

BUCHBESPRECHUNGEN

Heidegger: Vorlesungen über Nietzsche

Martin Heidegger, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985 f.

Bd. 43 = Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (WS 1936/37), hg. von Bernd Heimbüchl, 1985, XII u. 297 S.

Bd. 44 = Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen (SS 1937), hg. von Marion Heinz, 1986, VIII u. 254 S.

Bd. 48 = Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940), hg. von Petra Jaeger, 1986, XV u. 339 S.

„Nietzsche ist ein Übergang – das Höchste, was von einem Denker gesagt werden kann.“
(43, 278)¹

I. Allgemeines

Nietzsches Schriften sind eine leichte Beute für den Leser. Allzu eingängig sind seine Texte, verfügbar für viele Auslegungen. Bei der Lektüre seiner Schriften liegt die Gefahr nicht darin, daß man nicht versteht, sondern darin, daß irgendein Verständnis sich alsbald einstellt. Aber gibt es denn hinter den vielen Gesichtern, die Nietzsche uns zeigt, jenseits der offensichtlichen Haltungen des Psychologen, des Kritikers von Moral, Religion und Kultur, des Skeptikers, des „Lebensphilosophen“ so etwas wie eine verborgene Seele seiner Philosophie? Davon ist Heidegger überzeugt. Von Nietzsches Philosophie sagt er schon in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ vom Sommersemester 1935, sie sei „auch jetzt noch gut verwahrt gegen alle täppischen und läppischen Zudringlichkeiten des heute um ihn noch zahlreicher werdenden Schreibervolkes“ (EiM 27 f.). So scheint es, als sei Nietzsches wahre Philosophie erst noch zu entdecken. „Die Philosophie Nietzsches begreifen heißt: zuerst einmal sie finden.“ (43, 283)

Kein anderer der großen Denker hat in diesem Maß die nachdenkende Aufmerksamkeit Heideggers erfahren. Drei Bände Nietzsche-Vorlesungen liegen nunmehr in der Gesamtausgabe vor; noch zu veröffentlichen ist die Vorlesung „Der Wille zur Macht als Erkenntnis“ (SS 1939). Hinzu kommen die Abhandlung „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ und der Vortrag „Wer ist Nietzsches Zarathustra?“² Zudem zeigt der Bericht der Herausgeberin Marion Heinz (44, 252–254) über Heideggers Mitarbeit an der vom Weimarer Nietzsche-Archiv betriebenen Herausgabe der Schriften und Briefe Nietzsches ein für Heidegger ungewöhnliches philologisches Engagement.

Heideggers Vorlesungen stellen eine der eigenwilligsten Deutungen der Philosophie Nietzsches dar, die seit der Jahrhundertwende in verstärktem Maße, mitunter enthusiastisch, rezipiert wurde. Heidegger unterzieht das Werk Nietzsches einer „metaphysikgeschichtlichen“ Interpretation. Er weist diesem Werk eine einzigartige Stellung zu: in ihm vollende sich die abendländische Metaphysik, indem hier ihre wesentlichen Möglichkeiten erschöpft und erfüllt werden (48, 267). Diese Sicht unterscheidet

¹ Im folgenden stehen bloße Ziffern für Band- und Seitenzahl der drei Vorlesungsbände. Die erste Ziffer zeigt den Band an, die hinter dem Komma folgende(n) Ziffer(n) die Seitenzahl(en). – *Siglen*: EiM = M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1976); N = M. Heidegger, Nietzsche, 2 Bde. (Pfullingen 1961).

² M. Heidegger, Holzwege (Frankfurt a. M. 1957) 193 ff.; ders., Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1978) 97 ff.

sich wesentlich von den damaligen, aber auch von heutigen Auslegungen und Aneignungen Nietzsches. Heidegger setzt sich insbesondere von der Einschätzung ab, die Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ bei einigen bekannten Zeitgenossen gefunden hatte: bei Bertram (44, 2, 44 f.), Baumler und Jaspers (43, 24–27, 33; 44, 229). Eine beinahe verächtliche Abgrenzung erfolgt gegenüber Klages' Nietzsche-Auffassung (43, 148).

Heidegger interpretiert Nietzsche absichtlich verfremdend. Er nimmt eine radikale Entpersönlichung Nietzsches vor: dieser ist nur noch der „Vollender“ der abendländischen Metaphysik. Für Heidegger ist dies nicht nur ein Aspekt unter anderen an der Gestalt Nietzsches, sondern deren Zentralansicht oder vielmehr deren Wesen. Die scharfe Abwendung von allen biographischen oder psychologischen Annäherungen an Nietzsche verrät sich auch in dem Titel, welchen Heidegger der 1961 erschienenen Sammlung seiner Vorlesungen und Abhandlungen über Nietzsche gegeben hat. Trugen Interpretationen anderer Hauptstationen der abendländischen Metaphysik umschreibende und verdeutlichende Titel, wie „Platons Lehre von der Wahrheit“ und „Kant und das Problem der Metaphysik“, so lautet der Titel jener Sammlung schlicht „Nietzsche“. Paradoxaerweise hat die entpersönlichende Einordnung von Nietzsches Gestalt und Werk in die Metaphysikgeschichte den bloßen Eigennamen des Denkers zum Titel erhalten. Mit dem Namen ist allein der „Letzte der großen abendländischen Denker“ (43, 4) bezeichnet; Nietzsche *ist* die Vollendung der Metaphysik.

II. Technisches

A. Zunächst drängt sich die Frage auf, wie sich die beiden 1961 von Heidegger selbst herausgegebenen Nietzsche-Bände³ zu den drei nunmehr vorliegenden Vorlesungshandschriften verhalten. Die beiden Nietzsche-Bände weichen in mannigfaltiger Weise vom ursprünglichen Vorlesungstext ab. Über stilistische Glättungen und die Vermeidung polemischer Wendungen hinaus hat Heidegger im Text von 1961 manches gestrichen, manches hinzugefügt. Dennoch kann gesagt werden, daß die Ausgabe von 1961 den Gehalt der drei Vorlesungen nicht verändert hat. Einige bedeutendere Abweichungen seien im folgenden vermerkt.

Zu den „Wiederholungen“: In *Bd. 43* finden sich in unregelmäßigen Abständen vier Wiederholungen, die wichtige Zusammenfassungen, Ergänzungen und Einschätzungen des Vorgetragenen bieten. *Bd. 44* enthält zehn Wiederholungen, die, mit einer Ausnahme (vgl. 44, 120 ff.), kurz, mitunter in Stichworten gehalten sind und daher von der Herausgeberin in einem Anhang zusammengefaßt wurden. Diese Wiederholungen decken nur etwas mehr als die Hälfte des Vorlesungstextes ab. Hingegen stellen die acht, uneigentlich so zu nennenden „Wiederholungen“ in *Bd. 48* Durcharbeitungen und Vertiefungen des Gesagten dar; zwei derselben umfassen jeweils mehr als 20 Druckseiten.

Von zwei Ausnahmen abgesehen,⁴ erscheinen die Wiederholungen *nicht* im 1961 veröffentlichten Text, ebensowenig die „Verkürzte Darstellung“ in 43, 243 ff., die nur für den mündlichen Vortrag bestimmt war.⁵

Weiterhin fehlen im Text von 1961: 1) die beiden letzten Absätze der Vorlesung vom Wintersemester 1936/1937;⁶ 2) ein längerer, Vorheriges rekapitulierender Abschnitt aus dem Schlußkapitel der Vorlesung vom Sommersemester 1937,⁷ welches Kapitel als „Anhang“ entworfen war (vgl. 44, 248 f.); 3) der Schluß der Vorlesung vom zweiten Trimester 1940; der Text von 1961 hat an der entsprechenden Stelle einen Absatz, der sich in der Formulierung eng an den letzten Absatz des „Anhangs“ zu

³ Ders., Nietzsche, 2 Bde. (Pfullingen 1961).

⁴ 43, 219, letzter Absatz, bis 222, vorletzter Absatz (einschließlich) hat die Wiederholung eine fast wörtliche Entsprechung in N I, 207–209. 44, 125 hat der letzte Absatz der Wiederholung eine sinngemäße Entsprechung in N I, 377, Mitte.

⁵ Vgl. Nachwort 43, 296.

⁶ Vgl. 43, 274 mit N I, 254.

⁷ Vgl. 44, 220, letzter Absatz, bis 225, erster Absatz (einschließlich) mit N I, 463.

dieser Vorlesung anlehnt.⁸ – Alle diese Abweichungen der Ausgabe von 1961 gegenüber den Vorlesungshandschriften sind von den Herausgebern nicht vermerkt.

Zu den Anhängen: Während der Vorlesung vom zweiten Trimester 1940 nur ein kurzer Anhang beigegeben ist (vgl. 48, 335 f.), hat der Herausgeber der Vorlesung vom Wintersemester 1936/1937 im Anhang bislang unveröffentlichte, etwa 15 Druckseiten umfassende Erläuterungen Heideggers zu seinen Nietzsche-Vorlesungen und zur Gestalt Nietzsches überhaupt zusammengestellt (vgl. 43, 275 ff.) – eine höchst aufschlußreiche Ergänzung zum Vorlesungstext.

B. Die Vorlesung vom Sommersemester 1937 soll gemäß dem am Anfang mitgeteilten Plan (vgl. 44, 4) vier Stufen durchlaufen. Indessen wird nach Heideggers späterer Angabe (in N I, 259) Stufe 3 („Die Auslegung der Wiederkunftslehre als der *letzten* ‚metaphysischen‘ Grundstellung im abendländischen Denken“) erst am Ende der noch nicht veröffentlichten Vorlesung „Der Wille zur Macht als Erkenntnis“ erreicht. Das Thema von Stufe 4 („Das Ende der abendländischen Philosophie und ihr *anderer Anfang*“) blieb einer gesonderten Abhandlung vorbehalten (s. N II, 335 ff.). Die Vorlesung beschränkt sich auf eine Darstellung der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und eine Erörterung des Wesens einer metaphysischen Grundstellung (Stufe 1 und 2).

Die Einteilung des in Bd. 48 veröffentlichten Vorlesungstextes, wie sie die Herausgeberin Petra Jaeger vorgenommen hat, ist allzu feingliedrig ausgefallen. Beinahe auf jeder dritten Seite erscheint eine neue Überschrift. Überdies scheint mir ihre Gliederung von Teil II und III unangemessen. Thema von Teil II (159 ff.) ist die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität. Zunächst wird die Position des Descartes erörtert; es folgt eine Gegenüberstellung von Descartes und Protagoras (229 ff.), sodann eine Gegenüberstellung von Nietzsche und Descartes (250 ff.), schließlich die Herausstellung der Philosophie Nietzsches als der „*Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht*“ (48, 266, 259 ff.). Dieser Zusammenhang erstreckt sich bis auf Seite 278, wird aber durch die Einteilung der Herausgeberin unterbrochen, die schon auf Seite 259 Teil III beginnen läßt. Die summarische Bemerkung auf Seite 279 zeigt, daß Heidegger erst an dieser Stelle die vergleichende Erörterung der Positionen von Protagoras, Descartes und Nietzsche als beendet ansieht. Teil II sollte demnach von 159-278 reichen und unter dem Titel stehen: „Die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität. Vergleichende Betrachtung der metaphysischen Grundstellungen von Protagoras, Descartes und Nietzsche“.

