliches Denken für eine bestimmte Ästhetikkonzeption fruchtbar gemacht und die gesamte Edition diesem Interesse untergeordnet werden soll.

1973 hat Schweizer mit Recht darauf hingewiesen, daß das eigentlich Philosophische der „Aesthetica“ „nur in Spannung zwischen der deduktiven Systematik und den Fragestellungen, welche deren Entwicklung mehr stören als fördern, überhaupt faßbar“ werde (103). Warum dann aber die deduktive Systematik damals und jetzt so wenig verdeutlicht wird, ist schwer verständlich; die wenigen Hinweise in der Einleitung und verstreut in Baumgartens Text reichen jedenfalls nicht aus, sie klarzulegen. Es wäre ebenso einfach wie hilfreich gewesen, Baumgartens streng durchgegliederte „Synopsis“ mit abzudrucken, aber ohne Erläuterung einiger Grundbegriffe wäre auch das noch nicht ausreichend gewesen. Wenn Schweizer zur Klärung dieser Frage auf den Kommentar von Jäger verweist (209, Anm. 12), so ist das zwar dankenswert, aber er hätte diese für die Interpretation und für die Benützung in Seminaren so wichtige Frage selber klären müssen, vor allem auch deswegen, weil er in der Einleitung die Einteilung der theoretischen Ästhetik in Heuristik, Methodenlehre und Semiotik nur auf die Tradition der Rhetorik zurückgeführt hat (XI), nicht aber, wie § 13 ausdrücklich sagt, auf die Logik. Vollends unverzichtbar wäre eine Erläuterung von „Heuristik“ („Erfindungskunst“) gewesen, weil die gesamte „Aesthetica“ nichts anderes enthält als Ausführungen zu diesem Kapitel, und dies auch nur fragmentarisch. Doch auch der Fragmentcharakter der „Aesthetica“ wird nicht aus der logischen Architektonik geklärt. Baumgarten gliedert die Heuristik in einen allgemeinen Teil (§ 14–27), der vollständig abgedruckt worden ist, und in einen besonderen Teil, der aus sieben Abschnitten besteht. Sie behandeln die Natur des „aestheticus“, den ästhetischen Reichtum, die ästhetische Größe, die ästhetische Wahrheit (diese vier machen den Inhalt des ersten Bandes aus), die ästhetische Klarheit, die ästhetische Überzeugungskraft (diese beiden werden im zweiten Band behandelt) und die Lebendigkeit der ästhetischen Erkenntnis, die nicht mehr behandelt worden ist; soviel zum Fragmentcharakter. Schweizers Auswahl stammt nur aus zwei Abschnitten: aus dem ersten über die Natur des Aestheticus und aus dem vierten über die ästhetische Wahrheit. Da aber nach Baumgartens Auffassung (§ 22) erst aus dem geordneten Zusammenwirken aller sieben Momente die Schönheit der sinnlichen Erkenntnis entsteht, kann die Auswahl keinem Leser eine Einsicht in Baumgartens Begriff der Schönheit vermitteln. Nicht weniger problematisch ist die Auswahl zum ersten Moment, der Natur des

<sup>9</sup> Die Ausgabe ist leider durch eine im Verlag Felix Meiner bisher ganz unbekannt Fülle von Druckfehlern und Textversehen vor allem in der Einleitung beeinträchtigt; für einen „aestheticus“ schon beinahe komisch.

Aestheticus. Baumgarten unterscheidet positive und negative Merkmale (von dieser Unterscheidung weiß die Auswahl nichts); von den fünf positiven wurden nur die Ausführungen zu den ersten drei übernommen (natürliche Veranlagung, Übung, Unterricht, §§ 28–77), diejenigen zu Begeisterung/impetus und kritische Prüfung/correctio sowie die negativen Merkmale sind ohne Begründung ausgelassen worden. Wären sie in die Edition aufgenommen worden, dann wäre eine m. E. irreführende Übersetzung noch mehr aufgefallen: „Aestheticus“ wird nämlich durchgehend als „Ästhetiker“ und „felix aestheticus“ als „erfolgreicher Ästhetiker“ übersetzt,<sup>10</sup> so daß der Anschein erweckt wird, als handelte der ganze erster Abschnitt von den Talenten, die ein philosophischer Ästhetiker mitbringen müsse. Statt dessen geht es um eine Theorie des dichterischen Geistes ganz im Sinne der poetologischen Tradition, und was wäre eine solche Theorie ohne ein Eingehen auf die seit Platon berühmten Erörterungen der poetischen Begeisterung, des Furor poeticus, des Enthusiasmus? Bei einem Ästhetiker nimmt sich freilich ein solcher Zustand der Entrückung etwas merkwürdig aus, so sehr er auch ein „Schöngeist“ sein soll, der die allfälligen Fest-Carmina geschmackvoll auszuführen weiß. Man kann sich eben nicht, wie Schweizer in der Einleitung nahelegt, darauf beschränken, daß der anwendungsbezogene Teil der Ästhetik nur bis zur rhetorisch geschickten Darstellung von philosophischen Erkenntnissen reicht und allenfalls ein humanes Bildungsprogramm enthält, was natürlich mit dazugehört; es geht bei Baumgarten auch nicht, wie vielleicht angenommen werden könnte, um eine Produktionsästhetik im Sinne einer Theorie des künstlerischen Schaffens, sondern es geht schlicht um die Erörterung der Regeln, nach denen Kunstwerke hervorgebracht werden sollen. „Aestheticus“ darf deshalb nicht mit „Ästhetiker“ übersetzt werden – warum Schweizer an diesem so fundamentalen Begriff von seiner Maxime abgewichen ist, dem Sprachgebrauch der Leibniz-Wolffschen Schule zu folgen und statt dessen die heutige Terminologie ins 18. Jahrhundert projiziert hat, ist unverständlich – wenn es sich nicht aus dem vorgefaßten Erkenntnisinteresse des Herausgebers erklärt.

3) Die „Texte zur Grundlegung der Ästhetik“ bestehen aus einem Haupttext und drei kleineren; sie sind zwischen den „Meditationes“ und der „Aesthetica“ verfaßt worden. Der Haupttext enthält die §§ 501–623 aus der „Metaphysica“ (1739), in denen systematisch das „untere Erkenntnisvermögen“ behandelt wird, auf das sich die Ästhetik bezieht. Die zweisprachige Veröffentlichung dieses Teils stellt eine wichtige Ergänzung zur „Aesthetica“-Auswahl dar und verdient allen Dank. Die anderen Texte sind von geringerer Bedeutung: der „philosophischen Briefe zweites Schreiben“ von 1741, der vermutlich 1742 entstandene § 147 aus der posthum herausgegebenen „Philosophia generalis“, der aber (ohne Kennzeichnung im einzelnen) gekürzt worden ist, so daß nur das dürftige Gerippe einer Gliederung übriggeblieben ist; warum nicht die ausführlicheren und klareren Partien aus der 1741 verfaßten und ebenfalls erst posthum veröffentlichten „Sciagraphia encyclopaediae philosophiae“ abgedruckt und übersetzt worden sind, ist nicht verständlich und wird nicht begründet. Zum Schluß folgt noch der erste Paragraph aus der „Aesthetica“, dem dankenswerterweise der § 1 aus der Vorlesungsnachschrift von Poppe beigefügt worden ist. Die Einleitung stellt sachlich und informativ den biographischen und inhaltlichen Kontext der einzelnen Texte dar. Verschiedene heute unübliche Ausdrücke wie z. B. „organische Philosophie“ (69) wären zu erklären gewesen (er geht zurück auf das Organon des Aristoteles), und insbesondere die Begriffskatarakte der „Philosophia generalis“ sind ohne Erklärung so gut wie unverständlich, wirken aber poetisch: Sie lassen dunkel die Umrisse von rätselhaften Gegenständen vor immer weiter zurückweichenden Horizonten erkennen, mit denen sich die Ästhetik befassen sollte – Horizonte, von denen sich die heutige Ästhetik nichts mehr träumen läßt, was ihr in den meisten Fällen auch nicht zum Vorwurf gemacht werden kann.

*Wolfbart Henckmann (München)*

<sup>10</sup> In der bei Poppe abgedruckten Nachschrift wird zwar gelegentlich „Ästhetiker“ und „Ästhetikus“ promiscue gebraucht (z. B. § 16), in den weitaus meisten Fällen aber „schöner Geist“, was der damals übliche Ausdruck der Schule gewesen ist. Der theoretische und der praktische Gebrauch des „schönen Denkens“ waren damals noch aufs engste miteinander verbunden.

## Eine neue Herder-Ausgabe

*Job. Gottfr. Herder, Werke, hg. von Wolfgang Pross, Bd. I: Herder und der Sturm und Drang, 1764–1774, Hanser, München 1984, 961 S.*

Vor mehr als dreißig Jahren hatte der Hanser-Verlag bereits eine von K.-G. Gerold herausgegebene Herder-Auswahl erscheinen lassen,<sup>1</sup> die aber wegen ihres bescheidenen Umfangs keinen neuen Zugang zu Herders Werk erschließen konnte. Die seit 1967/1968 durch einen Reprint bei Olms wieder zugänglich gewordene monumentale historisch-kritische Ausgabe von B. Suphan ist zwar immer noch die für die Wissenschaft maßgebliche Ausgabe,<sup>2</sup> aber für einen Philosophen, Theologen oder Literaturwissenschaftler, der nicht gerade zu einem Herder-Spezialisten werden will, stellt sie eine kaum zugängliche Feste dar. Da sie außerdem keine sachliche Kommentierung enthält, vermag sie nicht die große geschichtliche Distanz zwischen unserer und Herders Zeit zu überbrücken. Hier soll nun die zunächst auf drei Bände berechnete neue Herder-Auswahl Abhilfe schaffen, die, sollte es bei diesem Umfang bleiben, angesichts der Bedeutung und Komplexität von Herders Werk wiederum ziemlich bescheiden ausfällt.

Im Unterschied zur (allerdings nicht durchgehaltenen) genetisch-chronologischen Anordnung der Suphan-Ausgabe folgt die neue Herder-Ausgabe einer thematischen Gliederung – nicht im Sinne der bestehenden oder damaligen Wissenschaftsklassifikation, denn es ist unmöglich, den Theologen Herder vom Philosophen, Historiker oder Kritiker abzugrenzen, sondern im Sinne einer Vereinigung der untergründig miteinander verbundenen Schriften. Der Ansatzpunkt für die Auswahl des ersten Bandes liegt „in der Konjunktion von ästhetischen, religiös-politischen und philosophischen Momenten und ihrer Entfaltung in der Suche nach einem verlorenen (d. i. geschichtlichen, W.H.) Ursprung“ (933); dieser Ansatzpunkt konvergiert zwanglos mit dem genetischen Prinzip, so daß die – glücklicherweise vollständig abgedruckten – Texte des ersten Bandes bis auf eine Ausnahme chronologisch angeordnet werden konnten: 1) „Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst“ (1764); 2) „Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Zweite, völlig umgearbeitete Ausgabe 1768“ (enthält beide Sammlungen sowie aus dem Nachlaß Fragmente zu einer dritten Sammlung; bei Gerold nur in einer kleinen Auswahl abgedruckt); 3) „Journal meiner Reise im Jahre 1769“ (auch bei Gerold vollständig, allerdings ohne die nachgelassenen „einzelnen Blätter“ zum Journal, von denen Pross die drei ersten abdruckt); 4) die beiden Aufsätze über Ossian und Shakespeare, die in dem Sammelband „Von deutscher Art und Kunst“ (1773) erschienen sind (auch bei Gerold vollständig, doch ohne die beiden Entwürfe zum Shakespeare-Aufsatz); 5) „Versuch über das Sein“ (1764), der weder bei Suphan noch bei Gerold abgedruckt ist; der Abdruck erfolgt nach dem Erstdruck von G. Martin 1936; 6) „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774), auch bei Gerold vollständig, doch ohne die beiden handschriftlichen Ergänzungen (bei Suphan in Bd. V und XXXII) abgedruckt.

Dem Abdruck der Texte (7–689) folgt ein Anhang, der aus den Anmerkungen zu den einzelnen Texten, einem Nachwort von P. Pénisson, einer ausführlichen Lebens- und Werkchronik, einer Erläuterung des Aufbaus dieser Ausgabe sowie einem Namenregister besteht – insgesamt umfaßt er mehr als ein Viertel des gesamten Bandes und geht damit weit über den Anteil des Anmerkungsteils in Gerolds Ausgabe hinaus – eine höchst begrüßens- und dankenswerte Maßnahme. Denn einerseits kann nur durch eine sorgfältige Aufschlüsselung der mannigfaltigen Einflüsse auf Herders Denken und all der verborgenen Anspielungen in seinen Schriften das ehrgeizige Ziel erreicht werden, die untergründigen Gemeinsamkeiten der ausgewählten Schriften aufzuweisen und dadurch die Gliederung der Edition zu rechtfertigen, andererseits wird auch nur durch die Erschließung des damaligen Forschungsstandes die hermeneutische Distanz, die wir zu Herder haben, überbrückt werden können. Was der Herausgeber in der Kommentierung vor allem des „Versuchs einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst“ (673–724) und der „Fragmente“ (725–803) geleistet hat, ist bewundernswert und vorbildlich. In dieser Gestalt hat die neue Herder-Ausgabe bereits begonnen, ein unerläßliches Hilfsmittel der zukünftigen Herder-Forschung zu sein.

*Wolfhart Henckmann (München)*

<sup>1</sup> J. G. Herder, Werke in zwei Bänden, hg. von K.-G. Gerold (München 1953) 943 u. 827 S.

<sup>2</sup> J. G. Herder, Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan (und anderen), 33 Bände (Berlin 1877–1913) (Reprint Hildesheim 1967/1968).