III. Grundzüge der Nietzsche-Interpretation Heideggers

1. Voraussetzungen dieser Interpretation

Der „Vorwurf des Gewaltsamen“⁹ hat die Interpretationen Heideggers von jeher getroffen. Löwith bemerkt: „Der letzte Maßstab von Heideggers philosophiegeschichtlichen Interpretationen ist die vorausgesetzte Fragestellung von ‚Sein und Zeit‘.“¹⁰ Der philologisch-historisch geschulte Leser findet es bedenklich, wenn hier ein Interpret für „ein denkendes Zwiegespräch“ eigenmächtig „andere Gesetze“ als die der Philologie in Anspruch nimmt.¹¹ Gadamer vertritt die Auffassung, „die Gewalt-samkeit, die bei vielen Heidegger’schen Interpretationen auftritt“, sei „ein produktiver Mißbrauch der Texte, der eher einen Mangel an hermeneutischer Bewußtheit verrät“, und Heidegger komme hierin den „großen Fortbildnern geistiger Tradition“ gleich, „die vor der Ausbildung des historischen Bewußtseins die Überlieferung sich ‚unkritisch‘ anverwandelten“.¹²

Daß Heidegger die abendländische Metaphysik von einem bestimmten Standort aus deutet und dabei mit ihren Texten einen „produktiven Mißbrauch“ betreibt, ist unbestritten. Der Auffassung Gadamers aber, daß dieser Mißbrauch ohne hinreichendes hermeneutisches Bewußtsein geschehe, ist

⁸ Vgl. 48, 332, letzter Absatz, bis 334, sowie 336 mit N II, 256.

⁹ M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt a. M. 1973) XVII.

¹⁰ K. Löwith, Heidegger. Denker in dürrtiger Zeit (Göttingen 1960) 78.

¹¹ Heidegger, Kant, a. a. O. XVII.

¹² H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1975) 473.

zu widersprechen. Wie im folgenden deutlich werden soll, weiß Heidegger – im Gegensatz zu manchem hermeneutisch naiven Gelehrten der Philosophiegeschichte – um das Eigentümliche und Voraussetzungsvolle seiner Interpretation. Er selbst stellt fest: „Es bedarf einer sehr großen Spannweite des Denkens und eines freien Hinwegsehens über das Verhängnisvolle alles Zeitgenössischen in Nietzsche, um dem Wesenswillen seines Denkens nahe zu kommen und vor allem nahe zu bleiben.“ (43, 148)

Die übergreifende These der Nietzsche-Vorlesungen besagt, daß Nietzsche das Ende der abendländischen Metaphysik sei. Welche Art von Erkenntnis ist dies? „Das will keine Feststellung sein, sondern ist der Seinssprung in den mit diesem Ende schon in Gang gesetzten Übergang in den *anderen* Anfang des abendländischen Denkens“, heißt es in hier erstmals veröffentlichten Aufzeichnungen Heideggers zu den Vorlesungen (43, 283). Die These vom Ende der abendländischen Metaphysik ist *nicht Ergebnis* philologischer Bemühungen und historischen Studiums, sie ist *vielmehr Voraussetzung* der ganzen Nietzsche-Deutung und erwächst aus dem, was Heidegger – in Abhebung von der „historischen‘ Erklärung“ – „die geschichtliche Besinnung“ nennt (43, 283).

Die Worte „Seinssprung“, „Übergang“, „Anfang“ deuten auf Bewegung. Die von Heidegger versuchte geschichtliche Besinnung trägt dem Bewegungscharakter der Geschichte Rechnung und der Tatsache, daß der Interpret selber in der Bewegung der Geschichte begriffen ist. Auch in dieser Hinsicht handelt es sich bei jener These nicht um eine historische Feststellung (Ruhigstellung), die Nietzsches Philosophie als etwas Vergangenes, nicht länger Wirkmächtiges nimmt und ihr aus sicherem Abstand einen festen Platz in der Geschichte glaubt anweisen zu können. In der geschichtlichen Besinnung wird erkannt, daß die Interpretation selbst einem Übergang angehört, der von der Philosophie Nietzsches ausgelöst worden ist.

Dem Ende der Metaphysik bei Nietzsche entspricht der „andere Anfang“ des Denkens, den Heidegger seit der „Kehre“ vorzubereiten sucht. Heideggers Nietzsche-Interpretation befindet sich im Übergang vom Ende der Metaphysik zu diesem anderen Anfang und ist insofern schon über Nietzsche hinausgegangen. Aus der Bewegung auf den anderen Anfang hin wird Nietzsches Philosophie allererst *als* das Ende der Metaphysik sichtbar (43, 283). Heideggers Interpretation besteht nicht in einem philologischen Aufspüren und Aufbereiten der Lehrmeinungen Nietzsches, sondern in dem *schöpferischen Hineinstellen Nietzsches in den Horizont der Seinsgeschichte*. Heidegger weiß, daß dieser Horizont der Philosophie Nietzsches selbst fremd ist; in den Horizont der Seinsgeschichte kann seine Philosophie nur hineingestellt werden, wenn über sie hinaus zu diesem Horizont fortgegangen worden ist. Eben darum ist Heideggers Interpretation eine bewußte Verfremdung der Philosophie Nietzsches. Die Verfremdung hebt den metaphysikgeschichtlichen Gehalt dieser Philosophie allererst ins Licht.

So vermerkt Heidegger zu seiner Deutung der beiden Hauptbegriffe Nietzsches, des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr: „Wenn wir also Nietzsches metaphysische Grundstellung auf die zwei Sätze festlegen, der Grundcharakter des Seienden ist Wille zur Macht, das Wesen des Seins ist ewige Wiederkehr, so sind wir allerdings in der Fragestellung schon wesentlich über Nietzsche und die Philosophie vor ihm grundsätzlich hinausgegangen. *Aber dieses Hinausgehen erlaubt nun erst eigentlich, auf Nietzsche zurückzukommen.*“ (43, 34 [Hervorhebung von mir])

Ein solches verfremdendes Hinausgehen-über und eigentliches Zurückkommen-auf übt Heidegger nicht allein bei der Auslegung Nietzsches, sondern auch beim Nachvollzug der von ihm so genannten „Leitfrage“ der Metaphysik überhaupt: „Was ist das Seiende?“ (Zu ihr weiter unten.) Die „Leitfrage“ der Metaphysik kann nur dann als eine solche deutlich werden, wenn sie eigens entfaltet, d.h. ursprünglicher gefragt, d.h. auf ihren Grund zurückgeführt und damit überwunden wird (44, 223 f.; 43, 285). Überhaupt bedeutet die Überwindung der Metaphysik für Heidegger nicht, auf irgendeine Weise gegen sie ankämpfen und sie zu unterdrücken suchen, sondern das *Wesen* (den Möglichkeitsgrund) der Metaphysik erfassen.¹³

Die Schaffung des seinsgeschichtlichen Horizonts für die Deutung Nietzsches kann als „*Auseinandersetzung*“ charakterisiert werden. Nach traditionellen hermeneutischen Vorstellungen sind Auslegung und Kritik zu trennen; erst nach abgeschlossener Auslegung darf es zur Kritik kommen. Bei beiden Tätigkeiten, Auslegung wie Kritik, handelt es sich um eine einseitige Beziehung des Interpreten

¹³ Vgl. M. Heidegger, Zur Seinsfrage (Frankfurt a. M. ⁴1977) 36.

zum Text. Dagegen ist Heidegger in den Nietzsche-Vorlesungen bestrebt, Auslegung und Kritik in Gestalt der „Auseinandersetzung“ zu einer höheren Einheit zusammenzuschließen. Zugleich soll die „Auseinandersetzung“ mit Nietzsche eine zweiseitige Beziehung sein, ein wesentliches Gegeneinander der metaphysischen Position Nietzsches und der seinsgeschichtlichen Position Heideggers. „Auseinandersetzung“ ist hier nicht Vorrechnen von Fehlern oder gar Polemik, vielmehr bedeutet sie: „den Gegner wählen und sich und ihn gegeneinander in Stellung bringen, und zwar zu einem Kampf um das Wesentlichste“ (43, 276). Das wesentliche Gegeneinander wird geschaffen in der Durchführung „des auslegenden Aufbaus, des Hinstellens des Gegners, und zwar in seiner höchsten Kraft und Gefährlichkeit“ (43, 279). Für Heidegger gilt allgemein: „Auseinandersetzung ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers.“ (43, 6; 48, 104 f.)

Zusammenfassend sei Heideggers Verfahren in den Nietzsche-Vorlesungen nach den Momenten der „Vorhabe“, der „Vorsicht“ und des „Vorgriiffs“ bestimmt, die gemäß „Sein und Zeit“ für jedes Auslegen konstitutiv sind.¹⁴ Die „Vorhabe“ besteht darin, Nietzsche als Metaphysiker zu zeigen, genauerhin als den Vollender der Metaphysik und insbesondere als die äußerste Stufe in der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität. Diese „Vorhabe“ bedingt eine „Vorsicht“ auf das reiche Textmaterial, aufgrund welcher die frühen und mittleren Schriften Nietzsches kaum herangezogen, dagegen „Also sprach Zarathustra“ und die Nachlaß-Ausgabe „Der Wille zur Macht“ ausgiebig benutzt werden. Heidegger hält die Jahre 1887 und 1888 für die „Zeit der hellsten Helle und schärfsten Einsicht“ Nietzsches (48, 21) und den Nachlaß für das Wesentliche seiner Philosophie (vgl. 43, 11; 44, 14). Die „Vorhabe“ bedingt gleichermaßen einen „Vorgriff“ auf Nietzsches Philosophie. Die Gedanken des „Willens zur Macht“ und der „ewigen Wiederkehr“ erscheinen als ontologische Begriffe: „Wille zur Macht“ bezeichnet das Seiende in seiner Verfassung, „ewige Wiederkehr“ bezeichnet das Seiende in seiner Seinsweise (44, 225 f.; 48, 7) (dazu weiter unten).

2. „Leitfrage“, „Grundfrage“ und „Vorfrage“ der Metaphysik

In der Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (1929) und in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ (1935) hat Heidegger die „Grundfrage“ der Metaphysik in offener Anlehnung an Leibniz dahin formuliert: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“¹⁵ In der „Einführung in die Metaphysik“ wird diese Frage auch als „Leitfrage“ oder „metaphysische Leitfrage“ bezeichnet (vgl. EIM 30, 64). In einem späteren Zusatz zum ursprünglichen Vorlesungstext unterscheidet Heidegger indessen zwischen „Grundfrage“ und „Leitfrage der Metaphysik“.¹⁶ Es scheint, daß er diese Unterscheidung erst in den Nietzsche-Vorlesungen vom Wintersemester 1936/1937 und vom Sommersemester 1937 klar faßte. Hier wird die „Leitfrage“ im Rückgang auf Aristoteles so bestimmt: „Was ist das Seiende?“ (τί τὸ ὄν); ihr Verhältnis zum Begriff einer „metaphysischen Grundstellung“ und ihre Strukturmomente finden Erläuterung, und gegen die „Grundfrage“ wird sie zumindest terminologisch abgehoben (43, 78 f.; 44, 205–225).

Die Frage „Was ist das Seiende?“ ist die Frage nach dem, was das Seiende zu einem solchen macht, nach der ἀρχή des Seienden als eines solchen im Ganzen. Diese Frage leitet alle Metaphysik und heißt daher die „Leitfrage der Metaphysik“. Aus der Beantwortung der „Leitfrage“ erwachsen geschichtlich die „metaphysischen Grundstellungen“ von Platon bis Nietzsche (44, 211–213).

Von den verschiedenartigen Antworten, die in der Geschichte der Metaphysik auf die „Leitfrage“ gegeben wurden, unterscheidet Heidegger die Entfaltung der „Leitfrage“ als solcher. In dieser Entfaltung werde deutlich, daß der „Leitfrage“ eine andere Frage voraufliegt. Diese ursprünglichere Frage, die „Grundfrage“, fragt nicht mehr nach dem Seienden, sondern nach dem Sein selbst. Lautete die „Grundfrage“ in der „Einführung in die Metaphysik“: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, so erhält sie in den Nietzsche-Vorlesungen die knappe Formulierung: „Was ist das Sein selbst?“ (Zum ganzen vgl. 44, 214 f.; 43, 78)

¹⁴ Vgl. ders., *Sein und Zeit* (Tübingen ¹²1972) 150.

¹⁵ Ders., *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M. ¹¹1975) 42, 22; EIM 1.

¹⁶ EIM 15. Die Angabe steht in eckigen Klammern und ist daher, gemäß Heideggers „Vorbemerkung“, ein späterer Zusatz.

Diese Formulierung der „Grundfrage“ entspricht ihrerseits dem, was in der „Einführung in die Metaphysik“ die „Vor-frage“ genannt wird, die als der Kern der hier anders lautenden „Grundfrage“ erscheint. Diese „Vor-frage“ gibt Heidegger so wieder: „*Wie steht es um das Sein?*“ (vgl. *EiM* 25, 32). Demnach ergibt sich folgende Entsprechung:

„Einführung in die Metaphysik“	Nietzsche-Vorlesungen
Grundfrage -----	Leitfrage
Vor-frage -----	Grundfrage

Die „Einführung in die Metaphysik“ hat noch nicht den ausdrücklichen Unterschied zwischen „Leitfrage“ und „Grundfrage“ der Metaphysik. Vielmehr stellt ihre „Grundfrage“ („Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“) eine fortgeschrittene Fassung der „Leitfrage“ („Was ist das Seiende?“) aus den Nietzsche-Vorlesungen dar, obgleich die „Einführung“ früher als diese Vorlesungen vorgetragen wurde; eine fortgeschrittene Fassung, weil an ihr die Weite, Tiefe und Ursprünglichkeit des Fragens nach dem Seienden aufgewiesen werden kann (vgl. *EiM* 2–24). Der „Vor-frage“ der „Einführung“ („Wie steht es um das Sein?“) kommt die „Grundfrage“ der Nietzsche-Vorlesungen („Was ist das Sein selbst?“) gleich. Läßt man einmal das zeitliche Verhältnis der Vorlesungen außer acht, so tritt eine systematische Entwicklung von der allgemeinen „Leitfrage“ nach dem Seienden über die Frage bezüglich der Alternative von Seiendem und Nichts zu der allem vorhergehenden Frage nach dem Sein zutage.

Als Entfaltung der „Leitfrage“ ist die „Vor-frage“ nach dem Sein selbst keine weitere Stellungnahme zu jener Frage. Die voll durchgeführte Entfaltung wäre vielmehr die Überwindung der metaphysischen Frage nach dem Seienden. Einen Ansatz zur Entfaltung der „Leitfrage“ bietet Heidegger in der Nietzsche-Vorlesung vom Sommersemester 1937, indem er die folgenden Strukturmomente an dieser Frage aufzeigt: 1) Das Befragte oder das Feld der Frage ist das Seiende im Ganzen; 2) das Gefragte oder das Ziel der Frage ist das Sein des Seienden; 3) die Hinsichten, unter welchen das Befragte angegangen wird, sind die Verfassung und die Seinsweise des Seienden, die im Sein des Seienden zusammengehören.¹⁷

Heideggers späteres Denken kann insgesamt als *überwindende Entfaltung der „Leitfrage“ nach dem Seienden* aufgefaßt werden. Zwei weitere entscheidende Momente dieser Frage ergeben sich: Die Metaphysik geht das Seiende an einmal mit Blick auf seinen allgemeinen Charakter, seine Seiendheit, dann auch mit Blick auf die Ursache seines Seins, auf das seiendste Seiende („Gott“).¹⁸ Wegen dieser beiden metaphysischen Hinsichten auf das Seiende spricht Heidegger von der „*onto-theo-logischen* Verfassung der Metaphysik“. Häufig kehrt im Spätwerk der Hinweis wieder, daß die Metaphysik Sein bloß als Sein *des* Seienden, als dessen Seiendsein denke, nicht als es selbst.

3. Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen

Diesen beiden Titeln in Nietzsches Denken gibt Heidegger eine ontologische Auslegung. Der Gedanke des Willens zur Macht bestimme das Seiende hinsichtlich seiner Verfassung; der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen bestimme das Seiende hinsichtlich seiner Weise zu sein (44, 225 f.; 48, 7).

Nach Heidegger ist Wille zur Macht der „Grundcharakter alles Seienden“ (43, 4), wie Nietzsche es deutet. Heidegger betont, daß der Ausdruck „Wille zur Macht“ nicht aus zwei Stücken, Wille und Macht, zusammengesetzt sei, so als hätte der Wille die Macht noch als ein Fremdes sich gegenüber, nach dem der trachte. Vielmehr gilt: „Macht ist das in-sich-ständige Wollen.“ (43, 49) Macht ist nichts in sich Ruhendes, Festes; sie ist nur sie selbst, indem sie sich ständig übersteigt, über sich hinaus will (43, 70). Wenn aber das Seiende seinem Wesen nach Wille zur Macht ist und demgemäß immer wieder sich überhöht, dann ist das Seiende ein Werdendes. So faßt Nietzsche das Sein als Werden oder Leben auf (43, 273).

¹⁷ Vgl. 44, 216–218, 224 f. Vgl. die Entfaltung der „Grundfrage“ in *EiM* 17.

¹⁸ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? a. a. O. 19; ders., Identität und Differenz (Pfullingen 61978) 49, 63.

Dem jeweiligen Auftreten und der Ausgestaltung des Gedankens der ewigen Wiederkehr in Nietzsches Schriften widmet Heidegger in der Vorlesung vom Sommersemester 1937 große Aufmerksamkeit. Es ist die besondere Leistung seiner Interpretation, den Wiederkunftsgedanken, der oft als abseitiger Einfall oder als religiöse Überzeugung Nietzsches ausgegeben wurde, philosophisch ernstzunehmen. Seine Auslegung des Wiederkunftsgedankens faßt Heidegger so zusammen: „Die ewige Wiederkehr des Gleichen wird nur gedacht, wenn sie ‚nihilistisch‘ und augenblicklich gedacht wird.“ (44, 204)

„Nihilistisch“ wird die ewige Wiederkehr gedacht, wenn sie als Erwiderung auf einen im abendländischen Maßstab verstandenen Nihilismus gedacht wird. Nach Heidegger versteht Nietzsche unter „Nihilismus“ nicht irgendeine pessimistische Ansicht des Lebens, sondern die in der abendländischen Geschichte sich vollziehende, schon im Platonismus angelegte Entwertung der obersten, in der übersinnlichen Welt beheimateten Werte (48, 2f., 23f.; 43, 30). Diese nihilistische Entwertung der höchsten Werte, deren Ergebnis die Ziel- und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens ist, hat Nietzsche in der Aufzeichnung „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ aus der „Götzen-Dämmerung“ dargestellt. Diese Aufzeichnung endet mit dem in großen Lettern gedruckten Ausruf „INCIPIT ZARATHUSTRA“ und bezeichnet den geschichtlichen Augenblick dieses Ausrufs als „Mittag“ und „Höhepunkt der Menschheit“. ¹⁹ Durch die Lehre Zarathustras, die Wiederkunftslehre, will Nietzsche den Platonismus und Nihilismus überwinden. Der Wiederkunftsgedanke ist hier als Wende- und Umschlagpunkt in der Metaphysikgeschichte herausgestellt. Dieser Gedanke ist als gegen-nihilistisch aufzufassen, insofern er die Platonische und insgesamt nihilistische Metaphysik hinter sich läßt (vgl. 43, 258f.; 44, 82f., 148f., 166f., 180f.).

Heideggers besonderes Bemühen ist darauf gerichtet, den Wiederkunftsgedanken Nietzsches in der rechten Weise denken zu lassen; gegenüber diesem Wie bleibt das Was des Gedankens in der Erörterung im Hintergrund (44, 33, 203). Dies zeigt sich vor allem an dem positiven Moment des Wiederkunftsgedankens, dem *Augenblickhaften*. Der Gedanke hat zunächst den Anschein einer furchtbaren Nichtigkeit und Sinnlosigkeit alles Seienden und der Unfreiheit des menschlichen Handelns zur Folge. In Wahrheit jedoch, so sieht es Heidegger, stellt Nietzsches Gedanke den Menschen in die höchste Entscheidung. Die Ewigkeit der von Nietzsche gedachten ewigen Wiederkehr soll genommen werden „nicht als ein stehengebliebenes Jetzt, auch nicht als eine ins Endlose abrollende Abfolge des Jetzt, sondern das in sich selbst zurückschlagende Jetzt“ (43, 22). Der Augenblick selber ist die Ewigkeit, da er ewig wiederkehren soll. In jedem Augenblick treffen Vergangenheit und Zukunft aufeinander und schließen den Kreis. In jedem Augenblick steht alles auf dem Spiel, geht es um die Ewigkeit. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr wird angemessen gedacht, wenn man ihn aus dem entscheidungsträchtigen Augenblick denkt und sich selbst in diesen stellt (vgl. 44, 59f., 145, 155, 203). Aus diesem Verständnis der Wiederkunftslehre erwächst der Imperativ, jeden Augenblick so zu leben, daß man sein ewiges Wiederkehren wollen könne.

Wie deutet Heidegger den Zusammenhang von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr in Nietzsches Denken? Nietzsche denke den Willen zur Macht *als* ewige Wiederkehr; das Verhältnis der beiden Gedanken sei der Zusammenhang von Sein und Zeit. „Das Sein, den Willen zur Macht, als ewige Wiederkunft denken, ... heißt, das Sein als Zeit denken.“ (43, 22) Der Wiederkunftsgedanke ist offensichtlich ein Zeitgedanke. Gleichwohl habe Nietzsche den Zusammenhang von Sein und Zeit nicht eigens in Frage gestellt (43, 23).

Wie bestimmt sich der Zusammenhang beider Gedanken genauerhin? Das Seiende ist in seinem Wesen Wille zur Macht, mithin Werdendes, im steten Über-sich-hinaus begriffen. Mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr wird das Werdende zwar im Werden belassen, doch zugleich beständig gemacht. Das Werden verfließt nicht, noch endet es in einem vorgegebenen „Ziel“. Das Werdende ist wahrhaft das Seiende, insofern es ewig als das gleiche wiederkehrt. Der Wille zur Macht ist ganz er selbst, nämlich rastlose Selbst-Überhöhung und -Überwindung, indem er als ewig wiederkehrender fest-gemacht ist (44, 153f.; 43, 21f.).