Zur Fortsetzung von Diltheys *Gesammelten Schriften*

*Wilhelm Dilthey, Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865–1880), hg. von Helmut Jobach und Frithjof Rodi (= Gesammelte Schriften, Bd. XVIII), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, XXXV u. 245 S.*  
*Wilhelm Dilthey, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895), hg. von Helmut Jobach und Frithjof Rodi (= Gesammelte Schriften, Bd. XIX), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, LVII u. 457 S.*

Anfang der sechziger Jahre begannen die Überlegungen und Vorbereitungen zur Fortsetzung der Ausgabe von Wilhelm Diltheys „Gesammelten Schriften“ (GS) und ab 1970 konnten unter der editorischen Leitung von K. Gründer die Bände der ersten Gruppe der Fortsetzungsreihe erscheinen. Die editorischen Grundsätze haben von Anfang an klargemacht, daß es nicht bloß um eine Ergänzung des bisher veröffentlichten Materials gehen sollte, sondern auch um eine Veränderung der editorischen Gestalt. Zwar ist es gegenwärtig aus verschiedenen Gründen noch zu früh für eine historisch-kritische Ausgabe, aber trotzdem und mit guten Gründen entschloß man sich, den editorischen Stil der Fortsetzungsreihe an die Ansprüche moderner historisch-kritischer Ausgaben anzunähern. Damit begann eine neue Phase in der Editionsgeschichte der GS. Die erste Phase hat K. Gründer als die der „Werkstattausgabe“ bezeichnet. Sie ist nach dem unerwarteten Tod Diltheys (1911) von seinen unmittelbaren Schülern und Mitarbeitern gleichsam aus seiner eigenen Werkstatt heraus konzipiert worden, und sie verwirklichte Publikationsabsichten und -richtlinien, die überwiegend auf Dilthey selbst zurückgingen. Der Ausdruck „Werkstattausgabe“ kann jedoch leicht eine gewisse Einheitlichkeit suggerieren, die faktisch nicht besteht – schon vor dem Erscheinen der Fortsetzungsreihe unterlagen die GS einigen Wandlungen; O. F. Bollnow bezeichnete die Werkstattausgabe sogar als „chaotisch“. Die ersten sechs Bände (1914–1924) umfaßten so gut wie ausschließlich diejenigen Schriften, die Dilthey selbst bereits publiziert hatte – mit Ausnahme der großen Biographie Schleiermachers (1870) und dem epochemachenden Sammelband literaturhistorischer Essays in „Das Erlebnis und die Dichtung“ (1906). Außerhalb der GS blieben andere Editionsprojekte von Diltheys Werken erhalten, die dem chaotischen Eindruck der GS noch den chaotischen Eindruck der editorischen Gesamtsituation hinzufügen.

Nachdem die ersten sechs Bände erschienen waren, gab Diltheys Schüler B. Groethuysen die wichtigsten Abhandlungen heraus, die Dilthey nach der Kritik von Ebbinghaus (1896) und dem Erscheinen von Husserls „Logischen Untersuchungen“ (1900/1901) verfaßt hatte; diese beiden Bände erschienen 1927 und 1931 und enthielten zum erstenmal umfangreiche Teile aus dem handschriftlichen Nachlaß. Sie fügten dem Werk des mittleren Dilthey die späten Schriften hinzu und haben dazu beigetragen, die von G. Misch begründete These von Diltheys Wandlung von einem wesentlich psychologisch orientierten Denken zu einer hermeneutischen Prinzipienlehre zu belegen. Die außerhalb und innerhalb des Rahmens der GS in den dreißiger Jahren und später veröffentlichten Nachlaßeditionen entstanden ohne einheitlichen Plan und waren geprägt von den unterschiedlichsten Einflüssen, so daß auch von einer „Werkstattausgabe“ kaum mehr gesprochen werden kann. Seit den sechziger Jahren läßt sich eine progressive Klärung der verworrenen Editionssituation erkennen; die große Schleiermacher-Biographie konnte den GS (Bd. XIII und XIV) eingegliedert werden, und vermutlich finden auch die im Verlag der GS erschienenen Separatausgaben von Schriften Diltheys ihren Ort innerhalb der GS.

Die Annäherung an die Ansprüche einer historisch-kritischen Ausgabe, der sich die Fortsetzungsreihe verpflichtet hat, mußte zunächst zu einer Gesamtplanung führen. Da die bisher erschienenen Bände unverändert Bestandteile der GS bleiben und keine der früher publizierten Schriften nach neuen, d. h. besseren editorischen Grundsätzen bearbeitet werden sollen, muß die Gesamtplanung der Fortsetzungsreihe notwendigerweise ein Kompromiß bleiben. Dadurch kann der chaotische Eindruck der GS im ganzen keineswegs verringert, sondern, wenn auch nunmehr geplant und in sich geordnet, nur erweitert werden. Schon jetzt ist abzusehen, daß ein eigener Schluß- und Schlüsselband nötig sein wird, um das gesamte Material der GS durch eine systematische und chronologische Erschließung durchsichtig und leichter benützlich zu machen. Die neu geplanten Gruppen der Fortsetzungsbände können kaum anders denn als Annexe zu bereits publizierten Textkomplexen und als Ausfüllung übriggebliebener Lücken angesehen werden. So hat die bereits abgeschlossene erste Fortsetzungsgruppe (GS XV-

XVII) Diltheys bisher unbekannte, da anonym oder pseudonym veröffentlichte Schriften zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts gesammelt vorgelegt und damit wesentliche Voraussetzungen für eine genetische Erforschung seines Gesamtwerks geschaffen. Die entwicklungsgeschichtliche Frage wird auch in der zweiten Gruppe der Fortsetzungsbände weiterverfolgt, der die beiden anzuzeigenden Bände angehören; zusammen mit einem weiteren Band (GS XX) dienen sie der genetischen und systematischen Rekonstruktion der Gesamtkonzeption der „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ (1883) und bilden dadurch wesentliche Ergänzungen zu GS I-II, V-VIII. Die dritte Gruppe (GS XXI-XXII) soll vor allem in Ergänzung zu GS VI literaturgeschichtliche und poetologische Arbeiten umfassen, die teils außerhalb der GS erschienen sind, teils aus dem Nachlaß stammen. Die vierte Gruppe (GS XXIII-XXIV) wird schließlich die Briefe Diltheys enthalten und damit das sicherlich wichtigste Mittel für die entwicklungsgeschichtliche Erforschung von Diltheys Werk vorlegen.

Überblickt man die Gesamtplanung der Fortsetzungsreihe, dann erkennt man, daß es ihr um eine sich an Vollständigkeit annähernde Vereinigung von Diltheys Schriften geht. Die von Dilthey selbst publizierten Schriften werden nach dem Erscheinen von GS XV-XVII in der Tat annähernd vollständig erfaßt sein, wenn „Das Erlebnis und die Dichtung“ seinen Platz in der dritten Gruppe der Fortsetzungsreihe gefunden haben wird. Den in Göttingen und vor allem in Berlin verwahrten handschriftlichen Nachlaß vollständig zu publizieren, scheint vom gegenwärtigen Zeitpunkt aus beurteilt ein unsinniges Vorhaben zu sein. Die editorischen Grundsätze sagen zwar nichts über die Gesichtspunkte aus, nach denen aus dem umfangreichen Nachlaß Texte für die Veröffentlichung ausgewählt werden, und darin sind sie wohlberaten, solange der Nachlaß noch nicht genügend erforscht ist. Aus der bisherigen Editionspraxis der GS läßt sich ablesen, daß vor allem zwei Gesichtspunkte maßgebend sind: der Grad der Ausarbeitung eines Manuskripts und die Relevanz für ein angemesseneres Verständnis von Diltheys einzelnen Arbeitsvorhaben bzw. der Entwicklung seines Werks im ganzen. Der zweite Gesichtspunkt ist indessen wesentlich mitbestimmt von den Erkenntnisinteressen und dem Stand der gegenwärtigen Dilthey-Forschung. Daraus machen die Editoren der einzelnen Bände, vor allem seit (ab Bd. XVIII) Fr. Rodi die Edition der GS mitbetreut, um so weniger ein Geheimnis, als sie, ähnlich wie G. Misch in den zwanziger Jahren, Diltheys Werk in die aktuelle Diskussion einbringen und hierfür fruchtbar machen wollen. Dieses Vorhaben trägt sicherlich seine Legitimation in sich, nur kann es insbesondere durch entsprechende Auswahlkriterien leicht mit der geplanten Annäherung an eine historisch-kritische Ausgabe in Konflikt geraten – ob überhaupt bzw. in welchem Maße dies tatsächlich geschieht oder geschehen wird, läßt sich erst nach Abschluß der Fortsetzungsreihe und aufgrund einer genauen Kenntnis des Nachlasses beurteilen. Gegenwärtig kann es nur vorteilhaft für den Fortschritt der Ausgabe sein, wenn sie sich das zunehmende Interesse an Diltheys Philosophie zunutze macht und ihrerseits dazu beiträgt, es lebendig zu erhalten und zu vertiefen.

Unzweideutig als Annäherung an eine historisch-kritische Ausgabe ist die in GS XVIII und XIX entschieden in Angriff genommene und erheblich geförderte Datierung der ausgewählten Nachlaßteile anzusehen. Sie hat es mit zum Teil nur schwer zu überwindenden Schwierigkeiten zu tun gehabt, weil Dilthey die Gepflogenheit hatte, frühere Manuskripte je nach Bedarf aufzulösen und neuen Ausführungen mehr oder weniger bearbeitet einzuverleiben, bis auch diese wieder aufgelöst und erneut umgeordnet bzw. bearbeitet wurden. Diese teils an einzelnen Problemen, teils an übergreifenden Zusammenhängen ansetzende, unablässige Gestaltung und Umgestaltung läßt sich, wenn Dilthey keine Datierung vorgenommen hat, nur auf das Mühseligste entwirren, und es kann nicht ausgeschlossen werden, daß der Aufwand an Arbeit am Ende in einem ganz inkommensurablen Verhältnis zum Erkenntnisgewinn steht. Die Schwierigkeiten der Datierung können jedoch kein Grund sein, sie einfach zu übergehen, im Gegenteil: ihre Behandlung ist prinzipiell unumgänglich, und jeder Schritt in Richtung auf eine Lösung kann sich später als ein unerwartet großer Gewinn erweisen. In diesem Gebiet hat sich die Fortsetzungsreihe bereits große Verdienste erworben. Eine These von grundlegender Bedeutung scheint durch GS XVIII und XIX schon heute unumstößliche Geltung beanspruchen zu können, daß nämlich der Umbruch zwischen dem psychologischen und dem hermeneutischen Standpunkt in Diltheys Prinzipienlehre gar nicht oder wenigstens nicht in der bisher angenommenen Radikalität stattgefunden hat, vielmehr nur von einer partiellen und schon früh angelegten Umformung gesprochen werden kann. Bd. XVIII und XIX enthalten zwar nur Materialien, die aus den Jahren 1865–1895 stammen, aber diese stehen im Rahmen einer im wesentlichen unveränderten Gesamtkonzeption, in die sich auch Diltheys spätere Arbeiten, wenn auch gelegentlich widerspenstig genug, eingliedern lassen. Bd. XVIII enthält, im wesentlichen chronologisch geordnet, Entwürfe und

Ausarbeitungen, die vor und nach dem in GS V abgedruckten Aufsatz „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat“ (1875) entstanden und diesem unmittelbar zuzuordnen sind. Nach einer Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie (1880) folgen gegen die chronologische Ordnung noch erkenntnistheoretische Fragmente von 1874/1879 und frühe Aphorismen über das Verhältnis der Psychologie zur Geschichte aus der Zeit vor 1860. Nach dem Erscheinen von Bd. XVIII fanden sich im Nachlaß noch weitere Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften aus der Zeit vor 1880, die in den Bd. XVIII gehört hätten, nun aber den ersten Abschnitt von Bd. XIX ausmachen. Auch dieser Band ist nicht wie in einer historisch-kritischen Ausgabe konsequent chronologisch gegliedert, was verständlich ist, da die aus der Reihe tanzenden Beiträge von geringerem Umfang und theoretischem Gewicht sind: ein Entwurf zur Kategorienlehre von ca. 1892/1893, Konzepte zum sogenannten „Althoff-Brief“ von 1882 und eine Rezension von Sigwarts Logik (1881). Den eigentlichen Inhalt dieses Bandes machen zwei für das Verständnis der gesamten Konzeption der Grundlegung der Geisteswissenschaften höchst wichtige Manuskripte aus: die unter dem Namen der „Breslauer Ausarbeitung“ bekannte Darstellung des nie erschienenen zweiten Bandes der „Einleitung“ (GS XIX, 58–295) und der parallel laufende chronologisch spätere Gesamtplan des zweiten Bandes von 1893, der unter dem Namen „Berliner Entwurf“ bekannt ist (296–332). Die Edition dieser beiden Entwürfe ist nicht nur wichtig, weil sie den systematischen Rahmen darlegt, in den die in GS V abgedruckten Abhandlungen der neunziger Jahre einzuordnen sind, sondern als Dokumentation des systematischen Ansatzes von Diltheys Philosophie überhaupt. Die geistige Architektonik dieses Ansatzes soll durch den noch ausstehenden dritten Band dieser Gruppe zusätzlich dokumentiert werden, in dem u. a. Manuskripte von Diltheys Vorlesungen über Logik, Erkenntnistheorie und Methodologie veröffentlicht werden sollen – die Edition von Vorlesungsmanskripten wird wie bisher Bestandteil der GS sein. Im übrigen ist noch besonders hervorzuheben, daß die dem Band XIX vorausgegangenen Untersuchungen des Nachlasses ergeben haben, daß die „Breslauer Ausarbeitung“ kein in einem Arbeitsgang niedergeschriebenes Manuskript darstellt, sondern von Dilthey in wenigstens zwei verschiedenen Arbeitsschüben aus verschiedenen Teilmanuskripten zusammengefügt worden ist, die sich auf die zehn Jahre zwischen 1880 und 1890 verteilen; in den Anmerkungen zu den einzelnen Textabschnitten werden die Datierungen sorgfältig begründet. Die den beiden Bänden beigegebenen Anmerkungsteile (XVIII: 213–243; XIX: 398–454) enthalten außer den Begründungen von Datierungen und dem Nachweis der abgedruckten Manuskripte noch zusätzliche Texte und Gliederungsentwürfe aus Diltheys Nachlaß sowie genaue Nachweise von Zitaten, die auch für das Personenregister berücksichtigt worden sind.

Zum Schluß sei auf eine Lücke hingewiesen, die zwar auch in historisch-kritischen und anderen wissenschaftlichen Ausgaben von Gesammelten Schriften vorkommt, dagegen aber z. B. in Behlers Kritischer F.-Schlegel-Ausgabe oder in Schelers Gesammelten Werken aufs glücklichste ausgefüllt ist – der Sachindex. Gerade wenn wie in GS XVIII und XIX die gleiche Thematik aus verschiedenen chronologischen Stufen wieder und wieder entwickelt wird, wäre ein Register wenigstens der wichtigsten Begriffe ein unschätzbares Hilfsmittel für die Arbeit an und mit den GS; in diesem Punkt schleppt die Fortsetzungssreihe leider einen Mangel aus den Kindheitstagen der GS unnötigerweise weiter mit sich herum.

*Wolfhart Henckmann (München)*

*Hans Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hg.), Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem Ersten Internationalen Whitehead-Symposium 1981/Whitehead and The Idea of Process. Proceedings of The First International Whitehead-Symposium 1981, Karl Alber, Freiburg/München 1984, 478 S.*

Das Erste Internationale Whitehead-Symposium in Bonn 1981 (das zweite hat inzwischen in Bad Homburg stattgefunden) war zumindest in einer Hinsicht ein durchschlagender Erfolg: die Besetzung war glänzend. Fast alle namhaften Whitehead-Experten, die Mehrzahl aus den USA, waren der Einladung gefolgt und lieferten grundlegende Beiträge. Der vorliegende Band enthält die zu zwei Dritteln englisch-, zu einem Drittel deutschsprachigen Vorträge in überarbeiteter Form. Die Sorgfalt der Edition, aber auch die äußere Gestaltung werden dem Rang des Anlasses mehr als gerecht.

Es ist nur vernünftig, wenn sich die Gliederung des Bandes nicht am Tagungsablauf, sondern an den einzelnen Themenbereichen orientiert, denen sich der multidisziplinäre Denker Whitehead zugewendet hat. An ihr ist nichts auszusetzen als das bei Sammelbänden dieser Art Unvermeidliche, daß die Überschriften zum Teil mehr versprechen, als die Beiträge halten. Keiner der Beiträge von Teil I, „Whiteheads Aktualität“, weist die Aktualität der Philosophie Whiteheads auch nur halbwegs nach. Es wird vielmehr nur eher der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß sie sich als aktuell erweisen möge. *Charles Hartshorne* stellt in seinem Beitrag diejenigen Elemente in Whiteheads Denken als wegweisend heraus, die für seine eigene, an Whitehead anschließende Variante des Panpsychismus bestimmend waren, womit die Aktualität Whiteheads nur insoweit gezeigt ist, als Hartshornes Philosophie selbst Aktualität beanspruchen kann. Auch der rezeptionsgeschichtliche Beitrag des unermüdeten Symposium-Organisators *Ernest Wolf-Gazo*, der den Gründen nachgeht, die die Whitehead-Rezeption im deutschen Sprachraum verzögert haben (die institutionelle Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, die Metaphysikfeindlichkeit vieler Naturwissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker, die einseitige Ausrichtung der philosophischen Seminare auf die Tradition des – von Whitehead weitgehend ignorierten – deutschen Idealismus), vermag die Aktualität Whiteheads allenfalls in einem empirischen Sinne zu zeigen: daß mit dem Trend zur Interdisziplinarität, dem wiedererwachenden Interesse an einer auf den Naturwissenschaften aufbauenden Naturphilosophie und der zunehmenden philosophischen Bedeutung der Biowissenschaften sich auch das Interesse an Whitehead neu belebt hat. *Wolf-Gazo* ist zuzugeben, daß das Bedürfnis nach einer zeitgemäßen Naturphilosophie nicht zu verkennen ist. Fraglich ist nur, ob gerade Whitehead der Autor ist, dieses Bedürfnis adäquat zu befriedigen.

In Teil II, „Sprachphilosophie“, geht es nicht um die (bei Whitehead allenfalls in Form von obiter dicta existierende) Sprachphilosophie, sondern um die vertrackte Sprache Whiteheads selbst. Daß Whiteheads Termini Anlaß zu einer ausgesprochenen Whitehead-Philologie geben, wie sie hier exemplarisch von *Lewis S. Ford* für den Begriff „process“ betrieben wird, beruht darauf, daß Whitehead seine Termini von einem Werk zum anderen teils explizit neu definiert, teils durch neu eingeführte implizite Definitionen neu interpretiert hat. In der Evolution von Whiteheads Metaphysik werden die metaphysischen Kategorien in ähnlicher Weise stets neu untereinander verknüpft wie die theoretischen Grundbegriffe der Naturwissenschaften im Wandel der Paradigmen.

*Fords* Rekonstruktion der Bedeutungsstufen, die der Terminus „process“ durch die verschiedenen Entstehungsphasen von „Process and Reality“ hindurch durchläuft, ist mustergültig sowohl in ihrer eigenen Klarheit als auch in dem Ausmaß, in dem es ihr gelingt, einige der undurchdringlichsten Dunkelheiten von Whiteheads magnum opus aufzuhellen: Whitehead-Exegese als genuine „adventure of ideas“. Ähnliches läßt sich für den nicht weniger klaren und klärenden Beitrag *Ivor Leclers* zu Whiteheads antimaterialistischer, prozessualer Deutung der physikalischen Realität sagen. Gerade dieser Beitrag läßt den dritten Teil, „Naturphilosophie und Erkenntnistheorie“ zum eigentlichen Zentrum des Bandes werden.

Teil IV, „Evolution und Genetische Psychologie“, fällt im Vergleich dazu etwas ab. Die Parallelen, die zwischen Whiteheads Philosophie und dem evolutionären Panprotopsychismus (*Bernhard Rensch*), der modernen theoretischen Biologie (*Hubert Hendrichs*), und der ontogenetischen Evolution des Weltverständnisses nach *Piaget* (*Reto Luzius Fetz*) aufgewiesen werden, haben etwas Willkürliches und Gelegenheitsbedingtes und tragen weder zur Klärung der Philosophie Whiteheads noch zu der der jeweiligen Paralleltheorie Nennenswertes bei.

Teil V, „Philosophische Theologie“, versammelt Beiträge von drei Theologen, die Whitehead durchweg in kritischer Sympathie gegenüberstehen: *Michael Welker* verfolgt Whiteheads Gottesbegriff durch die Bedeutungsverschiebungen hindurch, die er von „Science and the Modern World“ über „Religion in the Making“ bis zu „Process and Reality“ erfährt. Als Resultat der Durchmusterung ergibt sich für *Welker* die skeptische Vermutung, daß dem Gottesbegriff im Rahmen von Whiteheads Gesamtsystem wohl nur marginale Bedeutung zukommt und daß er zum Verständnis seiner tragenden Teile wenig beiträgt. Noch kritischer äußern sich *David A. Pailin* und *Jan van der Veken*. Für *Pailin* ist Whiteheads Gott keine Zutat, sondern eine Verlegenheit für das System, schon deshalb, weil sich für Whiteheads weltimmanentes, aber gleichwohl liebendes, die Dinge zum Guten lockendes (nicht lenkendes) Gott das Theodizeeproblem noch schärfer als für den transzendenten Gott der christlichen Orthodoxie stellt. Für *van der Veken* ist Whiteheads Gottesbegriff zu „ausgedünnt“, um irgendwelche religiösen Konnotationen zu verdienen. In der Tat spricht einiges dafür, daß Whitehead den Namen

„Gott“ für das Prinzip ästhetischer Harmonie in der späteren Philosophie nur deshalb beibehalten hat, weil er von Herkunft und Lebensgeschichte her an christlich-religiöse Denkweisen gebunden war. (Licht auf diese und andere Aspekte von Whiteheads schwer erforschlicher Persönlichkeit wirft *Victor Lowes* aufschlußreiche „Biographical Perspective“ in Teil I.)

Während Teil VI, „Ästhetik“, ausschließlich *Reiner Wiehls* kunstphilosophischen Entwurf im Geiste – nicht im Gefolge – Whiteheads beinhaltet, versammelt Teil VII, „Die Stellung Whiteheads in der Philosophiegeschichte“, eine Reihe höchst heterogener, im wesentlichen vergleichender Beiträge: *Ernest Wolf-Gazo* ordnet Whiteheads naturalistische Theorie des Psychischen in die Traditionsreihe Lukrez, Spinoza, Samuel Alexander ein. *H. G. Hubbeling* vergleicht die Systeme Whiteheads und Spinozas und stellt als fundamentale Gemeinsamkeit die Konstruktionsidee eines naturalistischen und nicht-anthropozentrischen Weltbilds heraus, das durch die Redefinition des Gottesbegriffs religiöse Komponenten einzubeziehen sucht. *W. Weltens* Analyse der Auseinandersetzung Whiteheads mit Hume bestätigt den Eindruck, daß Whitehead die Philosopheme seiner Vorgänger weniger in ihrem jeweiligen Kontext und unter ihren jeweiligen Voraussetzungen würdigte als vielmehr als Versatzstücke für sein eigenes Gedankengebäude benutzte. Den Schluß des Bandes bilden ein Vergleich des Potentialitätsbegriffs bei Aristoteles, Schelling und Whitehead (*Harald Holz*), eine inhaltliche und methodologische Gegenüberstellung der metaphysischen Konzeptionen Whiteheads, Hegels und Heideggers (*Friedrich Rapp*) und ein kurzer Blick auf den Gottes- und Zeitbegriff bei Peirce, Whitehead und Hartshorne (*R. M. Martin*).

Überblickt man das Ganze der Beiträge und achtet auf Konsens- und Dissensbereiche, so scheint mir als wichtigstes gemeinsames Ergebnis festzuhalten, daß Whiteheads Philosophie von ihrem methodologischen Selbstverständnis her einen *Typus* von Metaphysik repräsentiert, der gerade heute wieder indiziert ist: integrativ, wissenschaftsnah, undogmatisch, hypothetisch-deduktiv vorgehend und zumindest in Teilbereichen offen für Überprüfung und Revision an der Erfahrung. *Friedrich Rapp* trifft den Punkt, wenn er fragt, ob „die vielbeklagte Schwäche und die innerhalb des geistigen Lebens – zumindest explizit gesehen – untergeordnete Rolle der heutigen Philosophie nicht auch darauf zurückzuführen ist, daß sie vor der Aufgabe versagt, eine alle Aspekte des Menschseins, der Geschichte und des Kosmos umfassende Deutung zu geben“ (425). Das Interessante an Whiteheads metaphysischem Denken ist, daß es diese Integrationsleistung nicht rein spekulativ zu erbringen sucht (obwohl Whitehead der Spekulation sowohl der philosophischen Programmatik als auch der Durchführung nach ein gewisses Eigengewicht zuerkennt), sondern unter Verwendung derselben hypothetisch-deduktiven Methode, derer sich auch die theoretischen Naturwissenschaften bedienen. Das Desiderat einer solchen Philosophie zwischen den Theoriebildungen der Einzelwissenschaften einerseits und den Themenstellungen der traditionellen Metaphysik andererseits ist weiterhin aktuell. Daß die – durchaus nicht auf Fachkreise beschränkte – Nachfrage nach einer wissenschaftlich fundierten Metaphysik gegenwärtig eher durch philosophierende Wissenschaftler als durch wissenschaftlich versierte Philosophen gedeckt wird, sollte jedem Fachphilosophen zu denken geben.

Eine ganz andere Frage ist, ob Whiteheads durchgeführte Philosophie seiner ehrgeizigen Programmatik gerecht wird. Dies abzuschätzen, wird vor allem durch die notorische Dunkelheit und terminologische Nonchalance Whiteheads erschwert. Schon die Bezeichnung seiner Philosophie als „Kosmologie“ ist irreführend, da nicht der „Kosmos“ im Sinne der Welt im großen Gegenstand von Whiteheads Metaphysik ist, sondern die Welt in allen ihren Erscheinungsformen, einschließlich der psychischen. „God“ ist bei Whitehead kein persönlicher Gott, nicht einmal ein Ereignis, sondern eine Eigenschaft von Ereignissen, und nicht einmal die Eigenschaft ihrer Kreativität, die davon noch einmal unterschieden wird. Als einzige Gemeinsamkeit zwischen Whiteheads Göttlichem und herkömmlichen Gottesvorstellungen bleibt die teleologische Ordnungs- und Kontrollfunktion, die es im Hinblick auf Maß, Schönheit und Harmonie der Welt ausübt. „Conceptual feelings“ von Ereignissen scheinen weniger Gefühle zu sein als abstrakte Relationen, in denen Ereignisse zu bestimmten Universalien stehen. Solche „feelings“ sind nicht nur keine psychischen Vorgänge, sondern überhaupt keine Vorgänge.

Durchweg gilt, daß die sachlich überzeugendsten Beiträge des Bandes auch die kritischsten gegenüber Whiteheads Philosophie sind. Die pansychistischen Konnotationen von Whiteheads Sprechweise werden insbesondere von der ehemaligen Whitehead-Schülerin *Dorothy Emmet* in einem außerordentlich genauen und fundierten Beitrag zu Whiteheads Kausalitätstheorie als irreführend kritisiert. Darüber hinaus unterscheidet Whitehead in seiner Theorie der zeitlich gestuften Emergenz höherer

Seinsweisen nicht hinreichend zwischen  *kreativen* Neuerungen von einem Ereignis zum anderen und bloß zufälligen Variationen. Erst dann, wenn „kreative“ Sprünge von Zufälligkeitsschwankungen klar abgegrenzt werden können, habe es Sinn, eine quasi-subjektive Instanz teleologischer Kreativität zu postulieren, die die „erinnerten“ (konservierten) Merkmale früherer Ereignisse in zielgerichteter Weise neu strukturiert. Andere, nicht weniger ernstzunehmende kritische Fragen werden in den Beiträgen von  *Pinar Canevi* und  *William W. Hammerschmidt* gestellt.  *Canevi* vermutet mit einigem Recht, daß  *Whitehead* mit seiner Theorie der „actual entities“ ein noch geeigneterer Kandidat für den Vorwurf ist, gegen das metaphysische Sparsamkeitsgebot zu verstoßen, als der in dieser Hinsicht vielgeschmähte  *Platon*. In der Tat ist bei  *Whitehead* die Tendenz unübersehbar, Prozesse wie Entitäten unnötig zu multiplizieren. Der Ausweitung der Ontologie steht kein entsprechender Erklärungsgewinn, allenfalls ein Zuwachs an Scheinproblemen gegenüber.  *Hammerschmidt* äußert berechtigte Zweifel daran, ob es  *Whiteheads* „epochaler“ Zeittheorie gelingt, die beiden Gedanken der atomaren Unteilbarkeit kleinster Zeiteinheiten und der immanenten Prozeßhaftigkeit der „actual events“, der elementaren Bausteine von  *Whiteheads* Ereigniswelt, konsistent zusammenzubringen. Ein Ereignis von der Dauer der atomaren Zeiteinheit kann schwerlich als prozeßhaft werdend aufgefaßt werden, da es dann eine Teilphase innerhalb der atomaren Zeitdauer geben muß, während derer das Ereignis noch nicht vollständig realisiert ist.