Nach Heideggers Interpretation ist der Wille zur Macht als Verfassung des Seienden erst dann vollauf verstanden, wenn er vor dem Hintergrund der ewigen Wiederkehr verstanden wird. Zeit erscheint – wie schon in „Sein und Zeit“ – als „Sinn“ und „Horizont“ von Sein, als das, woraufhin Sein

¹⁹ Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. von K. Schlechta (München ⁷1973) II, 963.

verstanden wird. So räumt Heidegger dem Gedanken der ewigen Wiederkehr den Vorrang vor dem Gedanken des Willens zur Macht ein (44, 86, 161, 172; 48, 8). Doch erklärt sich erst aus beiden, dem Begriff des Willens zur Macht als der Verfassung des Seienden und dem Begriff der ewigen Wiederkehr als der Seinsweise des Seienden, Nietzsches Verständnis der Seiendheit des Seienden (44, 226).

4. Die Vollendung der Metaphysik

In der Sicht Heideggers vollendet sich in Nietzsche die abendländische Metaphysik auf zweierlei Weise. Zum einen vollziehe Nietzsche eine „Umdrehung des Platonismus“ (43, 187), zum andern gelange er in den vor-metaphysischen Anfang der abendländischen Philosophie zurück.

Nietzsche versteht alle vergangene Metaphysik als Werte-Setzen, das vom Willen zur Macht geleitet ist (48, 116). Doch stellt sich ihm die Metaphysik insgesamt als Platonismus dar, der das eigentlich Seiende vom Sinnlichen und Diesseitigen abtrennt und in eine Über-Welt des Idealen hinaufgehoben hat. Hier ist ein uneigentlicher Wille zur Macht am Werk. Richtet sich der Mensch in Erkennen und Handeln nach der „wahren“, übersinnlichen Welt, dann verfehlt er die Einsicht, daß eben der in ihm herrschende Wille zur Macht jene Welt und deren Werte erst schafft (48, 89, 123–128).

In der schon genannten Aufzeichnung „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ hat Nietzsche die Geschichte der Platonisch geprägten abendländischen Metaphysik als eine Geschichte des Nihilismus erzählt, d. h. als fortschreitende Entwertung der höchsten Werte. Das Ergebnis dieser Entwertung faßt Nietzsche in den Satz: „Gott ist tot.“ Ein Nihilist ist demgemäß „einer, der im Ereignis des sterbenden Gottes steht“ (43, 191). „Gott“ nennt hier alles Übersinnliche und Jenseitige. Nietzsche sucht die nihilistische Entwertung, die Auflösung der Metaphysik, vollständig zu machen, um durch sie hindurch und aus ihr heraus zu einer völlig neuen Wertsetzung vorzustoßen. Dies geschieht in der „Umdrehung des Platonismus“. Solche Umdrehung ist nicht ein bloßer Platzwechsel und Austausch des Übersinnlichen (Wahren) und Sinnlichen (Scheinbaren), vielmehr beseitigt sie gerade die Einteilung in Übersinnliches und Sinnliches. Damit wird die *Art* selbst der metaphysischen Wertsetzung angegriffen. Daher kennzeichnet Heidegger Nietzsches Umdrehung des Platonismus genauer als „Herausdrehung aus ihm“ (43, 251). Um jedoch die metaphysische Werte-Ordnung vollends aus den Angeln heben zu können und eine neue Wertsetzung zu ermöglichen, muß Nietzsche einen Ursprung von Wertsetzung überhaupt sichtbar machen. Dieser Ursprung ist für ihn der Wille zur Macht (vgl. 43, 36–38, 250–258; 48, 93 f., 127–131).

Indessen gibt Heidegger in einem Textstück (43, 261 f.), das in der Ausgabe von 1961 entfallen ist, zu bedenken, daß Nietzsche in Wahrheit doch keine echte Überwindung des Platonismus, kein Herausdrehen aus ihm leiste. Er verwickle sich recht eigentlich in den Platonismus, indem er bei Abschaffung der Entgegensetzung von Übersinnlichem und Sinnlichem die Entgegensetzung von Wahrheit und Schein aufrechterhalte.

In einer zweiten Hinsicht schließt Nietzsche gemäß Heideggers Interpretation die abendländische Metaphysik ab, insofern er die „beiden Grundbestimmungen des Seienden“ vereinigt, die am Anfang des abendländischen Denkens, bei Parmenides und Heraklit, auftauchen: „das Seiende *ist*“ bzw. „das Seiende *wird*“. Mit dem Gedanken des Willens zur Macht bestimmt Nietzsche das Seiende als werdendes, mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr als Beständiges. Was ist, ist das werdende – es aber als das ewig wiederkehrende und so Beständige. Das Seiende ist das beständige werdende. So kehrt bei Nietzsche mit dem Zusammendenken von Werden und Beständigkeit die Metaphysik wie ein Kreis zu ihrem Ausgangspunkt zurück (44, 226–228, 230; 43, 22).

Aber auch hier vermerkt Heidegger, daß Nietzsche nicht in den Anfang des abendländischen Denkens „als einen anfangenden“ zurückkehrt, sondern in diesen Anfang, wie er in der Platonischen Philosophie festgemacht und zum Stillstand gebracht worden ist. Damit ist der Kreis der Metaphysik vollendet, ein weiteres Kreisen dieses Kreises scheint mit dem Einmünden in den ruhenden Ausgangspunkt unmöglich (44, 230 f.).

Auf die beiden genannten Weisen, durch die „Umdrehung des Platonismus“ und die Rückkehr in den Anfang des Denkens, vollendet Nietzsche die Metaphysik. Die Umdrehung führt aber in den Platonismus zurück und bekräftigt ihn, die Rückkehr stellt den Anfang still und läßt den Kreis der Metaphysik erstarren. *In seinen Vorlesungen über Nietzsche ist Heidegger unterwegs zu einem „anderen Anfang“ des Denkens, welcher in einem Durchgang durch das Ende der Metaphysik und den mit*

ihm koinzidierenden ruhenden Anfang der Metaphysik erreicht werden soll. Vom „anderen Anfang“ her kann der „erste Anfang“ des Denkens bei Parmenides und Heraklit in seinem anfangenden (nicht-ruhenden) Charakter gesehen (44, 230 f.) und ein neues und ursprünglicheres Kreisen des Kreises der Metaphysik eingeleitet werden.

Heideggers Vorlesungen über Nietzsche sind auch heute noch höchst unzeitgemäß, und seine Nietzsche-Interpretation ist insgesamt in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seines Denkens noch nicht hinreichend gewürdigt. Mancher mag diese Vorlesungen über Nietzsche im Rang nicht höher stellen als andere Interpretationen der Philosophie Nietzsches, doch begründen sie eine eigene Rangordnung der Deutung Nietzsches.

Walter Patt (Washington, D.C.)

Emil Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers, Neske, Pfullingen 1987, 404 S.*

„Sein“ heißt, seit den Griechen, „An-wesen“, hat Heidegger uns immer wieder eingeprägt. Sind wir diesem Wink gefolgt? Haben wir die *eine* Frage seines Denkens, nach dem Sinn von „Sein“, zur unsrigen werden lassen, ist ihr das Echo zuteilgeworden, auf das er lebenslang wartete?

Die „Wirkungsgeschichte“ Heideggers ist anders verlaufen. Das Fatale an ihr war, daß die Auseinandersetzung mit ihm, statt zu *seiner* „Sache“ zu kommen, sich immer weiter von ihr entfernte. Durchgesetzt haben sich andere Tendenzen, besonders die folgenden:

a) Schon um 1930 gelang es, das Befremdende seiner Frage und Sprache vertrauter zu machen, indem man sein Denken einer breiten modischen Strömung zuordnete, die man (mit einem Terminus von Jaspers) als „Existenzphilosophie“ bezeichnete; diese modifizierte sich ein Jahrzehnt später zum „Existentialismus“ (im Sinne Sartres). Heidegger hat sich damit nie identifiziert.

b) Die „existenzphilosophisch“ rezipierte Terminologie Heideggers erwies sich in mannigfaltigen Wissenschaftsbereichen als anregend und klärend und ließ sich fruchtbar auf die dort zur Diskussion stehenden Probleme „anwenden“. Erst solchermaßen „konkretisiert“ fand die vermeintlich „abstrakte“ Seinsfrage weithin Anklang.

c) Gerade da aber, wo man sie als „Ontologie“ beim Wort zu nehmen schien, unterstellte man der Frage nach dem Sein des Seienden eine „affirmative“ Tendenz: indem sie das Seiende, wie es nun einmal ist, „ontologisierte“, bestätigte sie es in seinem Bestand, erkenne es an und statte es mit dem Nimbus des Überzeitlichen aus, um es als sinnvolle Ordnung zu rechtfertigen. Der Einwand verkehrt freilich den Sinn des Titels „Sein und Zeit“ ins Gegenteil.

d) Aber es konnte, nachdem Heidegger eine Zeitlang den Nationalsozialismus begrüßt und unterstützt hatte, diesen Gegnern plausibel erscheinen, sein Denken fördere die restaurativen Kräfte, die Hitler an die Macht brachten, um gegen die rote Revolution die bisherigen Herrschaftsstrukturen mit den brutalen Mitteln des Faschismus aufrechtzuerhalten. Heideggers Irrtum von 1933, unzulänglich dokumentiert und aufgearbeitet, war für große Teile der intellektuellen Linken nur Anlaß, ihm eine Sündenbockrolle zuzuweisen und seinem Fragen aus dem Wege zu gehen.

e) Daß Heidegger seine politische Haltung, aber auch seine Fragestellung und Terminologie immer wieder modifizierte, führte dazu, daß die Aufmerksamkeit der Interpreten und Kritiker sich auf die angebliche „Kehre“ seines Denkwegs verlagerte und über den Unterschieden zwischen den „frühen“ und „späten“ Phasen seiner Philosophie die Kontinuität seines lebenslangen Fragens aus dem Blick verlor.

Erst jetzt, elf Jahre nach seinem Tode und sechzig Jahre nach „Sein und Zeit“, ist ein Buch erschienen, dessen schlichter Titel *NÄHE*, als „Schlüssel“ zum Denken Heideggers angeboten, die Hoffnung weckt, das Gespräch mit ihm könnte sich endlich dem unerledigten Thema zuwenden, das uns im anfangs zitierten Sätzchen präzise und doch mehrdeutig vorgeschlagen wird. Der Autor, Emil Kettering, geboren 1957, ist ein Schüler von Richard Wisser in Mainz. Seine Dissertation ist ein „großer Wurf“, der, wenn wir ihn auffangen, ihm auch die *Fragen* zurückgeben, die er offen läßt, uns aus dem vordergründigen Geplänkel herausführen und zur ernstesten Weiterarbeit am Erbe Heideggers provozieren kann.