Eine weitgehend „gläubige“ Rezeption  *Whiteheads*, wie sie hierzulande kaum denkbar scheint, herrscht unter den Vertretern der sogenannten Prozeßtheologie. Die Züge des Sektiererischen an diesem spezifisch amerikanischen Verschnitt von  *Whiteheadscher* Naturphilosophie und liberalem Protestantismus sind unübersehbar und vielleicht nicht einmal überraschend angesichts von  *Whiteheads* „prophetischer“ Mischung von Dunkelheit und Apodiktizität. Von den „ *Whiteheadians*“, wie sie sich selbst nennen, wird der „Meister“ ( *Wolf-Gazo*, 60) zwar nicht zur unfehlbaren Wahrheitsquelle erhoben, aber der auch in Europa prominenteste Prozeßtheologe  *John B. Cobb jr.* fühlt sich immerhin bemüßigt, dieses Ansinnen zurückzuweisen (140). Ein Hauch von methodistischem Bethaus war auch während des Bonner Symposiums zu spüren.

Was den  *heuristischen* Wert der Philosophie  *Whiteheads* für die Wissenschaften betrifft, so läßt sich dieser, wie auch erklärte  *Whiteheadianer* zugeben, nur schwer vorausschauend abschätzen. Bisher war der heuristische Einfluß der Philosophie  *Whiteheads* gering. Zwar wird in dem naturphilosophisch bahnbrechenden Werk von  *Prigogine/Stengers*, „Dialog mit der Natur“,  *Whitehead* so häufig zitiert, daß ein Einfluß auf die Theoriebildung, zumindest auf deren philosophische Interpretation, naheliegt, andererseits kann man kaum – mit  *Cobb* (148) –  *Prigogines* Theorie als Bestätigung für  *Whiteheads* Philosophie werten. Denn gerade die zentrale These  *Whiteheads*, daß sich Prozesse der Höherentwicklung mit starker lokaler Zunahme an Negentropie einer Erklärung durch physikalische Gesetze entziehen, wird von  *Prigogine* nicht geteilt. Die moderne Biophysik, die sich auf der Ebene wissenschaftlicher Theoriebildung ähnlichen Problemen zuwendet, die  *Whitehead*,  *Bergson* u. a. zu ihren philosophischen Konzeptionen angeregt haben, bestätigt den antireduktionistischen und indeterministischen Standpunkt  *Whiteheads* nicht. Auch die These des Biologen  *Hubert Hendrichs*, daß die organismische Philosophie  *Whiteheads* als Beschreibungsrahmen für biologische, insbesondere systemar vernetzte Prozesse konkurrierenden Ansätzen überlegen sei (213), vermag nicht recht zu überzeugen.  *Whitehead* hat seine „organismische“ Konzeption der quasi-subjekthaften, das Gegebene gezielt transformierenden „aktuellen Ereignisse“ primär nicht für die biologische, sondern für die physikalische Beschreibungsebene entwickelt. Nicht die Biologie, sondern die Physik seiner Zeit verlangte die Aufgabe der herkömmlichen Substanzontologie. Während sich in der Physik eine Substanzontologie spätestens durch die Elementarteilchenphysik und die Feldtheorien nicht mehr universell anwenden ließ, besteht für die Biologie auch in ihren modernen ökologischen und kybernetischen Varianten kein Anlaß, die umgangssprachlich verankerte Ontologie von Dingen (einschließlich Lebewesen), Dingeigenschaften und Dingrelationen zugunsten einer Ereignisontologie wie der  *Whiteheads* aufzugeben.

*Dieter Birnbacher (Essen)*

*Das Gespräch*, hg. von Karlheinz Stierle und Rainer Warning (= *Poetik und Hermeneutik*, XI), Wilhelm Fink, München 1984, 537 S.

Der Band versammelt die Beiträge der Tagung der Arbeitsgruppe „Poetik und Hermeneutik“ in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg v. d. H., am 5.–9. Oktober 1981. Aus dem die verschiedensten Perspektiven berücksichtigenden Kolloquiumsband sollen und können hier nur zwei Themenschwerpunkte des ersten (systematischen) Teils – und auch diese nur überblicksweise – behandelt werden, nämlich das philosophische Verhältnis von Dialog und Dialektik und das literaturwissenschaftliche Theorem der Intertextualität.

Die Dialektik der Sophisten und des Sokrates ist die Kunst, in der Unterhaltung eine gegebene These zu prüfen. Bei Herodot, Thukydides, Gorgias, Aristophanes heißt *Διαλέγεσθαι* ‚im Zwiegespräch sich unterhalten‘, bei Plato finden sich die Ableitungen *Διάλογος* (Gespräch) und *Διαλεκτικός* (wie bei den attischen Schriftstellern um 400: ‚miteinander sprechen‘) zuerst. Sokrates befragte – sich unwissend stellend – die Bürger und Handwerker nach dem Ziel ihrer Tätigkeit und forderte sie auf, dasselbe zu begründen, mit der Absicht, sie gerade das Gegenteil von dem, wovon sie ausgegangen waren, behaupten zu lassen. Platon, des Sokrates berühmtester Schüler, beabsichtigte, mit der Dialektik seiner Jugendschriften die Lehren seines Lehrers zu unterstützen. Leider fehlt – wie die Herausgeber in ihrem Vorwort selbst einräumen – in dem vorliegenden Band „ein Beitrag von seiten der Klassischen Philologie zur Form des Gesprächs [...], wie es von Platon zuerst als literarische Form der Darstellung des sich entfaltenden Gedankens verwirklicht wurde“ (I). Dafür ist das sokratische Gespräch „als Ursprung der europäischen Idee des Gesprächs“ (ebd.) von dem Konstanzer Jürgen Mittelstraß ausdrücklich zum Gegenstand der Reflexion gemacht worden (11–27). In sieben Thesen wird der sokratische Dialog zu charakterisieren versucht. Mittelstraß beginnt mit der Abgrenzung des philosophischen Dialogs als Sonderform von anderen Formen des Gesprächs, dient er doch „dem Zwecke der (philosophischen) Wissensbildung“ (11), bei Sokrates ineins damit der „Bildung einer philosophischen Orientierung“ sowie der „Bildung eines philosophischen Subjekts“ (11). Diese Idee, alles auf den Logos abzustellen, auf die begründende Rede, ist eine sokratische; die Platonischen Dialoge dienen eigentlich nur der nachgeholtten theoretischen Rechtfertigung für das sokratische Leben. Wenn Mittelstraß die damit einhergehende Bildung eines autonomen Subjekts hervorhebt, so folgt er Hegel, der in Sokrates deshalb eine „weltgeschichtliche Konversion“ gesehen hat, weil er das Prinzip des Subjektivismus, das Gewissen, entdeckt habe. Da für Sokrates der Logos der Mensch *ist*, kann nicht mehr die Willkür gelten, nicht die Berufung auf die individuelle Meinung oder den Spruch des Sehers. „Wirkung des philosophischen Dialogs ist eine philosophische Orientierung.“ (12) „Im philosophischen Dialog“, sagt Mittelstraß deshalb zu Recht, „stehen die Subjekte, nicht ihre Meinungen, auf dem Spiel.“ (13) Die Einheit von praktischer und theoretischer Intention philosophischer Dialoge „transzendiert die in der Agonalität des Anfangs der Vernunft beschlossene Bedingung einer Besonderung der Subjekte“ (14). Damit ist das Problem der Dialektik angesprochen, wobei man zwischen einem sophistisch-eristischen und einem sokratisch-elenktischen Weg unterscheiden muß. Letzterer ist nicht nur eine „Form der Argumentation [...], sondern auch [...] eine (philosophische) Lebensform“ (16). Das Gespräch ist die (vernünftige) Unterbrechung des Handelns.

Die Anamnesis-Lehre deutet Mittelstraß als Ergänzung des „dialektische[n] Modells der Wissensbildung [...] durch die Idee der ‚Theorie‘ und des selbständigen Lernens“ (16). Gezeigt wird, daß es im „Menon“ nicht um mythische Anthropologie geht, sondern um die „Sicherung des *konstruktiven* Charakters ‚theoretischen‘ Wissens“ (18). In der Tat bringt der Mythos im „Menon“ die erste Entfaltung des Begriffs der Idee. Das richtige Leben setzt die Möglichkeit wahrer Sätze und die prinzipielle Unterscheidbarkeit wahrer Meinung von Wissen voraus, d. h. menschliches Sprechen setzt realitätshaltige Gedankenbestimmungen, eben Ideen, voraus. Es geht bei der Wiedererinnerung darum, daß wir ohne Belehrung Wissen aus uns selbst erzeugen können und müssen. Erkenntnistheoretisch zentral ist die Einsicht: die Wahrheit alles Seienden ist immer im Bewußtsein. Die Präexistenz der Seele ist nichts anderes als eine Metapher für apriorische Erkenntnis. Die Kant-Nähe dieser Interpretation wird besonders aus These IV deutlich. Schon in einem früheren Aufsatz (in: *Vernunft, Handlung und Erfahrung*, hg. von O. Schwemmer [München 1981] 117–141) hatte Mittelstraß ausgehend von Kants Aufsatz aus der „*Berlinischen Monatsschrift*“ (Oktober 1786) die Frage zu beantworten gesucht: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ Dies Kantisch-aufklärerische Autonomiegebot wird jetzt auf den sokratischen Dialog übertragen: „Inhalt vernünftiger Selbständigkeit, die der philosophische Dialog

verwirklichen soll, ist ein Denken, das sich weder auf fremde noch auf eigene Autorität beruft. Anders ausgedrückt: zu den Schwierigkeiten eines philosophischen Dialogs gehört auch, *sich nicht selbst an die Stelle anderer zu setzen*, wenn es darum geht, ‚sich im Denken zu orientieren‘. (19) Ergänzt hätte dies noch um die Aussage des Aristoteles werden können (Met. A 4, 1078 b 17–31), Sokrates habe im Unterschied zum kosmologischen Interesse der Vorsokratiker zum ersten Mal von ethisch-politischen Verhaltensweisen gehandelt.

Nach dieser Skizzierung der Sokratisch-Platonischen Idee des philosophischen Dialogs fragt Mittelstraß abschließend, „ob und gegebenenfalls was eine solche Idee für die Praxis einer ‚philosophischen Forschung‘ taugt“ (11). Dazu dienen die Thesen V bis VII. Philosophie wird auf den Dialog gegründet und hier definiert als „argumentatives Handeln unter einer Vernunftperspektive und insofern eine Lebensform“ (20). Das entspricht der Erklärung Platons, es gebe keine schriftliche Darstellung seiner Philosophie (7. Brief 347 c–d). Die philosophische Einsicht ist nicht systematisierbar und nicht schriftlich darstellbar. Die Platonische Philosophie ist nicht von der Gesprächssituation ablösbar, sie hat keinen rein objektiven Inhalt. Die einzig adäquate Darstellungsform von Dialogwissen ist eben der Dialog, denn „die Dialogform von Texten [...] vermag deren Textcharakter teilweise aufzuheben“ (23). Gegenüber Lehrbuch oder Traktat hat der Dialog deshalb gewichtige Darstellungsvorteile. Leider fehlt an dieser Stelle ein Blick auf die Erneuerungsbemühungen des sokratisch-philosophischen Gesprächs, wie sie sich heute in der „philosophischen Praxis“ Achenbachs in Mönchengladbach zeigen. Interessant wäre auch, die Fragestellung einmal – was m. W. bisher zusammenhängend noch nicht versucht worden ist – fortzuführen zu dem Problem der verschiedenen Darstellungsweisen der Philosophie (und ihrer Dominanz in bestimmten Phasen und bei bestimmten Personen) überhaupt. So ließen sich neben dem Platonischen Dialog (der sich auch bei Platonikern wie Shaftesbury findet, über den J. Schlaeger in dem vorliegenden Band handelt [421–424]) an weiteren philosophischen Gattungen noch nennen: der Aphorismus (Nietzsche), der Essay (Bacon), Briefe (Schlegel), Reden (Hegels Nürnberger Schulreden), Traktate (Wittgenstein), Systeme (Schelling), Enzyklopädien (Frankreich, Hegel), Vorlesungen (Hegel) und – vor allem heutzutage – Interpretationen.

Mittelstraß schließt mit der resignativen Feststellung Gilbert Ryles, daß die Universität mit dem Platonismus konkurriere – „eine Universität, in der mit dem philosophischen Dialog auch eine philosophische Orientierung zu verschwinden beginnt“ (27).