Im Wort „Nähe“ wird dasselbe artikuliert wie in „An-wesen“: eine Erfahrung des Sinns von „Sein“, die diesen nicht mehr auf die Feststellbarkeit und Vorstellbarkeit des Seienden (*daß* es ist und *was* es ist) und auf seine Aussagbarkeit (durch ein Sprechsubjekt, in objektivierenden Sätzen) *einengt*; *primär*

erfahren wird das Sein *des* Seienden, das uns jeweils an-geht und an-spricht, *um* das es uns zu tun ist und *auf* das es an-kommt. An-wesen, *konkret* verstanden, kann z. B. ein „bäuerliches Anwesen“ sein, d. h. die Dinge, Angelegenheiten, Geräte und Lebensbezüge, mit denen ein Bauer es alle Tage zu tun hat. Nicht minder *konkret* geht uns aber, in kritischen Situationen, das *Ganze* unserer Weltbezüge an, denen wir ek-sistierend uns aussetzen, weil wir ihnen von Beginn an ausgesetzt *sind*; dies zusammen-gewachsene Ganze, *in* dem die Einzelbezüge ihren Anfang und Ort haben und *aus* dem ihr *Sinn* stammt: ihre Ausrichtung und Gespanntheit, ihre Not und auch ihre Not-wendigkeit. Das Ganze eines konkreten An-wesens hieß griechisch οὐσία; so heißt es bei Platon (144 c 7) vom Vater des Theätet, er habe seinem Sohn ein stattliches Anwesen hinterlassen, οὐσίαν μάλα πολλήν κατέλιπεν. Später geriet dieser konkrete Sinn von οὐσία in Vergessenheit; es wurde davon *abstrahiert*, und das Wort, im Deutschen mit „Wesen“ oder „Sein“ übersetzt, wurde sogar zum *abstraktesten* Begriff: dem „allgemeinsten“, der zwar zur Krönung des Begriffsystems diene und einen beherrschenden Überblick über die Gesamtheit des Wißbaren ermögliche, aber gerade das, was uns jetzt und hier alle gemeinsam und jeden einzelnen *an-geht*, beiseiteläßt. Möglicherweise *war* es im Blick, als Heraklit (der ja im konkreten Widerstreit, πόλεμος, den „Vater aller Dinge“ sah), im kürzesten der von ihm überlieferten Fragmente, das aus dem einzigen Wort ἀγκυβασίῃ besteht (bei Diels Frg. 122; vgl. Kettering, 256), ein *Nahekommen* zur Sprache bringen wollte: alles dessen, was je und je uns mächtig an-geht und auf uns zu-kommt und auch schon angefangen *hat*, uns zu bedrängen. Ist doch unser Dasein selber, in seinem Geborenwerden auf einen Tod zu, Eröffnung eines Zu-sein-habens, einer Zu-kunft, die auch schon An-kunft ist.

Weil die griechische Philosophie in dieser Richtung *nicht* weitergefragt, sondern sich betont der *Gegenwart* zugewandt hat, scheint es gewagt, dem dunklen, kontextlosen Wort des Heraklit einen so eschatologischen Klang zuzutrauen. Aber auch Gegen-wart ist ja eine Weise der *Nähe*. Erst wenn das übersehen wird, kann präsentische Anwesenheit zu purer, gleichgültiger Vorhandenheit entleert werden, wie es dann unter der Alleinherrschaft objektivierender Wissenschaft, im neuzeitlichen Vorstellen der Dinge, mehr und mehr geschieht. Das auch den Griechen schon zu unterstellen wäre voreilig; immerhin hatten sie von uns Menschen, wenn sie uns schlicht als „die Sterblichen“ bezeichneten, einen *teleologischen* Vorbegriff. Und just der Satz, in dem das neuzeitliche Bewußtsein von der *maßgebenden* Bedeutung des selbstherrlichen menschlichen „Subjekts“ sich am markantesten vorweggenommen und bestätigt findet, der Satz des Protagoras vom Menschen als dem „Maß aller Dinge“, besagt *griechisch* verstanden (also wenn Sein An-wesen heißt) etwas ganz anderes: daß Seiendes uns nicht *unbegrenzt* angehen kann, sondern nur nach dem uns (Sterblichen) gesetzten Maß.¹

Der *volle* Sinn von An-wesen erschöpft sich nicht in der Präsenz des Gegenwärtigen; anfänglich gehört zu ihm immer schon Gewärtigung des *Künftigen* und hat in der Zeitigung des Zeitlichen sogar einen eigentümlichen Vorrang. Wenn nun, bei Kettering, NÄHE zum „Schlüssel“ wird, Heideggers Grundgedanken („Zeit und Sein“) aufzuschließen, muß sie *primär* die Anfänglichkeit allen An-wesens als *Zu-kunft* meinen. „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.“ (Sein und Zeit, 245, zitiert aus Johann von Tepls Gespräch des Ackermanns aus Böhmen mit dem Tod) Im Ereignis eines Da-seins tut sich, zwischen Geburt und Tod, der begrenzte Zeit-Spielraum aller Seins-Möglichkeiten, Wahrheiten und Freiheiten auf, die uns bevorstehen und an-gehen können. Sie alle sind ins Wort „Nähe“ einbegriffen. Dies Wort darf also nicht etwa dazu dienen, hinter den Denkansatz von „Sein und Zeit“ wieder zurückzugehen und nur *neben* der Zeit auch dem *Raum* sein traditionelles Recht zu bestätigen; gerade der *zeithafte* Sinn von „Nähe“ muß gebührend zur Geltung kommen: das Nahende, die An-kunft. Der Titel „Sein und Zeit“ soll durch den Titel NÄHE nicht verdrängt, sein Sinn aber mit der Hauptsorge heutiger Menschen (gerade auch solcher, die Heidegger zu lesen bisher wenig Anlaß zu haben meinten) direkter verknüpft werden. Was hat er denen zu sagen, die, in der Epoche des Fernsehens und des weltweiten Verkehrs, erschrocken vor der Kehrseite der wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften zurückweichen – der Verfremdung, Verödung und Vergiftung unseres irdischen Wohnorts?

¹ Bestätigt wird diese Interpretation durch die andere uns überlieferte Bemerkung des Protagoras: daß er über die Götter nichts wissen könne, weder daß sie sind (d. h. anwesen) noch daß sie nicht sind – nicht aus prinzipiellem Skeptizismus, sondern weil „das Leben des Menschen kurz ist“ (Übers. Diels).

Davon geht Ketterings Einleitung aus. „Das eilige Beseitigen aller Entfernungen verbürgt noch keine Nähe.“ (16) Darin bekundet sich vielmehr, mit Heideggers Worten gesagt, die „Seinsvergessenheit“ unter der Herrschaft des „Ge-stells“: der Verengung unserer Bezüge zu Seiendem auf Vor- und Her-stellbarkeit. Erst wenn wir die naive Absolutsetzung der im Objekt-Erkennen des Subjekts erreichbaren Wahrheit aufgeben, kann das *Spannungsfeld* zwischen Ge-stell und An-wesen zum Thema des *Denkens* werden. Denken müssen wir uns z. B. darüber Rechenschaft geben, daß und wie das Ergebnis einer Analyse von Tränenflüssigkeit sich von dem unterscheidet, was uns *an-geht*, wenn wir einen weinenden Menschen antreffen. Der Unterschied zwischen Tränen der Trauer und Freuden-tränen, aber auch Krokodilstränen, entzieht sich der quantifizierenden Beobachtung.

Ungut wäre es, wenn nun das verschwommene Gerede von einer neuen „Nähe zum Sein“² aufkäme. Vielmehr wird NÄHE, typographisch von „Nähe“ unterschieden (17 Anm.), selber zur „Bestimmung des Seins als solchen“ (18) – *aller* Weisen des An-wesens, auch seines schweigenden Entzugs, seiner abweisenden oder schonenden Ferne, seiner drohenden oder heilsamen Wiederkehr. „Mensch und Sein sind einander übereignet.“ (Identität und Differenz, 23) Nur weil der Mensch *in* seinem Da-sein schon der „Nachbar des Seins“ *ist*, kann er seinerseits auch in eine Nähe *zum* Sein *finden* (vgl. 44, 51 Anm.). „Der Anspruch geht stets vom Sein aus, von einem umgekehrten Anspruch des Menschen an das Sein ist bei Heidegger keine Rede.“ (350)

Das Buch gliedert sich in einen (kürzeren) *systematischen* Teil A, worin, auf der seit dem „Brief über den ‚Humanismus‘“ erreichten Sprachebene, „Dimensionen der NÄHE“ beschrieben werden, und einen (längeren) *chronologischen* Teil B, der den einzelnen Schritten „auf dem Denkweg Heideggers“ folgt. Denn es „besteht eine wesentliche Hürde für das Verständnis des Heideggerschen Seinsdenkens, insbesondere seiner Spätphilosophie, darin, daß er mit ständig wechselnder Terminologie den selben Sachverhalt umkreist und zum Ausdruck bringt. Dies erfordert einen subtilen Vergleich der verschiedenen Begrifflichkeiten.“ (81) Die Zusammenfassung C sucht einen „Ausblick“ zu gewinnen auf die *ethische* „Verbindlichkeit“ des Seinsdenkens.

Geht es im Denken Heideggers, und zwar von Anfang an, um die Möglichkeit der „Kehre“ *des* Seins, kann das Interesse an der vielbedeuteten „Kehre Heideggers“ nicht das beherrschende bleiben. Kettering widerlegt die „Irrmeinung“, es gebe eine „*bruchartige* Umkehrung zwischen dem Früh- und Spätwerk“ (19). „Äußerliches Indiz für die Einheit des Heideggerschen Denkweges ist, daß NÄHE alle drei Formulierungen der Seinsfrage – Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘, nach der ‚Wahrheit des Seins‘ und nach der ‚Ortschaft des Seins‘ – umfaßt.“ (20) Allerdings können Heideggers Distanzierungen von eigenen früheren Positionen, notwendig im Zuge seiner mühsamen „Verwindung“ der Metaphysik, den Blick für die Kontinuität seines Fragens verstellen.³ Je mehr philologisch-gewissenhaftes Achten auf den Text auf das mit Hilfe von Wörter-Indexen *Belegbare* erpicht ist (vgl. 96 Anm., 98 Anm.), entgeht ihm das *Ungesagte*, das lexikalisch nicht erfassbar ist, und kommt es zu gelegentlichen Rückfällen ins gewohnte Trennen der terminologischen und methodischen Stadien des Heideggerschen Denkweges (z.B. 91, 123f., 129, 136, 264, 288, 319). Wo es dagegen um die Motivation des Fragens geht, um das, was den Fragenden *anging*, gelangt auch der Interpretierende unter den Anspruch der bedrängenden *Sache* des Denkens. Auch Auslegung hat dann den Charakter der *Verwindung*, – Verwindung der *Vorherrschaft* einer objektivierenden Methode, die nur *sekundär* im Verstehensprozeß eine unentbehrliche und berechnete Funktion *behält*. Unser Mitgehen auf dem Denkweg Heideggers darf ihn nie auf die Differenzen der jeweils erreichten Positionen festlegen und findet, aus der Rückschau, schon in seinen frühen Versuchen die Keime seines lebenslangen, unausweichlichen Fragens. Wenn der 29jährige Heidegger, in der ältesten der erhaltenen Vorlesungen (1919; Gesamtausgabe Bd. 56/57 [1987] 44), in der er aus der Begrifflichkeit der Wertphilosophie seines Lehrers Rickert sich zu befreien unterwegs ist, das Kernthema (die „Urgegenständlichkeit“) der Philosophie als „die *Sollensgegebenheit*“ begreift, läßt sich darin der Titel „Sein und Zeit“ schon vorgeprägt finden: wir *sind* nichts anderes als geschuldete, zukunftsbestimmte Zeitigung unseres Da-seins.

² So in der Rezension von Jürgen Busche, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt Nr. 30 (25. September 1987) 19.

³ Kettering (20, 43, 56f., 99, 104, 124, 319, 323f.; aber 46f., 114) folgt noch der heute überholten Erstlingsarbeit von Fr.-W. v. Herrmann.