Die Gegenposition zu diesem Versuch einer Erneuerung der Diskursethik vertritt in diesem Band Odo Marquard (29–44). Der absolut gesetzte Diskurs sei gerade nicht geeignet, die verlorene praktische Lebensorientierung wieder zu ermöglichen. Zu Beginn seiner Ausführungen knüpft Marquard an seinen Vorredner an, indem er Sokrates als den „erste[n] Diskursethiker“ (29) würdigt und von da die Linie zu K. O. Apel und J. Habermas zieht. Sogleich wird allerdings dem Zweifel Raum gegeben, ob wir wirklich „ganz und gar – mit Kopf und Kragen, mit Haut und Haaren – darauf angewiesen sind, unsere Lebensorientierungen durch das Gespräch der philosophischen Ethik zu erzeugen: durch den philosophisch-ethischen Diskurs“ (29). Dagegen stellt Marquard die – doppelte – These, „daß die totale Angewiesenheit auf die philosophische Diskursethik schlimm wäre, und daß wir erfreulicherweise nicht total auf die philosophische Diskursethik angewiesen sind“ (30). Ethik als Lebenserfahrung, so wird unter Rekurs auf Aristoteles’ „Nikomachische Ethik“ gezeigt, sei etwas, „was man in ein Gespräch einbringen, aber niemals ausschließlich durch ein Gespräch [...] erwerben kann“ (31). Die moderne – auf Kants Apriorismus zurückgehende – Ethik hat gerade – indem sie den modernen Erfahrungsverlust überdramatisiert – die Lebenserfahrung preisgegeben. Die „Überführung des ethischen Apriorismus ins ethische Gespräch“ (33), die Diskursethik, stellt nach Marquards Meinung eine „Cartesianisierung der Moral“ (35) dar, und zwar in dem Sinne, daß „die Diskursethik [...] den absoluten Diskurs als den methodischen Zweifel an Normen [etabliert]“ (35). Die geschichtlichen Lebensorientierungen müssen sich erst vor der Instanz der herrschaftsfreien Kommunikationsgemeinschaft rechtfertigen. Doch diese Cartesianisierung der Moral „scheitert an der menschlichen Endlichkeit, d. h. Sterblichkeit“ (38). Zur diskursiven Rechtfertigung aller geschichtlich-faktisch vorhandenen Lebensorientierungen reicht ein Menschenleben nicht aus. Es sei auch durchaus nicht so, daß die moderne Welt selbst alle Konventionen verschleife; „in Wirklichkeit bleibt auch sie konventionsfreundlich“ (40f.). Hier schließt Marquard sich eng an Lübbes These von den Kompensationsmöglichkeiten für den modernen „Erfahrungsverlust“ an. Am Schluß weist Marquard auf die Konsequenzen hin, die für die Ethik fällig sind „bei ihrer Einschätzung der Lebenserfahrung und des Konventionellen und bei ihrer Einschätzung der Rolle des Gesprächs“ (43). Hegels „Rechtsphilosophie“ wird hier als Kronzeugin dafür herangezogen, daß „die

moderne philosophische Ethik auf den absoluten Diskurs verzichten kann“ (43), weil Hegel ja – in der Nachfolge von Aristoteles – die Ethik als eine Institutionenlehre gefaßt hat.

Ein Literaturwissenschaftler, H. R. Jauß (45–48), hatte dann dafür zu sorgen, „daß zwei streitbare Philosophen [...] miteinander dialogisch werden können“ (45). Den zwischen beiden aufscheinenden Gegensatz sieht er „komplementär, auf Versöhnung angelegt“ (45). Jauß zeigt, daß beide Kontrahenten von einem verschiedenen Diskurs-Begriff ausgehen. Das von beiden Autoren ausgesparte Ästhetische könne eine mögliche Brücke bedeuten. Das hier angeschlagene Thema hat Jauß bekanntlich selbst in seinem Werk „Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik“ (Frankfurt a. M. 1982) behandelt, aus dem ein Kapitel (über Diderots „Neveu de Rameau“ und seine Rezeption in der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“) auch in den vorliegenden Band aufgenommen worden ist (393–419).

Neben mannigfachen anderen Analysen des Gesprächs aus den verschiedensten Blickwinkeln (etwa W. D. Stempels Analyse der Alltagsrhetorik, M. Franks Darstellung des um 1800 erwachenden Interesses am Gespräch bei Herder und Schleiermacher oder des – inzwischen verstorbenen – Pädagogen G. Bucks Auseinandersetzung mit dem Lehrgespräch) stellt die seit Kristeva so genannte Theorie der Intertextualität (in den Vorlagen von R. Lachmann und K. Stierle) einen deutlichen Themenschwerpunkt des Bandes dar. Der Entwurf eines Modells der poetischen Sprache steht seit etwa 1966 im Zentrum der semiologischen Arbeiten von Julia Kristeva, die zum Autorenkollektiv der Gruppe „Tel Quel“ gehörte. Besonders fruchtbar wurde ihre These, wonach die poetische Sprache eine Doppelung von Schreiben und Lesen ist, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Dia- und Synchronie. Gemäß dieser Vorstellung entwickelt sich der literarische Text nicht in einem Vakuum, sondern vielmehr in der Umgebung von anderen Texten. In Rückgriff sowohl auf die Interpretation de Saussures durch Starobinski (der in „Les mots sous les mots“ [Paris 1971] zwischen ‚avant-texte‘ und ‚manifestem Text‘ unterschieden hatte) als auch auf die Dialogik von Michail Bachtin (zu der sich in diesem Band ein Aufsatz von R. Lachmann findet [489–515]) definiert Kristeva die poetische Sprache somit als einen Dialog zwischen dem vom Autor gelesenen und den als Reaktion darauf geschriebenen Texten. Kristeva selbst hat dieses Prinzip der ‚Intertextualität‘ am Beispiel des Romans „Jehan de Saintré“ von Antoine de La Sale illustriert (Le texte du roman [Paris 1970] 139–169). Diese Vorstellung gewinnt ihre richtige Relevanz erst im Hinblick auf das strukturalistische Geschichtsmodell und auf die literarische Praxis. So wird die Vorstellung einer linearen Geschichte durch eine Philosophie der Diskontinuität, der „ruptures“, ersetzt. In der literarischen Praxis hat die Intertextualität geradezu eine Revolution des Schreibens hervorgerufen; die Romane wurden zu einer polyglotten Collage (vgl. Maurice Roche, Compact [Paris 1966]).

Besonders grundlegend scheint mir in dem hier zu besprechenden Band der Aufsatz von Karlheinz Stierle zu sein, der dem Verhältnis von „Werk und Intertextualität“ gilt und – gegen Kristeva – am zentralen Theorem der Werkidentität festhält (139–150). Kristeva hatte – gemäß den Theoremen der Tel-Quel-Gruppe – die Kategorie zur Dezentrierung der Identität der Werke benutzt, die diese zum Moment eines subjektlosen Spiels zwischen Texten zu machen suchte. Die Kategorie der so verstandenen Intertextualität entspringe aber, so Stierle, „selbst einer neuen literaturwissenschaftlichen Mythenbildung“ (143). Die Intertextualität selbst ist nämlich durchaus, wie hier elegant demonstriert wird, keine einfache Relation, sondern eine höchst komplexe Kombination verschiedener Perspektiven. Als Verweisung auf Abwesendes ist die Intertextualitätsrelation einmal eine semiotische: „Gegeben ist ein Text in seiner konkreten Artikulation. Dieser verweist durch partielle Rekurrenz zumindest auf einer der Ebenen seiner Konstitution auf einen oder mehrere andere Texte, die nicht selbst gegeben, sondern abwesend sind.“ (143) In dieser Relation ist ein Zeichenzusammenhang denotativ gegeben, der andere nur konnotativ. Diese Differenz „bezeichnet zugleich eine Differenz der phänomenologisch erfassbaren Gegebenheitsweisen, von der die ästhetische Erfahrung selbst wesentlich bestimmt ist. [...] Phänomenologisch ist das semiotische Verhältnis von Denotation und Konnotation ein Verhältnis von Thema und Horizont. Das Werk schafft sich einen Horizont, vor dem es sich in seiner Besonderheit darstellt.“ (144) Von der semiotischen und phänomenologischen Relation unterscheidet Stierle dann noch die hermeneutische oder pragmatische Relation. Gemeint ist der Sachbezug, der „die intertextuelle zu einer anderen als *intertextuellen* Relation macht“ (145), was Heidegger in seinem Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ exemplarisch verdeutlicht habe. „Die Weise, wie ein Text einen Text vergegenwärtigt, sagt zugleich etwas darüber aus, wie der Text sich zu dem Text verhält, den er heraufruft.“ (145) Es ist gerade dieser Aspekt der intertextuellen Relation, der den Ausdruck ‚Intertextualität‘ selbst als problematisch erscheinen läßt. „Denn die Intertextualität selbst ist nur ein

Moment einer komplexeren Beziehung, die über die bloße Textgestalt hinausreicht. Für diese ist die Gegebenheitsweise ebenso von Belang wie die, den Text überschreitende, Bezogenheit auf eine Sache. Diese Bezogenheit aber bedeutet nicht eine Dezentrierung des Textes, sondern vielmehr seine Situierung. Die ‚intertextuelle Relation‘ ist Moment der Identität des Textes selbst und gewinnt nur im Hinblick auf diese ihre spezifische Bedeutung.“ (146) Beim Werk schließen sich die Autorität der Form und die Liberalität der Applikationsmöglichkeiten also nicht aus. Deshalb endet Stierle mit der durchaus – die neue französische Literaturtheorie herausfordernden – provokativen Feststellung: „Der Mythos der Intertextualität hält [...] einer systematischen Betrachtung nicht stand.“ (150) Den Begriff der ‚Intertextualität‘ dadurch zu retten, daß man – wie G. Genette – Subkategorisierungen einführt, erscheint ihm in diesem Zusammenhang wenig hilfreich. Dies ist aber der Weg, den Renate Lachmann in ihrer Vorlage „Ebenen des Intertextualitätsbegriffs“ (133–138) beschreitet, indem sie beim impliziten Text verschiedene Aspekte unterscheidet: „1. Die Ausbildung der Interferenz der Texte, d. h. die signalisierte, markierte Intertextualität, 2. die textuelle Selbstreflexion, d. h. die Metatextualität, 3. die Implikativität, das Mitverstandene, d. h. der Subtext, 4. die Vorläufigkeit, Implizierbarkeit, d. h. Prätextualität (eigentlich Subtextualität in futura), 5. die Selbstüberschreitbarkeit, d. h. die Transtextualität.“ (138) Eigentlich fehlt hier nur noch die ‚Hypertextualität‘, mit der man auch schon Inter- und Metatextualität zu verbinden gesucht hat.

Gerade die hier verhältnismäßig breit dokumentierte Diskussion der in Deutschland immer noch zu wenig bekannten Literaturtheorie im Umfeld der Tel-Quelisten (von deren dichtungspraktischen Konsequenzen sich allerdings derzeit in Frankreich ihre Hauptvertreter wie Ph. Sollers freundlich-ironisch verabschieden) macht den vorliegenden Band – nicht zu sprechen von den literarischen Modellanalysen zu Rousseau, Stendhal, Rembrandt, Shakespeare, Fontane u. a. – zu einem (für Literaturwissenschaftler eher als für Philosophen) wertvollen Kompendium (wenn auch vor fachsprachlichen Exzessen wie „Bachtins Dialogizität und die akmeistische Mytho-Poetik als Paradigma dialogisierter Lyrik“ im Interesse des Schutzes der Literaturwissenschaft vor ihren Verächtern dringend gewarnt werden muß).

*Christoph Jamme (Bochum)*

*Stephan Otto, Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil: Historisch-kritische Bestandsaufnahme (= Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen, hg. von Stephan Otto, Münchner Universitätschriften, Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance, Bd. 6/1), Wilhelm Fink, München 1982, 176 S.*

Das auf zwei Bände angelegte Werk erarbeitet eine „philosophisch-methodologische Grundlegung der Disziplin ‚Geistesgeschichte“ (7). Der vorliegende erste Band bietet eine einschlägige historisch-kritische Bestandsaufnahme und -analyse des Problemfeldes einer „Kritik der historischen Vernunft“, wie sie, in Analogie zu Kants drei Kritiken, seit Hegel und dem Historismus dringende Aufgabe philosophischer Selbstreflexion als Grundlegung des philosophischen Geschichtsverständnisses, im Sinne einer Kritik der historischen Forschung, zum Thema geworden ist.

Wie sich versteht, macht den Hauptteil der Darlegungen Ottos die kritische Wiederaufnahme des – im Anschluß und in Auseinandersetzung mit Hegel – entwickelten Diltheyschen Programms des Geschichtsverstehens in Form einer Kritik historischer Vernunft aus und deren Transformation durch die Transzendente Phänomenologie Husserls.

Am Leitgedanken der Konzeption einer „Strukturlogik der Geschichte“ wie sie – zunächst vorläufig – an Hegels Begriff von der Geschichte (9 ff.) exponiert ist, wird einleitend (Erstes Kapitel, 9–47) im Grundzug das „Mißverständnis Hegels im Historismus des 19. Jahrhunderts“ (13 ff.) an repräsentativen Vertretern des historischen Bewußtseins (Karl Marx, Jacob Burckhardt, Leopold v. Ranke und Johann Gustav Droysen) für die Fragestellung einer Rekonstruktion der Geistesgeschichte skizziert. Damit ist zugleich der Ansatz Diltheys zur „Überwindung des Historismus“ (22 ff.) in seiner (gebrochenen) Hegel-Rezeption und (defizitären) Kant-Aneignung aufbereitet – und zwar im Verhältnis von „hermeneutischer Rekonstruktion“ und „transzendentaler Konstruktion“ (33 ff.).

Das zweite Kapitel analysiert eingehend „Diltheys Kritik der historischen Vernunft“ (48 ff.), zunächst an Dilthey selbst (49–66), sodann anhand der Rezeption und Revision des Diltheyschen Programms durch Rickert, vor allem aber eben Husserl (67–147).

Mit Dilthey wird das Problem geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Wissens zwischen „Kritik“ und „Metakritik“ der historischen Vernunft (49 ff.), als Problem der „Synthesis“ von Geschichtsbegriff und historischer Erfahrung (52 ff.), in ihrem Verhältnis von geschichtsauffassender konkreter Subjektivität und personaler Welt- und Selbstreflexion (56 ff.), einschließlich deren Folgeprobleme für eine Revision der Kritik der historischen Vernunft (63 ff.), in genauer kritischer Analyse und im Diskurs mit zeitgenössischen Untersuchungen dargelegt. In Absetzung von der geltungslogischen Subjektivität Rickertscher Gegenstands- und Geschichtskonstitution kommt Diltheys zentrale Intention der „anthropologischen Totalität“ (67 ff.) der als Kernproblem erkannten „Versöhnung von Transzendentalphilosophie und Philosophie der konkreten Lebenswelt“ (68 ff.) zur philosophisch stringent entwickelten Entfaltung.

Damit ist der Boden bereitet für die Analyse des Husserlschen Geschichtsverständnisses, das aus seinem Zusammenhang mit dem Diltheys kritisch dargelegt und aus der damaligen philosophischen Umbruchsituation in Husserls Gegenteil – Egoologie statt Anthropologie – verständlich gemacht wird (79–147).

Ein Exkurs zu Husserl und Vico (148–153) schließt die das Problemfeld einer Rekonstruktion der Geschichte in Form einer Kritik der historischen Vernunft bearbeitende Bestandsanalyse ab.

Obwohl diese Bestandsanalysen keine Forschungsmonographien zu Dilthey und Husserl intendieren, entdeckt die vorliegende Untersuchung am Thema einer oft geforderten, bislang uneingelösten „Kritik der historischen Vernunft“ ein offensichtlich weithin vergessenes Problembewußtsein neu, das, gerade wegen seiner zentralen Stellung für den Philosophiebegriff selbst, sehr schwierig ist und für eine allgemeine Dilthey- und Husserl-Forschung wichtige Ergebnisse erschließt und wohl erstmalig zugänglich macht.

In systematischer Absicht zeichnen sich in der Untersuchung Ottos drei konstitutive Fragestellungen zum Thema der Rekonstruktion der Geistesgeschichte in Form einer Kritik der historischen Vernunft als unabdingbar ab: das Problem der „Darstellung“ (154–160), die Aufgabe einer „philosophischen Anthropologie“ in geschichtsverstehender Absicht (161–167) und das Verhältnis von „Kritik“ der historischen Vernunft und „Rekonstruktion“ der Geschichte (168–176).

Alois Dempf hatte in seiner „Kritik der historischen Vernunft“ (München 1957) die Ausarbeitung selbiger erneut gefordert und als „ein paradoxes Unternehmen“ (9) benannt, die das schlechthin Einmalige in der Geschichte ebenso zum Thema habe wie dieses Einmalige als Repräsentanz eines Allgemeinen in der Zeit. Dieses Verhältnis von Einzelfnem, Besonderem und Allgemeinem ist aber nicht nur in seinem Wesenszusammenhang zu begreifen, sondern in seiner – wiederum besonderen: einzelnen und allgemeinen – Erscheinung oder Darstellung. Damit ist aber erst der logische und phänomenologische Gesamtzusammenhang als Rahmen der konstruktiven Rekonstruktion von Geschichte strukturiert: und damit die Möglichkeit einer Kritik historischer *Vernunft* erstellt, noch nicht aber sind damit auch schon die besonderen konkreten Kategorien und Kriterien einer solchen Kritik als Kritik erarbeitet. Erst in solcher Konkretisierung und Empirifizierung erfüllt sich – und das ist das bleibend Bedeutende der Diltheyschen wie Husserlschen Themenstellung – systematisch und kritisch, geschichtlich konstruktiv wie rekonstruktiv, das neuzeitlich aufgebene Thema des Geschichtsverstehens.

Wegen der Schwierigkeiten, die eine solche Fragestellung bereitet, vor allem weil sie eingefahrene typische Generalmuster philosophischer Reflexion und Definition sprengt, wurde diese Thematik in unserem Jahrhundert zwar vielfach benannt, aber selten wirklich bearbeitet. Es ist das Verdienst der Untersuchung von Stephan Otto, die zentrale Berechtigung und Unverzichtbarkeit von Diltheys Programm und Husserls Revision erkannt und dargestellt zu haben, dieses aber zugleich aus einem philosophischen Horizont heraus kritisch weiterzuentwickeln, der deren Positionen transformabel macht und neu für das Thema erschließt.

Kant und Hegel (sowie ein profundes Verständnis vorkantischer philosophischer Traditionen des Geschichtsverstehens [z. B. Vico]) geben den ständigen Orientierungshorizont ab. Es geht Otto weder nur um eine Kritik historischer Urteilskraft noch um eine bloß allgemeine Konstruktion von Geschichte als Geistesgeschichte. Der Zusammenhang beider machte schon das Dringliche wie Brisante der Diltheyschen und Husserlschen Programmatik aus. Stephan Otto analysiert überzeugend das Defizit der Diltheyschen Kant-Aneignung und unterschreitet daher nicht das transzendente Reflexionsniveau, und er erkennt die Gebrochenheit der Diltheyschen Hegel-Rezeption und verläßt somit nicht das logisch-dialektische Problembewußtsein.

Von hier aus kann er die Ambivalenz und Zwiespältigkeit der „Ganzheit“ des Menschen (Dilthey)

und den (Nicht-)Zusammenhang von (transmundanem) Selbst und (mundanem) Ich Husserls umsichtig wie scharfsichtig aufdecken, um daraus die Umrisse einer – bleibend für das Geschichtsverstehen konstitutiven – „philosophischen Anthropologie“ zu entwickeln (161 ff.).

Anfang und Ziel des Werkes Ottos ist es, die Kritik der historischen Urteilskraft als Kritik der historischen Vernunft aus einem Neubegreifen von Hegels Lehre vom (spekulativen) „Schluß“ so zu vermitteln, daß dieser Schluß nicht nur – logisch – den Zusammenhang von Geschichts-Allgemeinem, -Besonderem und -Einzelnem in seiner Begreifbarkeit strukturell möglich macht, und nicht nur phänomenologisch-anthropologisch zu Bewußtsein: Erscheinung und Erfahrung, bringt, sondern auch – im Rahmen einer solchen Strukturlogik und Phänomenologie – zu einer kritischen Rekonstruktion von Geschichte als einer Fakten- und Geistesgeschichte erschließt: konkretisiert und kategorisiert.

Der erste, vorliegende, Band von Ottos Arbeit bietet dafür die historische und philosophiegeschichtliche, kritische Bestandsaufnahme und den begründeten, selbst bereits kritisch rekonstruierten, programmatischen Entwurf. Der zweite Band wird die Durchführung von Hegels Schlußlogik nicht nur in spekulativer Absicht, sondern in der Intention einer kritischen Rekonstruktion von Geistesgeschichte ausarbeiten.

Dieser Entwurf macht klar, daß ein solches Unternehmen nicht schon eingelöst ist von zeitgenössischen philosophischen Reflexionen über Gesellschaft und Geschichte, wie sie etwa im Anschluß an Heidegger die Hermeneutik bietet, aber auch nicht von der Kritischen Theorie, noch weniger von der analytischen Philosophie der Geschichte. Ersterer fehlt eine Kritik der historischen Vernunft, der Kritischen Theorie eine transzendental und dialektisch reflektierte, wissenschaftlich ausweisbare Geschichtsmethodologie, und letzterer eine Strukturlogik der Geschichte, die so etwas wie „Geschichte“, als Geist und Gegenwart, überhaupt erfäßbar machen könnte.

Im Hinblick auf die Grundlegung der Geistesgeschichte als einer wissenschaftlichen Disziplin stellt Ottos Untersuchung den dringend notwendigen Versuch dar, diese aus ihrem Niemandland zwischen historischer Forschung einerseits und unkritischer Kulturgeschichtsschreibung andererseits (7) zu befreien und zu einem ebenso bestimmten wie kritischen und selbstkritischen Begriff ihrer zu bringen.

Eine Beschäftigung mit der Problematik der Rekonstruktion von Geschichte in kritisch-historischer wie vernünftiger Absicht wird nicht umhinkönnen, sich mit der im Werk Ottos geleisteten Arbeit und Programmatik auseinanderzusetzen.

*Eberhard Simons (München)*

*Friedo Ricken (Hg.), Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik (= Becksche Schwarze Reihe, Bd. 288), C. H. Beck, München 1984, XIII u. 256 S.*

Im Vorwort des Lexikons der Erkenntnistheorie und Metaphysik (LEM) macht der Herausgeber auf eine besondere Schwierigkeit aufmerksam, die gerade Lexika der Philosophie zu bewältigen haben. „Es gehört zu den Aufgaben der Philosophie, ihre eigenen Begriffe, Thesen und Methoden kritisch zu prüfen. Das *Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik* kann daher nicht über gesicherte Ergebnisse informieren. Es will vielmehr Probleme aufzeigen und Lösungsmöglichkeiten andeuten, ...“ (VII) Dieser für die Philosophie konstitutive Zug der Selbstkritik schlägt sich auf zweifache Art auf die Verfahrungsweise bei der Erstellung des Lexikons nieder. Die Begriffe der Erkenntnistheorie und der Metaphysik haben im Laufe der Geschichte ihrer Verwendung zum Teil starke Bedeutungsveränderungen erfahren. Der Philosophie ist es insbesondere zu eigen, daß solche Bedeutungsveränderungen durch die bewußte Kritik an der durch den Begriff repräsentierten Sache erfolgt. Des weiteren ist nun der Autor eines Lexikonartikels als Philosoph selbst noch in den Prozeß einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition involviert. Zwischen den Klippen der eigenen philosophischen Einsicht und der Vielfalt des historischen Materials hindurchzuschiffen, macht die Eigenart eines philosophischen Lexikons aus.

Bereits aus dem Umfang des LEM läßt sich erschließen, daß der Zugriff auf den Bereich des historischen Materials nur in sehr knapper Weise erfolgt. Der damit verbundene, aber im Interesse der Knappheit des Lexikons hinzunehmende Nachteil, daß die Darstellung bestimmter Begriffe stark durch den positionellen Blickwinkel des Autors eingefärbt ist, kann durch entsprechende Querverweise und Angaben in den Literaturverzeichnissen gemildert werden. Die Vermeidung der Gefahr des Dogmatis-

mus, die sich der Herausgeber von der Richtungsvielfalt seiner Autoren erhofft, gelingt aber nur dann, wenn die Positionen nicht nur monadisch in sich beharren, sondern mit den anderen in einen Diskurs zu treten vermögen. Ein gutes Stück der Realisierung der im Vorwort geäußerten Intentionen hängt davon ab, inwieweit es gelingt, die verschiedenen von den Autoren bezogenen Positionen aufeinander hin zu öffnen.

Der Rezensent möchte nun einige Punkte kritisch hervorheben, die dem vollen Gelingen einer solchen Öffnung im Wege stehen.

1) An einigen Beispielen sei demonstriert, daß durch einen konsequenten Gebrauch von Querverweisen eine solch latent vorhandene Debatte der Positionen zum Vorteil des Lexikons hätte explizit gemacht werden können.

Beispiel 1) Die Gruppe der Begriffe „Außenwelt“ (26 ff.), „Realität“ (159 f.) und „Wahrnehmung“ (231 f.) bilden traditionsgemäß einen engen Zusammenhang. Trotz des wörtlichen Auftretens der Termini „Wahrnehmen“ und „Wahrnehmungsbegriff“ fehlt dem Artikel „Außenwelt“ ein Hinweis auf die Existenz des Artikels „Wahrnehmung“. Bei Anbringung eines solchen Querverweises wäre der Leser auf eine kritische Ergänzung zur Problematik der Perzeption der Außenwelt aus der Sicht einer zeichentheoretisch verstandenen Transzendentalphilosophie gestoßen.

Beispiel 2) ist ebenfalls aus der Gruppe gewählt, aus der bereits Beispiel 1) entnommen wurde. Im Artikel „Wahrnehmung“ wird der Begriff „Realität“ im Sinne der Kantischen Kategorie verwendet. Hätte man hier auf den Artikel „Realität“ verwiesen, so hätte die dortige Darstellung des Kantischen Verständnisses fruchtbar ergänzt werden können.

Beispiel 3) Der Artikel „Kritizismus“ (104 f.) geht des näheren auf die Stellung der Kantischen Philosophie zum „Skeptizismus“ und „Empirismus“ ein. Zu beiden Termini existiert ein eigenes Stichwort. Insbesondere der Artikel zum „Skeptizismus“ beschäftigt sich explizit mit den sogenannten transzendentalen Argumenten gegen den Skeptizismus. Durch einen entsprechenden Querverweis wäre der Leser auf einfache Weise auf die unterschiedliche Betrachtungsart des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Skeptizismus aufmerksam gemacht worden.

Die Beispiele lehren, daß mit konsequenter Nutzung der Querverweisteknik der Intention des Herausgebers, die Offenheit der philosophischen Arbeit an den erkenntnistheoretischen Fragestellungen zum Ausdruck zu bringen, hätte besser entsprochen werden können.

2) Während in den zuvor besprochenen Stichwortgruppen zwischen den an der analytischen Philosophie und den vornehmlich an der Transzendentalphilosophie orientierten Artikeln ein nicht immer explizit gemachter Austausch kritischer Ergänzungen zu konstatieren war, stellt der Rezensent in der Stichwortgruppe, die sich mit der Logik beschäftigt, gewisse Einseitigkeiten zugunsten der analytischen Auffassung der Logik fest. Die Artikel „Begriff“ (30 ff.), „Prädikat“ (147 f.), „Satz“ (167 f.) und „Zeichen“ (241 ff.) sind in diesem Zusammenhang anzuführen. Der Artikel „Begriff“ stellt fest, daß der Begriff sowohl von seinem Umfang als auch von seinem Inhalt her betrachtet werden kann. Bei genauerer Lektüre einer traditionellen Logik – es sei die von *Kant* herangezogen, die auch im Literaturverzeichnis des Artikels genannt ist – bemerkt man, daß die Momente des Umfangs und des Inhalts auf einer grundsätzlichen Bestimmung des Begriffs aufrufen. „Der Begriff ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann.“<sup>1</sup> Das Problem des Enthaltenseins der einen allgemeinen Vorstellung in den verschiedenen wird in den entsprechenden Artikeln kaum gewürdigt. Der Rezensent vermutet, daß hierfür die in der analytischen Philosophie dominierende Zweiteilung der traditionellen Begriffe in Nominatoren und Prädikatoren verantwortlich zu machen ist. In dem der Urteilslehre gewidmeten Artikel „Satz“ ist die an die traditionelle Begriffslehre anschließende Urteilslehre überhaupt nicht erwähnt. Die Lehre vom Schluß findet weder in ihrer traditionellen noch in ihrer modernen Fassung Beachtung. Die Kritik an der Metaphysik, wie sie von *Kant* in der „Kritik der reinen Vernunft“ vorgelegt wird, ist ohne seine Theorie vom Schluß überhaupt nicht zu verstehen. (Dies sei auch deshalb erwähnt, um die Bedeutung der Logik für die Erkenntnistheorie herauszustellen.)