Diese Zeit, die sich „ursprünglich aus der Zukunft“ zeitigt (Kettering, 297; vgl. Sein und Zeit, 329), ist bei Heidegger „der erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins“ (Einleitung zu: Was ist Metaphysik? 1949; Wegmarken, 206). Wenn Kettering dies als Einschränkung auffaßt und von der „Wahrheit des Seins“ sagt, „Zeit sei nur (!) deren Vorname gewesen“ (98), beruht das auf einer Fehldeutung von „Vorname“ (als komme es nicht mehr auf diesen, sondern auf den *Hauptnamen* an). Aus dem Kontext ergibt sich klar, daß Heidegger hier vom Programm „Sein und Zeit“ nicht Abstand nimmt, sondern es verdeutlicht: so wie Vor- und Hauptname *zusammen* den vollen Namen bilden, könne nicht, *ohne* zuvor Zeit zu „bedenken“ und zur Sprache zu bringen, gesagt werden, was „Sein“ heiße. Wenn bei Kettering der Vor-name auffällig *spät* (294 ff.), und nur als *einer* der „wichtigsten Termini des Heideggerschen Denkens“ (294), ausdrücklich Thema der Erörterung wird, ist es um so nötiger, den *vollen* Sinn von NÄHE als (in ihrer Ferne schon nahe) *Zu-kunft* (adventus), d. h. als *ursprüngliche* Zeit, zu erfahren. Als *ersatz* des Titels „Sein und Zeit“ würde der Titel NÄHE eine *Abschwächung* der Frage Heideggers sein; das kann Kettering unmöglich meinen. Aber nur ganz am Rande ist bei ihm von „Zukunft“ (297), vom „Zukünftigen“ (169, 207), vom „Tode“ (121, 234, 311, 376), von einer neuen „Ankunft“ (339, 342 f., vgl. 165 Anm., 172, 207) die Rede. Etwa, weil Kettering einer „Überbetonung der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit*“, die er auf „Heideggers noch zu starke Orientierung an Kant“ (123) zurückführen möchte, widersprechen und das Gleichgewicht von Raum und Zeit wiederherstellen (vgl. 303 ff.) zu müssen meint? Aber ehe uns 1927 der bis dahin verschwiegene *Titel* („Sein und Zeit“) überraschte, hatte gerade Heideggers Analyse der „Umweltlichkeit“ des Daseins und des „Bewandtnischarakters“ aller räumlichen Bezüge seine Hörer auf das Neuartige seines Denkens aufmerksam gemacht. Es ging bei ihm im Grunde immer schon um die Erfahrung des „Zeit-Spiel-Raums“ (vgl. 299 f.), der sich uns zwischen Geburt und Tod auftut. Die Richtigkeiten, auf die das Alternativdenken der „Kehre“-Philologen hinweist, verdecken das Zusammengehörige, auf dessen Boden solche Unterscheidungen allererst möglich werden (vgl. 80). Ich möchte Kettering *nicht* unterstellen, er wolle durch Akzentuierung der „Nähe“ *statt* der Zeit sich jenen frühen Heidegger-Kritikern um 1930 anschließen, die, traditionsgebunden, vor seiner „Vergeschichtlichung“ und „Verzeitlichung“ des Seins zurückschrecken oder gegenüber der „Einseitigkeit“ eines durch die „Grundbefindlichkeit der Angst“ bestimmten Menschenbildes auch die Bedeutsamkeit der „gehobenen Stimmungen“ glaubten betonen zu sollen (vgl. 126 ff.). Um dem Verdacht solcher Verbiegung der Seinsfrage ins „Weltanschauliche“ zu begegnen, und vor allem um den Sinn des Denkens der NÄHE *voll* zu entfalten, ist, scheint mir, eine Herausarbeitung ihrer sozusagen *eschatologischen* Dimension nötig. Neben der Nachbarschaft von Denken und *Dichten* (179 ff.) wird die schwierige Problematik der Abgrenzung des Heideggerschen Denkens von seinen *theologischen* Anfängen und der bleibenden Nähe zu ihnen („Herkunft bleibt stets Zukunft“, Unterwegs zur Sprache, 96) nicht zu umgehen sein.

Daß die *ethische* Dimension (also auch die gesellschaftlich-politische) in diesem Denken keineswegs fehlt (etwa wegen seiner *Verfehlungen* um 1933), wird in Ketterings Nachweis des Grundaspekts der NÄHE eindrucksvoll verdeutlicht. Wäre der Terminus „Ethik“ nicht durch die Trennung von Sein und Sollen im Positivismus und in der Wertphilosophie belastet, könnte er recht wohl übernommen werden – freilich kaum noch, *neben* Ontologie, Erkenntnistheorie, Logik, Ästhetik, Religionsphilosophie usw., als eine bloße *Sparte* der Philosophie. „Wird Ethik nach der Grundbedeutung des Wortes ἠθικόν als Besinnung auf den Aufenthalt des Menschen verstanden, dann ist Heideggers Denken an die Wahrheit des Seins als NÄHE in sich schon ‚ursprüngliche Ethik‘.“ (62; vgl. 20, 258) „Zum einen verweist Heidegger die traditionelle Ethik in den Vorhof des Denkens, weil in ihr noch nicht die Ursprungsdimension erreicht wird, zum anderen weist er auf den ‚ethischen‘ Charakter seines Seinsdenkens im Sinne einer ‚ursprünglichen Ethik‘ hin, die dem Menschen den Ort seines Wohnens entwirft.“ (369) In der Hermeneutik des In-der-Welt-seins geht es um nichts anderes als um die Verbindlichkeiten und Schuldigkeiten des Daseins inmitten alles Seienden, von dem es angegangen, bedrängt und getragen wird. Eben darum aber bedarf es der klaren Ausrichtung auf die *Zukunft*. Die scheinbare ontische Unverbindlichkeit des ontologischen Denkens (vgl. 366) hat ja den Sinn, dem *Letzt*-verbindlichen nicht durch Berufung auf Vordergründiges vorzugreifen. Der *primäre* Aspekt von Gewissen und Schuld ist für Heidegger nicht Verrechnung *vergänger* Verfehlungen, sondern *Vor-gerufen*-werden in unser wesentliches Schuldig-*sein*. Schuldig ist, wer ins Dasein geboren ist, einen Tod. Dessen Macht und NÄHE setzt allem, was uns angehen kann, und unserm Reagieren darauf, ein *Maß* (vgl. die Auseinandersetzung mit Werner Marx, 372 ff., 375). Am Begriff des Maßes setzt der

der Gerechtigkeit an. Daß alle *unsere* Macht und Möglichkeit uns *auf* Zeit geliehen ist, ist Ermöglichung einer Gelassenheit, die, statt sich auf pure Macht- und Besitzbehauptung zu versteifen, sich dem Anderen öffnet – in dem sie den „Nächsten“ erblicken lernt. Irrtümer und Verfehlungen werden zur *felix culpa* – zum *An-laß*, zu sein und zu tun, was wir schuldig sind.

Welche „ethischen“ Folgerungen, keineswegs nur im privaten, sondern auch im öffentlichen und politischen Bereich, sich aus dem Denkansatz „Sein und Zeit“ ergeben, bleibt bis heute zu fragen; auch, was ihnen bis heute hemmend entgegenstand. Der Aspekt ΝΑΗΕ kann zu ihrer Verdeutlichung und Entfaltung ein wichtiger Beitrag und Anstoß sein und auch jenen Satz aus „Sein und Zeit“ zur Geltung bringen, den Heidegger *zweimal* hineinschrieb (38 und 436): „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“ Ist er verstanden worden, wenn man die Seinsfrage immer noch für die abstrakteste hält?

Hermann Mörchen (Frankfurt a. M.)

Heideggers Kritik der Ästhetik

Peter B. Kraft, *Das anfängliche Wesen der Kunst. Zur Bedeutung von Kunstwerk, Dichtung und Sprache im Denken Martin Heideggers* (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 20 Philosophie Bd. 128), Peter Lang, Frankfurt a. M./Bern/New York 1984, 177 S.

Gerhard Faden, *Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik* (= Epistemata. Reihe Philosophie Bd. 26), Königshausen & Neumann, Würzburg 1986, 229 S., 4 Abb.

„Zur Selbstverständlichkeit wurde, daß nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen, nicht einmal ihr Existenzrecht.“ Dieser Satz, der die „Ästhetische Theorie“ Theodor W. Adornos einleitet, kennzeichnet aufs Genaueste die Lage, in der philosophische Ästhetik sich heutzutage befindet. Einerseits hat man ein „Ende der Ästhetik“ (O. K. Werckmeister) zu konstatieren, hat doch die Ästhetik ihre feste Einordnung in den Systemen des Idealismus verloren, andererseits ist man aber auch berechtigt, von einer neuerlichen „Rechtfertigung der Ästhetik“ eben „durch ihre Verdächtigung“ zu sprechen (A. Giannarás, in: Ästhetik heute [München 1974] 9–28). Diese Rechtfertigung der Ästhetik geschieht „durch Aufbau neuer ästhetischer Theorien, die die *Not* der Ästhetik sogar in eine *Nötigung* zur Ästhetik (...) zurückverwandeln“ (ebd. 9). In den ästhetischen Entwürfen Adornos und Heideggers sieht man heute diese „Nötigung zur Ästhetik“ in unübersichtlicher Weise zutage treten. Diese Sicht verkennt aber häufig den Grundunterschied der Ansätze von Heidegger und Adorno. Bei Heidegger hat das Wort ‚ästhetisch‘ immer in einem negativen Kontext gestanden. So wehrt es der Philosoph beispielsweise in dem „Gespräch über die Sprache“ (mit einem japanischen Gast, niedergeschrieben 1953/1954) ab, die ostasiatische Kunst unter den Titel des ‚Ästhetischen‘ zu stellen. Das ‚Ästhetische‘ der europäischen Tradition finde in einem Sinnlichen ein Nichtsinnliches; dieser Weg aber solle verlassen werden zugunsten der Erfahrung des Ineinander von Weite und Stille. In der Tat hat Heidegger seit der ersten Hölderlin-Vorlesung von 1934/1935 und dem „Kunstwerk“-Aufsatz von 1935/1936 die Frage nach der Kunst stets weiter gefaßt als Frage nach der „Wahrheit“ des Seins, die – auch als das Heilige, das über den Göttern ist – zur Sprache und ins Werk gebracht werden muß. Heute ist gerade dieser Ansatz sehr aktuell, besonders innerhalb der „postmodernen“ Debatten in Frankreich. So hat etwa J.-F. Lyotard die Ansicht vertreten, wir brauchten eine Philosophie der zeitgenössischen Kunst, aber keine Ästhetik, „weil ich nicht glaube, daß die Ästhetik einem bestimmten aktuellen Zeitpunkt entspricht, sondern vielmehr einem bestimmten Zeitpunkt des Kommentars über Kunst, nämlich dem der ‚Aufklärung‘ und dem, was ihr folgt, etwa 200 Jahre lang. Eigentlich wäre ich geneigt anzunehmen, daß es bis zum 18. Jahrhundert keine Ästhetik gab (...)“ (J.-F. Lyotard, *Immaterialität und Postmoderne* [Berlin 1985] 68) In der neuen, stark an Heidegger und den Franzosen orientierten Veröffentlichung von Heinz Kimmmerle, in der es auch wesentlich um den Einfluß der Philosophie auf die Kunst geht, findet sich die Passage: „Im Grund der Metaphysik/ sucht Heidegger/ die Bedingungen ihrer Überwindung./ Indem sie destruiert wird,/ wird der Grund freigelegt,/ aus dem sie hervorging,/ der darum

auch Anderes/ aus sich hervorgehen lassen kann./ Aber wie soll das geschehen?/ Welche Rolle ist dabei dem Menschen zugeacht?/ Muß er warten,/ darf er hoffen,/ bis das Sein sich schickt?/ Das Ende muß erst vollendet sein./ Dennoch ist ein Vor-Schein des Neuen/ anweisbar./ In der Nähe zur Kunst,/ in der Arbeit am Mythos/ kann sich ein neues Denken/ vorbereiten.“ (Heinz Kimmerle, *Versuche anfänglichen Denkens* [Bochum 1985] 144)