Es hätte dem LEM gutgetan, wenn einer der Artikel zur Logik die traditionellen Gehalte mehr in den Vordergrund gestellt hätte. Durch entsprechende Querverweise wären dem Leser die Gegensätze, aber auch die Übereinstimmungen zur modernen Logik vor Augen zu führen gewesen.

3) Die Überlegung, keine Personenartikel in das LEM aufzunehmen, bringt den Vorteil, nicht mehr

<sup>1</sup> I. Kant, Logik, Werke Bd. VI (Frankfurt a. M. 1977) 521.

die allseits bekannten Kurzfassungen der Philosophien bekannter Autoren vorlegen zu müssen, sondern den Leser vermehrt über die weniger bekannten Rezipienten der Berühmtheiten zu informieren. Leider wurde diese Chance bis auf den in dieser Hinsicht beispielhaften Artikel „Kantianismus“ (93 ff.) viel zu wenig genutzt. Der Artikel „Hegel/Hegelianismus“ (79 ff.) besteht im Gegensatz dazu nur aus der üblichen Hegel-Essenz. Am Artikel „Spinozismus“ (186 ff.) ist nicht nur zu bemängeln, daß *die grundlegende Arbeit* von H. Timm „Gott und Freiheit“ nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen wurde, sondern auch ein Fehler in der Sache vorliegt. Aus den Formulierungen des Autors läßt sich nichts anderes folgern, als daß Gott lediglich die Attribute „cogitatio“ und „extensio“ zugesprochen werden können. Dies widerspricht aber den expliziten Angaben Spinozas in der Propositio 11 seiner „Ethik“.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die beabsichtigte Synthese von Vielfalt des historischen Materials und der Mannigfaltigkeit der Interessen der Autoren des LEM nicht vollständig geglückt ist. Es ist aber in Rechnung zu stellen, daß es der Rezensent als seine vornehmliche Aufgabe ansieht, die zu kritisierenden und eventuell zu verbessernden Aspekte in den Vordergrund zu stellen.

*Manuel Zelger (München)*

*Johannes B. Lotz, Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren (= Münchner Philosophische Studien, Bd. 16), Berchmans Verlag, München 1984, 224 S.*

Der Titel sowie der Untertitel nennen in formelhafter Dichte das Anliegen des Werks: Als philosophische Besinnung bewegt sich die Ästhetik in der ontologischen Differenz von Seiendem und Sein. In der Gegenwart (Sichtbarkeit) des Seienden (ON) kommt das Sein (der LOGOS als Grund des Seienden, das Unsichtbare) zur Mit-Gegenwart. Das Seiende vergegenwärtigt das Sein. Diese Vergegenwärtigung besagt An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren. In der ästhetischen Erfahrung wird die Mit-Gegenwart des Seins ausdrücklich: Schönheit ist das Ausdrücklichwerden der ontologischen Differenz als solcher. Dies gilt sowohl für das Natur- als auch für das Kunstschöne, eingeschlossen die moderne Kunst. „Man kann sagen, das Eigene und Neue dieser Ästhetik bestehe darin, daß sie aus der Wurzel jener Differenz entwickelt wird. Namentlich dürfte der Versuch, selbst die sogenannte moderne Kunst aus dieser Sicht zu verstehen und ebenso nach ihren positiven wie nach ihren negativen Seiten aufzuhellen, in solcher thematischer Ausführlichkeit noch nie unternommen worden sein.“ (11)

Die Einführung entwickelt das Programm des Werks. Die Ästhetik hat es mit dem Schönen im weitesten Wortsinn zu tun. Von vornherein darf sie sich weder auf das sinnlich wahrnehmbare Schöne beschränken noch sich an der Kunst orientieren. Zwar ist für Lotz die Kunst – auch die moderne – letzten Endes jeweils schöne Kunst, und besitzt das Kunstschöne eine größere Affinität zu uns, aber daraus folgt kein Vorrang des Kunstschönen. Denn diesem geht dasjenige voraus, dessen Schönheit sich nicht erst menschlicher Gestaltung verdankt, sondern ihm „vermöge seiner Eigenart (Natur) innewohnt“ (15). Das Naturschöne verhält sich zum Kunstschönen wie das Ursprüngliche zu dem Abgeleiteten. Demgemäß „gründet die Betrachtung des Kunstschönen in jener des Naturschönen“ (16). Sie ist näherhin Ontologie und Metaphysik des Schönen, d.h. die von der Vernunft vollzogene Auslegung der ästhetischen Erfahrung auf ihren Grund, den Seinslogos, hin. Solcherart wird sie schließlich zu dem hingeführt, „was das Schöne nach seinem innersten Selbst ist“ (23), zum Ur-Schönen, Gott.

Im ersten Teil geht es um den phänomenologischen Aufweis der ästhetischen Erfahrung. Den Erfahrungsakt bestimmt Lotz unter Führung der Formel des Thomas, wonach das Schöne im Schauen gefällt. Das Schauen ist „die Vollendung des Erkennens“ (42). Menschliches Erkennen vollzieht sich in der Zweiseitigkeit von Sinnlichkeit und Geist. Die sinnliche Anschauung allein vermag die ästhetische Schau nicht zu konstituieren, weil sie nicht das Wesen erfaßt. Dieses erfaßt zwar der Geist, doch geht ihm in seiner gegenständlichen Ausrichtung das Moment der Anschauung ab. In der ästhetischen Erfahrung ist die wurzelhafte Verwiesenheit von sinnlicher Anschauung und geistigem Erfassen zur Durchdringung gesteigert. Es ereignet sich eine „Quasi-Identifikation zwischen dem geistigen und dem sinnlichen Erfassen“ (50), d.h. es kommt zum harmonischen Ineinanderspiel des sinnlichen und geistigen Moments unserer Erkenntnis, welches Ineinanderspiel in der begleiteten Reflexion mit-erfahren wird. Damit ist das Wahrheitsmoment der ästhetischen Erfahrung zur Geltung gebracht. In ihr wird er was in

der unausschöpfbaren Fülle seines Wesens zugänglich, gilt doch, daß „in den Wesenheiten die urbildlichen Ideen widerleuchten“ (48). Sinnlichkeit und Geist sind in der Wesensmitte des Menschen ursprünglich eins. In der ästhetischen Schau als der vollendet ausgeprägten Versinnlichung des Geistigen bzw. Vergeistigung des Sinnlichen wird der Mensch in der Mitte seiner selbst in Anspruch genommen, worin die „menschliche oder anthropologische Bedeutung der ästhetischen Erfahrung“ liegt (51). – Das der ästhetischen Schau entspringende Gefallen bestimmt sich aus dem Grundakt der Liebe. In ihr ist das Geeinte nicht wie im Fall des Erkennens als Entgegengesetztes, sondern als Geeintes offenbar (54). Das ästhetische Gefallen ist weder einfach die Freude, die dem Erreichen des Ersehnten entspringt, noch fällt es mit einem bloß anfänglichen Lieben zusammen, weil die ästhetische Schau erfüllende Freude vermittelt. So ergibt sich: „das ästhetische Gefallen besteht im anfänglichen Lieben, insofern es das vollendete Genießen vorausnimmt“ (59). Diese Voraussetzung ist nicht fiktiv, sondern eine wahre, weil sie in der Einigung der Schau gründet. „Das Objekt gefällt demnach als schönes, sofern es nach seiner Schaulbarkeit mit dem Subjekt geeint ist.“ (60) Schaubar heißt, daß in der äußeren Form die innere Form des Seienden zum Vorschein kommt (77). Wie beim Schauen kommt es auch beim ästhetischen Gefallen zu einer „Quasi-Identifikation des Geistigen und des Sinnlichen“ (64). – Der ästhetische Akt beinhaltet demnach eine dreifache Durchdringung: die von sinnlicher Anschauung und geistigem Erfassen, die von sinnlichem und geistigem Gefallen, und die des so verstandenen Gefallens mit dem Schauen. Durchdringung meint dabei den Vollzug der ursprünglichen Synthesis, in welcher die Momente des gesamt menschlichen Vollzugs eins sind. Lotz bezeichnet diese Synthesis mit dem Wort des Augustinus als Herz. Insofern die ästhetische Erfahrung dem Herzen des Menschen entspringt, führt sie zu einem „Vollendungs Zustand des Menschen“ (66) – freilich nur zu einem relativen. Die Extreme des Ästhetizismus und des ästhetischen Rigorismus übersehen, daß ungeachtet des Vollzugs der ursprünglichen Synthesis deren Momente dennoch einer eigenen Ausprägung bedürfen, die allerdings immer auf die Herzmitte des Menschen rückbezogen bleiben muß. (Das Schauen muß sich zur wissenschaftlichen Erkenntnis ausgestalten, das ästhetische Gefallen sich zur wirklichen Liebe im Zeichen einer ethisch-religiösen Lebensgestaltung wandeln.)

Nach Albert dem Großen liegt die Eigentümlichkeit des Schönen im Leuchten (Glanz) der Form. Zu unterscheiden ist die äußere und innere Form. Die äußere Form ist die sinnliche Erscheinung des Seienden selbst, nicht die Verhüllung, sondern die Offenbarkeit, darin Seiendes zur Darstellung kommt (70). Die äußere ist von der inneren Form, d. i. dem Wesen (der Seinsweise) des Seienden, bestimmt. Diese ist in jener „ebenso entborgen wie verborgen“ (71). Zu den drei Bestimmungen des Thomas (*integritas, debita proportio, claritas*), die Lotz als Charakteristika des Leuchtens der äußeren Form nimmt, fügt er das Erfüllthein von Bedeutung hinzu. Der sinnerfüllte Glanz des sinnlich Schaubaren ist vom nichtssagenden, bloß blendenden Schein zu unterscheiden. Beachtet man, daß die innere Form das Ausmaß der Seinsteilhabe des Seienden bestimmt, so hängt „das Leuchten des Wesens vom Leuchten des Seins“ ab (76). Die innere Form ist die Weise, in der die übergestalthafte Fülle des Seins gestalthaft im Seienden vergegenwärtigt ist. In der Schönheit beglückt uns die Anwesenheit der Fülle in ihrer Unausschöpflichkeit. Zwischen äußerer und innerer Form herrscht Übereinkunft, insofern diese die Sichtbarkeit von jener ist, Verschiedenheit, insofern jene in dieser gründet. Diese Übereinkunft-in-Verschiedenheit läßt Akzentuierungen zu. Beim Schönen kommt es zwischen Innerem und Äußerem zur „Quasi-Identifikation“ (77). So läßt sich auch die Schönheit selbst als Ineinander eines dreifachen Leuchtens bestimmen. Es „umfaßt das Leuchten der inneren Form in der äußeren ebenso das Leuchten der inneren Form selbst wie dasjenige der äußeren“ (78). Da die innere Form (das Wesen) „an der urbildlichen Idee teilnimmt“ (73), erklärt sich daraus der metaphysische Charakter der ästhetischen Erfahrung und also der ihr bei allem Spielerischen einwohnende Ernst. In ihr berührt uns etwas Numinoses, letztlich ist der Glanz des Schönen das Aufleuchten der göttlichen Geheimnistiefe (73 f.). Lotz verweist hier ausdrücklich auf das Zeugnis auch der modernen Kunst. So lautet das Ergebnis des ersten Teils: In der ästhetischen Erfahrung ist das Subjekt mit dem Objekt im Vollzug identisch. Das Leuchten der Form ereignet sich als Schauen-Gefallen dergestalt, daß diese Übereinkunft in der begleitenden Reflexion mit-erfahren wird.

Im zweiten Teil geht es um die ontologische Durchdringung und metaphysische Rückführung des Schönen. Das Schöne ist nicht eine kategoriale, sondern eine transzendente Seinsbestimmung. Aus der Analyse der ästhetischen Erfahrung ist zu entnehmen, daß diese die Bestimmungen des Einen (ausgeprägt in der Identität von Leuchten und Schauen-Gefallen), des Wahren (des im Äußeren schaubaren Inneren) und des Guten (des in seiner Schaulbarkeit Beglückenden) in sich vereint, und zwar

so, daß sie „deren Vollendungszustand ist“ (86). Allerdings ist das Schöne die „gebrochene Vollendung der Transzendentalien“ (87). Da diese Gebrochenheit jedoch der Vorschein ihrer ungebrochenen Vollendung ist, jene an dieser teilnimmt, ist Schönheit eine transzendente Bestimmung des Seins. Denn in der ungebrochenen Vollendung ist das in Einem vereinigt, was in der Gebrochenheit in den Unterschied auseinandergegangen ist (88). Im Grunde ist damit die metaphysische Rückführung des Schönen vollzogen. Die gebrochene Einheit der Transzendentalien ist Folge des Teilhabercharakters alles Seienden. Zwar schenkt uns die ästhetische Erfahrung eine Beglückung, aber dieser geglückte Augenblick läßt sich nicht halten. Damit „hängt die in aller Beglückung sich regende Trauer zusammen, die von ihr ausgelöst wird“ (98). Aus dieser erwächst „Sehnsucht oder Heimweh nach der überirdischen Vollendung“ (98). Da in der gebrochenen Einheit die ungebrochene am Werk ist, diese sich in jener spiegelt und ankündigt, eignet der Schönheit der Charakter der Verheißung, berührt uns im Schönen „ein Morgenrot des überweltlich Schönen“ (92). Der Glanz des Schönen ist letztlich das „Aufleuchten der Transzendenz“, „Transparenz der Transzendenz“ (99). – Diese Überlegungen will Lotz freilich ins rechte Licht gerückt sehen. Zu beachten bleiben gleicherweise legitime Ausprägungen des Geschmacks. Es gibt Akzentuierungen in der Vollzugsidentität der ästhetischen Erfahrung, sowohl der Gehalt wie der Erfahrungsakt weisen eine Schwingungsbreite auf; zu berücksichtigen sind Vorlieben, wechselnde Dispositionen sowohl des Erfahrenden wie auch des Erfahrenen.