Angesichts dieser geistigen Situation nimmt es nicht wunder, daß sich auch die akademische Schulphilosophie wieder verstärkt des Themas „Heidegger und die Kunst“ annimmt. Über Heideggers Kunstphilosophie im allgemeinen und den Aufsatz „Vom Ursprung des Kunstwerkes“ im besonderen geht seit längerem ein Streit, ob man den Text als Beitrag zur Ästhetik lesen dürfe. Otto Pöggeler hat in seinem Buch „Der Denkweg Martin Heideggers“ ([Pfullingen 1963] 207) die These aufgestellt, die Abhandlung gebe „keine Philosophie der Kunst“, was er später noch dahingehend verstärkt hat, daß der „Kunstwerk“-Aufsatz nur das Dokument einer „romantischen“ Phase sei, die Heidegger später aufgegeben habe (Philosophie und Politik bei Heidegger [Freiburg/München 1974] 122). Friedrich-Wilhelm v. Herrmann will dagegen – wie vor ihm schon Perpeet – die Abhandlung „als eine aus der Frage nach dem Sein entworfene Philosophie der Kunst“ interpretieren (Heideggers Philosophie der Kunst [Frankfurt a. M. 1980] XVII), Joseph J. Kockelmans (Heidegger on Art and Art Works [Dordrecht/Boston/Lancaster 1985]) ist ihm hierin gefolgt, indem er Heideggers Überlegungen zum Ursprung des Kunstwerks aus der Kontinuität mit und im Rückgriff auf „Sein und Zeit“ gedeutet hat. Hier setzt *Krafts* (bei Richard Wisser in Mainz entstandene) Dissertation an. Er geht aus von der Tatsache, „daß es keine ausgearbeitete Ästhetik in seinen (sc. Heideggers) Schriften gibt“ (9), und fragt nach dem „und“ im Verhältnis von Kunst und Sein“ (ebd.). Die –Pöggeler nahe – These, deren Nachweis seine Untersuchung gilt, besteht im Aufweis des „transitorischen Charakters der ‚Kunstfrage‘“ (10): die „Frage nach der Kunst bei Heidegger [sei] ein Übergangsstadium auf dem Weg zum Sein, d. h. ein Transitionspunkt der Seinsfrage“ (9).

Der Ausgangspunkt, den Kraft sich für seine Analyse wählt, nämlich die 1936–1940 an der Universität Freiburg i. Br. gehaltenen (und 1961 in zwei Bänden veröffentlichten) Vorlesungen über Nietzsche, ist dadurch gerechtfertigt, als Heidegger hier im Zusammenhang einer Deutung von Nietzsches Bestimmung des Wesens der Kunst als ausgezeichneter Gestalt des „Willens zur Macht“ fragt, „was [...] diese Auslegung der Kunst für das Wissen von der Kunst und für die Stellung zu ihr“ bedeutet (Nietzsche. Erster Band [Pfullingen 1961] 91). Dann skizziert er in „sechs Grundtatsachen“ die Geschichte der Ästhetik (95 ff.). In der vierten Grundtatsache heißt es: „In dem geschichtlichen Augenblick, da die Ästhetik ihre größtmögliche Höhe, Weite und Strenge der Ausbildung gewinnt, ist die große Kunst zu Ende.“ (100) Dies wird unter Berufung auf Hegels Satz vom ‚Ende der Kunst‘ noch untermauert. Für Heidegger ist charakteristischerweise ‚große Kunst‘ die Kunst, „in dem ihm (sc. dem Menschen) die Wahrheit des Seienden im Ganzen, d. h. das Unbedingte, Absolute sich eröffnet“ (100).

Die Einleitung *Krafts* (15–23) „erinnert die Geschichte der Ästhetik im Rahmen von Heideggers Nietzsche-Interpretation als Metaphysikkritik“ (10). Kraft arbeitet hier nicht nur die Parallelen zwischen Nietzsches Denken und Heideggers ‚Kehre‘ heraus, sondern zeigt auch, wie sehr gerade die Beschäftigung mit Nietzsches Kritik der abendländischen Geschichte als Nihilismus Heideggers Verständnis der ästhetischen Denkweise geprägt hat, was an den sechs Grundtatsachen belegt wird. „Richtungsweisend ist die von Heidegger behauptete Disproportionalität von Kunst und ästhetischer Betrachtung.“ (18) Die Ästhetik ist Teil des metaphysischen Denkens.

Das erste Kapitel (25–36) zeigt, daß Heidegger die ästhetische Fragestellung in die Frage nach dem Wesen der Wahrheit einbettet und insofern die Beschäftigung mit der Kunst von der Metaphysikkritik unlösbar ist. Wo die Metaphysik – wie bei Nietzsche – Kunst geworden ist, das Denken zum metaphysischen ‚Dichten‘ geraten ist, gilt Heideggers Suche dem anfänglichen Denken (bei den Vorsokratikern) bzw. der Nachbarschaft von Dichten und Denken (bei Hölderlin). Das „angestrengte Pathos“ von Heideggers Suche nach einer neuen, der Anfänglichkeit des Seins angemessenen Sprache bleibt bei Kraft nicht ohne die (seit Adorno gängige) Kritik (35, 46). Kunst, so folgert Kraft zu Recht, „ist nicht eine beliebige Herausforderung des Denkens, wie Ästhetik eine philosophische Disziplin ist neben anderen; Kunst ist vielmehr die vorrangige Aufgabe für das anfängliche, in die Geschichte des Seins erinnernde Denken“ (32).

Das Kapitel II (37–58) behandelt die Idee der Nachbarschaft von Dichten und Denken – ein Querschnitt durch Heideggers Werk, der „an der Schnittfläche keine Kunst-Philosophie im engeren

Sinne (hat) erkennen lassen“ (58). Heideggers Frage nach der Kunst sei „aus der Perspektive eines gewandelten Seinsverhältnisses zu entwerfen“ (37) – leider wird diese richtige These zu wenig präzisiert. In der Tat verlangt die Frage nach dem Sein die Beschäftigung mit der Kunst und umgekehrt wird ohne die Ästhetik die philosophische Frage nach der Wahrheit des Seins verkürzt behandelt, doch Kraft vermag (weil er zu textnah interpretiert) nicht hinreichend deutlich zu machen, welche philosophischen (Aporien der Fundamentalontologie) und politischen (Abkehr vom Nationalsozialismus) Ursachen die Hinwendung zur Kunst seit der Mitte der dreißiger Jahre bei Heidegger hat. Dafür bietet das Kapitel eine reiche Materialsammlung zum Thema der Nachbarschaft von Kunst und Philosophie seit „Phänomenologie und Theologie“ (1927), vor allem aus der ersten Hölderlin-Vorlesung und dem Kolleg über Heraklit von 1943/1944. Gezeigt wird, wie dem Dichten das „Stiften“, dem Denken das „Begründen“ zugeordnet werden, gezeigt wird aber auch der Bezug der Sprache zu Dichten und Denken (obwohl der Rilke-Vortrag hier stärker hätte berücksichtigt werden müssen). Das Resümee lautet: „Heideggers Besinnung auf ein Verhältnis von Dichten und Denken hält sich in einem Zirkel; ein Begründungs- oder Fundierungsverhältnis zwischen beiden kann es offensichtlich für das Denken nicht geben.“ (51) Fraglich ist allerdings die These, daß in Heideggers Spätwerk (den Vorträgen der sechziger Jahre um „Zeit und Sein“) die Dichtung „keine Rolle mehr“ spiele (ebd.); hier hätte schon ein Blick auf Heideggers eigene dichterische Versuche (von denen sich Gadamer zufolge noch sehr viele im Nachlaß befinden) zu einem differenzierteren Urteil geführt. Überhaupt wird in der vorliegenden Studie der kunstphilosophische Neuanfang Heideggers nach 1945 (bei Gestalten wie Klee und Cézanne) nicht hinreichend gewürdigt. Eines Instrumentariums der Kritik begibt sich Kraft auch, wenn er bewußt die Frage ausblendet, was Heidegger „in den Augen der Einzelwissenschaften zur Sprachtheorie, zur Hölderlin- (oder Rilke-) Forschung etc. beigetragen hat“ (60). Etwas redundant kommt Kraft auch am Ende des zweiten Kapitels wieder zu seinem uns inzwischen hinlänglich bekannten Ergebnis: „Es gibt keine Kunst-Philosophie im engeren Sinne bei Heidegger, insofern es gleichrangig ‚neben‘ der Seinsfrage keine ursprüngliche, aus sich selbst gegründete Frage nach der Kunst gibt.“ (46)

Max Bense hat einmal gesagt, während „Sein und Zeit“ eine Fundamentalontologie (als systematisches Nachdenken über menschliches Dasein) darstelle, seien die „Holzwege“ eine angewandte Fundamentalontologie, womit bereits Wesentliches über den dort enthaltenen Essay „Vom Ursprung des Kunstwerkes“ gesagt ist. Der ursprüngliche Ansatz von „Sein und Zeit“ war gewesen, vom Dasein her den Sinn von Sein zu erschließen und von diesem her dann wieder das Dasein legitimieren zu lassen. Die Geschichtlichkeit aber macht diese letzte Deduktion unmöglich, sie ist eine in sich ab-gründige Begründung. Diese Schwierigkeit der Fundamentalontologie ist die Ursache der sog. ‚Kehre‘. Heidegger wendet sich nun der Kunst zu, weil die bisherigen philosophischen Systeme auf dem Wege zum Sein nicht weiter geführt haben. Die Frage nach der Lichtung muß also ansetzen an einer konkreten geschichtlichen Interpretation eines Seins-Sinnes. Dies geschieht in den Hölderlin-Vorlesungen und -Aufsätzen sowie in der „Kunstwerk“-Abhandlung, denen Kraft sich denn auch in den Kapiteln III und IV zuwendet.