Im dritten Teil geht es um die Kunst und das Schöne. Kunst ist ein „ontologisches Geschehen“ (112), weil sie den Seinslogos in neuer, von keiner Regel ableitbaren Weise im Seienden zur Anwesenheit, d. i. bildlich zur Sprache bringt. Das kann sie nur, wenn sie das Vorgegebene umgestaltet, und zwar in Entsprechung zu dem „in einer neuen Offenbarkeit herandrängende(n) Sein“ (114). Kunst ist also niemals bloße Nachahmung des Vorgegebenen – auch nicht als sogenannte gegenständliche Kunst. Das Seiende ver-hüllt nämlich von sich aus das Sein (113), die Kunst hingegen ent-hüllt es, d. h. macht Seiendes „auf das Ur-Geheimnis hin transparent“ (112). Die künstlerische Gestaltung hat im Zeichen der Steigerung dieser Transparenz zu stehen, will sie nicht in ein fruchtloses Umgestalten um seiner selbst willen herabsinken. Das Kunstwerk ist die vom Menschen hervor-gebrachte Gestalt des Ineinsfalls (Symbol) von Sein und Seiendem. Von diesem Symbol her versteht Lotz die für das Kunstwerk konstitutive „Quasi-Identität von Gehalt und Form“ (118). Es ist die Form, kraft welcher im Gehalt das Sein zum Aufleuchten gebracht wird, so daß „das Seiende ganz zum An-wesen des Seins wird und damit auch selbst erst ganz es selbst oder das Seiende ist, das es ist“ (119). Bleibt die Form hinter dem Gehalt merkbar zurück, so kommt es zur Pseudokunst, dem Kitsch. Dämonisch wird die Kunst, wenn es zum „Widerstreit zwischen der Verweigerung gegenüber dem Sein im Gehalt und der Rückführung auf das Sein in der Form“ kommt (122). – Im künstlerischen Schaffen ist vorwiegend die „vorpersönale Einbildungskraft“ am Werk (135), weshalb sich in ihm unbewußte bzw. unterbewußte wie bewußte Komponenten verbinden. Die für die Kunst wesentliche Versinnlichung darf nicht als eine nachträgliche bildhafte Einkleidung eines bildlos konzipierbaren Gehalts mißverstanden werden: „Vielmehr steigt das Geistige von Anfang an oder ursprünglich versinnlicht oder in der es versinnlichenden Gestalt auf.“ (125) Kunst hat deshalb mit dem Mythos eine gemeinsame Wurzel, doch übertrifft sie ihn mit ihrem „Glanz der Form“ (127). Das ontologische Geschehen der Kunst weist eine dreifache Dialektik von Vollzug und Verwirklichung auf, insofern das Kunstwerk als Entwurf zwar vollzogen, nicht jedoch ganz verwirklicht ist, als Werk zwar verwirklicht, nicht aber ganz vollzogen ist, im Nachvollzug des Schauenden bzw. Hörenden zwar vollzogen, wiederum aber nicht ganz verwirklicht ist (134). – Aufgrund der Geschichtlichkeit der Kunst kommt es zu einer Vielfalt von Stilen, d. i. von verschiedenartigen Ausprägungen künstlerischen Schaffens. Stile sind in ihrer raum-zeitlichen Gebundenheit von völlig eigener Qualität, miteinander nicht verrechenbar und unwiederholbar. Sie besitzen eine Spannung, deren Pole unterschiedlich hervortreten können. An solchen Polaritäten nennt Lotz Einheit-Vielheit, sinnliche Form-geistiger Gehalt, Nachahmen-Verwandeln, Gesetz-Initiative, das Individuelle-das Allgemeine. Die Kunstarten ergeben sich aus dem Grad der Ent-dinglichung oder Ent-wirklichung des Seienden, wodurch dieses zur Vergegenwärtigung des Ganzen wird (Ent-dinglichung ist nicht mit Ent-sinnlichung zu verwechseln). Unter diesem Gesichtspunkt kommt es zu einer Reihung der Künste: Architektur, Tanz, Bildhauerei, Malerei, Wortkunst und Musik. Diesen sechs Kunstarten ist der Film als siebente hinzuzufügen (160).

Im vierten und letzten Teil gibt Lotz auf der Grundlage der in den ersten drei Teilen erarbeiteten ontologischen Begrifflichkeiten Interpretationshilfen zum Verständnis der modernen, d. i. der um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden und bis zur Gegenwart reichenden, Kunst. Die Malerei steht

dabei im Vordergrund. Anhand des Impressionismus, Expressionismus und der sogenannten abstrakten Kunst wird zunächst die Eigenart der modernen Kunst umrißhaft dargelegt (Entdeckung der Eigengesetzlichkeit von Linie, Farbe und Form, Zug zur Musikalität, Zuwendung zur Welt des Traumes und des Unbewußten, Umgestaltung des Gegenständlichen bis zu dessen Auflösung). An zentraler Stelle steht das, was Kandinsky den ‚inneren Klang‘ nennt, den es in jedem Ding zu fühlen gelte (173). Der innere Klang ist „das verborgene Wesen oder die leitende Idee der Linien, der Farben und der plastischen Formen nach ihren unabsehbar vielfältigsten Ausgestaltungen und Kombinationen“ (177). Entscheidend für das Verstehen der modernen Kunst ist die Einsicht, daß nicht bloß im Gegenständlichen, sondern schon in den Farben, Formen und Linien „etwas Un- und Übergegenständliches zum Ausdruck kommt“ (178). Indem die moderne Kunst den Rückgriff auf Gegenständliches weitestgehend unmöglich macht, eröffnet sie den Blick auf das Ungegenständliche, Unsichtbare. Das gegenstandslose Spiel der Farben und Formen wird so zu einer neuen Sichtbarkeit des Unsichtbaren. In der Musikalität dieses Ineinander – im absoluten Bild – kommt „die Tiefenharmonie des Seins zum Klingen“ (179). Zur oftmals vertretenen These, Kunst müsse oder könne heute nicht mehr schöne Kunst sein, macht Lotz auf den dabei leitenden, unzureichenden – weil bereits verflachten – Begriff des Schönen aufmerksam. Im Horizont eines genuinen Begriffs von Schönheit (Glanz des Ur-Geheimnisses) kann sehr wohl die Zusammengehörigkeit von Kunst und Schönheit aufrechterhalten werden (180). Das schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, daß Kunst provozieren, die Dunkelseiten des Lebens schildern, die Nöte der Menschen aufdecken kann und soll. Doch hat Kunst der Wahrheit verpflichtet zu bleiben, d. h. in der künstlerischen Gestaltung den eschatologischen Vorschein sichtbar werden zu lassen. Die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Schönheit ist also an diejenige nach dem Verhältnis von Kunst und Wahrheit gebunden. Bei der künstlerischen Gestaltung hat freilich die Wahrhaftigkeit des Künstlers an erster Stelle zu stehen (181), deren Grenzen nicht überschritten werden dürfen. Dennoch kann Wahrhaftigkeit allein nicht das einzige Kriterium von Kunst sein, weil sonst die Willkür eines schrankenlosen Subjektivismus ebenso gedeckt wäre. Vollendete Kunst geht aus der Verbindung von Wahrhaftigkeit und Wahrheit hervor. Aus Wahrhaftigkeit geborene Kunstwerke sind „an der Treue zum Urgrund zu messen“ (182). Fehlt diese Rückbindung, so steht die Kunst in der Gefahr des Exzentrischen, Titanischen. Lebendigkeit und Größe von Kunst fallen nicht einfachhin zusammen. Lebendig ist die Kunst, im Maße sie in die Sinnhorizonte der Gegenwart eindringt, groß ist sie, im Maße das Ganze des Daseins versammelt zum Leuchten kommt. – Was das Verhältnis des Religiös-Christlichen zur modernen Kunst anlangt, so hat sowohl das gegenständliche als auch das sogenannte abstrakte Bild seine Bedeutung. Die gegenständliche Kunst ist wichtig, so in ihr die Geheimnistiefe des Seins sichtbar wird. Die Menschwerdung Gottes – traditionellerweise als Rechtfertigung für die gegenständlich-bildliche Kunst angeführt – rechtfertigt aber ebenso sehr die abstrakte Kunst. Denn sie kann unter Umständen sogar besser geeignet sein, die übergegenständliche Geheimnistiefe zum Ausdruck zu bringen, die zum Kern der Menschwerdung gehört. Denn „die abstrakte Kunst prägt das in seiner ur-eigenen Gestalt rein aus, was die konkrete Kunst mittels gegenständlicher Gehalte vergegenwärtigt“ (199).

Die philosophische Beschäftigung mit Themen der Ästhetik hat in der allerjüngsten Vergangenheit merkbar zugenommen. Zum großen Teil wird dabei der herkömmlichen Ästhetik das Versagen vor dem Phänomen der modernen Kunst vorgeworfen. Zur Behebung dieses Mißstandes werden mitunter Begriffe totalisiert – und damit überfordert –, die in einem partiellen Kontext ihre Fruchtbarkeit haben mögen. Daß eine gegenwärtige Ästhetik in erster Linie eine Philosophie der modernen Kunst zu sein habe, wird bei vielen Bemühungen der letzten Zeit ebenso mehr oder minder fraglos vorausgesetzt, wie kaum ernsthaft dem nachgegangen wird, was das Schöne letztlich zu denken gibt (hier macht wohl nur das Opus v. Balthasars eine Ausnahme). Philosophisch gesehen bleiben Thematisierungen des Ästhetischen, die sich nicht auch auf die leitenden operativen Grundbegriffe zurückwenden, in methodischer Naivität befangen. Diese ist auch dann noch nicht abgelegt, wenn man sich bei dem Hinweis auf den Schwund der Überzeugungskraft metaphysischer Fragestellungen beruhigt. Die große Bedeutung der auch im einzelnen klar aufgebauten Ästhetik Lotz' liegt nicht zuletzt darin, daß sie eine methodisch-kritische und prinzipielle Reflexion der Grunderfahrung des Schönen darstellt. Lotz versteht es hier – wie auch sonst in seinen Werken – die Probleme in einer einfachen und unpräzisen Sprache zu umreißen und Lösungsvorschläge im ständigen Bemühen um die ‚Rettung der Phänomene‘ auszuarbeiten. Freilich: Die vorliegende Ästhetik erschließt sich nur dem vollends, der sie im Kontext der anderen Werke Lotz' liest. Anderenfalls würde der Anschein eines manchmal nur operativen

Gebrauchs von Grundbegriffen entstehen. Zu nennen wäre die für das menschliche Erkennen konstitutive Differenz von Sinnlichkeit und Geist, der Begriff der Natur (Naturschönes – menschliche Schönheit!), der Endlichkeit (als Gebrochenheit akzentuiert, nicht als Sein-dürfen), schließlich der für die metaphysische Rückführung des Schönen zentrale Begriff der Teilhabe. Lotz kann hier jedoch auf die anderswo bereits geleistete und differenziert durchgeführte Klärung dieser Begriffe verweisen – was an den entsprechenden Stellen auch geschieht. Mit seiner aus langjähriger Beschäftigung mit dem Thema hervorgegangenen und nunmehr der Öffentlichkeit vorgelegten Ästhetik sind Maßstäbe gesetzt, an denen das künftige philosophische Gespräch zu messen sein wird.

*Günther Pöltner (Wien)*

## Bei der Redaktion bis zum 30. Juni 1986 eingegangene Bücher

Angehrn, Emil u. Lohmann, Georg (Hg.), Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxistischen Theorie, Hain bei Athenäum, Königstein/Ts. 1986, 280 S.

Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Bd. 17, Zoologische Schriften II, Teil II u. III: Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen. Übers. u. erläutert von Jutta Kollesch, Akademie-Verlag, Berlin 1985, 144 S.

Bar-On, A. Zvie (Hg.), On Shmuel Hugo Bergman's Philosophy = Grazer Philosophische Studien, Bd. 24/1985, Rodopi, Amsterdam 1986, 134 S.

Baum, Manfred, Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur „Kritik der reinen Vernunft“, Hain bei Athenäum, Königstein/Ts. 1986, 228 S.

Benjamin, Walter, Aufklärung für Kinder. Rundfunkvorträge, hg. von Rolf Tiedemann = edition suhrkamp 1317, Neue Folge Bd. 317, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 223 S.

Benjamin, Walter, Gesammelte Schriften, Bd. 6. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 850 S.

Brock, Erich, Naturphilosophie, hg. von Ernst Olde-meyer, Francke, Bern 1985, 287 S.

Buczowski, Piotr u. Klawiter, Andrzej (Hg.), Theories of Ideology and Ideology of Theories = Poznan studies in the philosophy of the sciences and the humanities, Bd. 9, Rodopi, Amsterdam 1986, 162 S.

Coenen, Herman, Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz – Durckheim – Merleau-Ponty. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens = Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, hg. von

Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels, Bd. 5, Wilhelm Fink, München 1985, 332 S.

Dempff, Alois, Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese. In Zusammenarbeit mit Christa Dempff-Dulceit = Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, hg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Bd. 38, Königshausen & Neumann und Rodopi, Würzburg und Amsterdam 1986, 332 S.

Detemple, Siegfried, Wie finde ich philosophische Literatur. In Zusammenarbeit mit Frank Heidtmann = Veröffentlichungen des Instituts für Bibliothekarwissenschaft und Bibliothekarusbildung der Freien Universität Berlin; Orientierungshilfen, Bd. 24, Berlin Verlag Arno Spitz, Berlin 1986, 182 S.

Dupré, Wilhelm, Einführung in die Religionsphilosophie, W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1985, 176 S.

Fabian, Reinhard (Hg.), Christian von Ehrenfels. Leben und Werk = Studien zur österreichischen Philosophie, hg. von R. Haller, Bd. 8, Rodopi, Amsterdam 1986, 286 S.

Gaiser, Konrad, Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi = Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Bd. 13, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1985, 97 S.

Glouberman, M., Descartes: The probable and the certain = Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, hg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Bd. 41, Königshausen & Neumann und Rodopi, Würzburg und Amsterdam 1986, 374 S.

Grujić, Predrag M., Čičerin, Plechanov und Lenin. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland = Sozialphilosophische Studien, Bd. 5, Wilhelm Fink, München 1985, 291 S.

Heidegger, Martin, Logica. Il problema della verità =