Das dritte Kapitel gilt dem „Kunstwerk“-Aufsatz (59–80). Bei seiner These vom nur transitorischen Charakter der Kunstfrage kann Kraft sich hier auf den „Zusatz“ zu dem Essay berufen, wo es heißt: „Die ganze Abhandlung (...) bewegt sich (...) auf dem Weg der Frage nach dem Wesen des Seins (...) Die Besinnung darauf, was die Kunst sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem *Sein* bestimmt.“ M. a. W. was ein Werk der Kunst ist, läßt sich ohne Klärung dessen, was ‚Sein‘ und ‚Anwesenheit‘ bedeuten, nicht beantworten. Nach Heideggers im „Kunstwerk“-Aufsatz dargelegten Auffassung ist die Kunst nicht Mimesis, Abbildung von etwas, sonder sie stiftet die Wahrheit des Seins (in der Dimension des Heiligen) und macht damit Geschichte für den Menschen möglich. Diese Auffassung unterscheidet sich von der gängigen Theorie der klassischen philosophischen Ästhetik, deren Begrifflichkeit Heidegger hier deshalb auch destruiert, etwa die Grundunterscheidung abendländischer Kunstphilosophie, das Stoff/Form-Schema (das vor ihm schon Dilthey zu überwinden gesucht hatte). Kunst ist „Eröffnung des Seins des Seienden“ und steht seit den Griechen in einer ursprünglichen Verbindung mit der Technik (einen Komplex, den Kraft übrigens vollständig ignoriert). Kraft zeichnet – nicht eben originell, jedoch unter Berücksichtigung der Korrekturen aus Heideggers Handexemplar – den Gedankengang des Essays nach, der vom Ding über Zeug, Werk, Zusammenspiel von Welt und Erde, Wahrheit als Urstreit, Bewahren als Erfahrung der ἀληθεια schließlich zur Kunst als Dichtung (Stiftung) gelangt. Die Heideggersche Methode wird dabei sehr zu

Recht als bewußtes Ausschreiten des hermeneutischen Zirkels zwischen Werk und Kunst verstanden, demgemäß auch die Fragerichtung umgekehrt wird: nicht mehr vom Werk zur Kunst wird gefragt, sondern von der Kunst zum Werk, nicht mehr – wie W. Biemel gezeigt hat – fragt Heidegger auch von der Kunst auf die Wahrheit, sondern erblickt von der Wahrheit her das Wesen der Kunst. Nichts anderes sagt ja der berühmte Satz: „Weil es zum Wesen der Wahrheit gehört, sich in das Seiende einzurichten, um so erst Wahrheit zu werden, deshalb liegt im Wesen der Wahrheit der *Zug zum Werk* als einer ausgezeichneten Möglichkeit der Wahrheit, inmitten des Seienden selbst seiend zu sein.“ Kunst ist allerdings nicht die einzige Form der Erscheinung von Wahrheit; Heidegger nennt noch eine Reihe weiterer exemplarischer Seiender, in denen Wahrheit offenbar wird, nämlich u. a. Dichtwerk, Staatswerk und Denkwerk.

Heideggers Begriff des Schaffens deckt die moderne Kunst nicht – ein (berechtigter) Einwand (etwa von Perpeet), den Kraft auch in einem eigenen Abschnitt behandelt (70 ff.), und zwar vornehmlich an Hand des Versuchs von Karsten Harries (Das befreite Nichts, in: Durchblicke [Frankfurt a. M. 1970] 39–62), van Goghs „Bauernschuhe“ und Marcel Duchamps „Ready-mades“ zu vergleichen. Zu Recht wehrt Kraft sich gegen vordergründige Analogiebildungen zwischen der Werkanalyse und bestimmten Positionen moderner Kunst: „Aus der Kunstwerk-Abhandlung [...] ist das Wesen moderner Kunst als, im weitesten Sinne, ‚subjektivische‘ Reaktionsbildung gegen die technisch-wissenschaftliche Zivilisation kaum herleitbar. Man ist verwiesen auf Heideggers Wesensbestimmung der Technik [...]“ (76) In der Tat ist die Argumentationsbasis des „Kunstwerk“-Aufsatzes sehr schmal: Heidegger legt nicht nur ausschließlich Werke der bildenden Kunst (ein Gemälde van Goghs und einen griechischen Tempel) zugrunde, sondern klammert auch die Frage der Kunst im technischen Zeitalter aus. So richtig dies gesehen wird, so verharnt Kraft doch angesichts der Einwände Perpeets zu sehr in der Rolle des Apologeten, ohne zu beachten, daß ja Heidegger selbst (wie wir spätestens seit den hagiographischen Erinnerungen von H. W. Petzet, Auf einen Stern zugehen [Frankfurt a. M. 1983] wissen) zum „Kunstwerk“-Aufsatz von Klee her einen zweiten Teil schreiben wollte. Die Weiterführung auf moderne Kunst hat Heidegger auch in einer Randbemerkung als Desiderat erkannt: „Rückt die moderne Kunst aus dem Erlebnishaften heraus?“ (GA 5, 67) Auch nach der Arbeit von Kraft bleibt sehr zu fragen, ob die Begründung der Kunst so ausschließlich am *Werk* ansetzen dürfe (Adorno etwa hat die Kategorie des Werks für die Moderne einer strengen Kritik unterzogen, Jauß hat zwischen poiesis, aisthesis und katharsis unterschieden). Der Kunstwerk-Begriff, so hat jüngst noch ein von Willi Oelmüller angeregtes Kolloquium gezeigt (Kolloquium Kunst und Philosophie 3: Das Kunstwerk [Paderborn/München/Wien/Zürich 1983]), ist wegen seiner neuzeitspezifischen Elemente nicht differenziert genug zum Verstehen und Erklären weder der Werke in der alteuropäischen Gesellschaft noch der Werke der Avantgarde. Auf dem gleichen Kolloquium hat Hermann Lübke noch an einem anderen Punkt bei Heidegger Kritik geübt, zu dem Kraft erstaunlicherweise gar keine Stellung bezieht, daß nämlich der emphatische Wahrheitsbegriff, den Heidegger mit Adorno teilt, metaphysisch überhöht sei: „Mit derjenigen Weltentwicklung, die die Ästhetisierung unseres Weltverhältnisses nötiger macht, wird Wahrheit zugleich immer uninteressanter, so daß die Kunst, die in der Welt immer nötiger ist, auf die denkbar falscheste Weise beschrieben würde, wenn man sagt, sie bringe Wahrheit ins Werk.“ (Ebd. 210) Diesem Argument kann man mit guten Gründen widersprechen (etwa mit dem Hinweis darauf, daß wir den Wahrheitsbegriff benötigen als Gegengewicht gegen die Reduzierung des Kunstwerks auf bloß subjektive Empfindungen und Ergebnisse des Rezipienten), doch ganz übergehen sollte man es nicht. Heidegger selbst immerhin sah (in einer Randbemerkung zu Titel und Ansatz) seinen Versuch „unzureichend infolge des unzeitgemäßen Gebrauchs des Namens ‚Wahrheit‘ für die noch zurückgehaltene Lichtung und das Gelichte“ (GA 5, 62).

Die im IV. Kapitel (81–114) geleistete Darstellung von Heideggers Rezeption der Dichtung Hölderlins ist leider schon bei dem Erscheinen des vorliegenden Buches veraltet, weil Kraft erst die erste der drei Hölderlin-Vorlesungen berücksichtigt (1980 erschienen). Kraft analysiert Heideggers Bezug zu dem Dichter unter drei Fragen: „A. Warum ist Hölderlin für Heidegger der Dichter des Dichters? B. Was nennt Hölderlin Dichtung und welche Bedeutung für das Denken erlangt die Nennung des Heiligen? C. Welche Perspektive eröffnet Hölderlins Dichtung dem Wesen der Kunst?“ (83) Da dieses Kapitel, stärker noch als die anderen, über Paraphrasierungen der einschlägigen Textzeugnisse nicht sehr weit hinausgelangt (hat Kraft doch auch von vornherein die Frage der literaturwissenschaftlichen Haltbarkeit der Heideggerschen Interpretationen als für ihn uninteressant ausgeblendet), können wir uns an dieser Stelle eine nähere Auseinandersetzung sparen. Leider übersieht

Kraft auch den eindeutigen politischen Kontext, so die schon in der ersten Vorlesung sehr deutliche Abgrenzung gegenüber der Indienstnahme Hölderlins durch den Nationalsozialismus – „eine merklliche Korrektur des öffentlichen Verhaltens von 1933“ (Klassiker in finsternen Zeiten 1933–45. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N., hg. von B. Zeller, Bd. 1 [Stuttgart 1983] 346). Überdies kennt er einige wichtige Untersuchungen (Jean Wahl [1952], Erich Heller [1976], das „Zeitwende“-Sonderheft von 1977) nicht.

Das Kapitel V (115–29) behandelt die Sprach-Auffassung Heideggers, genauer den Zusammenhang von Sprache und Kunst. Im Mittelpunkt steht vor allem der Band „Unterwegs zur Sprache“ und hier die Vorträge, in deren Zentrum Heidegger Trakl und Stefan George gestellt hat. Die metaphysische Auslegung der Sprache, so ließe sich Heideggers Position auf eine kurze Formel bringen, verdeckt deren seinsgeschichtliches Wesen. „Das Denken der Sprache entlang der Dichtung“, so schreibt Kraft (117), „sieht sich darum vor die Aufgabe gestellt, nicht neue Ansichten über die Sprache zu verbreiten, sondern das Wohnen im Sprechen der Sprache vorzubereiten (...)“ Wenn es dann weiter heißt, „der Ort des Denkens ist auch einer bei den Dingen“ (was dann anhand von Heideggers mehrmaliger Auslegung von Stefan Georges Gedicht „Das Wort“ exemplifiziert wird), so vermißt man allerdings im folgenden eine nähere Analyse des spezifisch Heideggerschen Versuches der Rettung der Dinge mittels der (dichterischen) Sprache, wie er ihn in seiner Rilke-Deutung skizziert hat – ein Versuch übrigens, der so alt ist wie die im 19. Jahrhundert sich durchsetzende industrielle Warenproduktion und mit Cézannes und Rilkes Programmen der Restitution der Gegenstandsbedeutung (durch symbolische Erhöhung der Dinge) seinen Anfang nahm (vgl. dazu Christoph Asendorf, Batterien der Lebenskraft. Zur Geschichte der Dinge und ihrer Wahrnehmung im 19. Jahrhundert [Gießen 1984]).

Was den Trakl-Aufsatz angeht, so ist Kraft leider der schöne Vortrag von Wolfgang Binder (in: Aufschlüsse [Zürich/München 1976] 367) entgangen, dem er hätte entnehmen können, daß die grundlegende Analogie zwischen der Traklschen Spätdichtung und der Heideggerschen Philosophie darin besteht, daß es beiden um die „Überwindung des allmächtigen Subjekts“ gehe. „Aus diesem Grunde denkt Heidegger nicht die Welt von ihrer Gegenständlichkeit, sondern den Gegenstand von seiner ‚Weltlichkeit‘ her, in welcher sich das Sein zugleich zeigt und verbirgt.“ (Ebd.)

Zu Recht zeigt Kraft aber auch in diesem Kapitel wieder, daß Heidegger weder eine eigenständige Kunst- oder Dichtungstheorie angestrebt hat noch für ihn der Problemkreis Werk-Dichtung-Sprache nur in den Vorhof der Seinsfrage gehörte. „Im Gegenteil war für Heidegger die Kunstfrage eine ausgezeichnete Formulierung der Seinsfrage.“ (129)

Heideggers Kritik an der klassisch-philosophischen Ästhetik bildet auch den Gegenstand der Untersuchung von *Gerhard Faden*, und zwar „im Horizont von Heideggers Gedanken, daß das Sein als Entbergung zugleich Verbergung ist, und das heißt: im Horizont von Heideggers Kritik der Metaphysik. Wo die Metaphysik die Kunst betrifft, wird sie Ästhetik genannt. Heideggers Kritik der Ästhetik geschieht – dieser Gedanke leitet die vorliegende Arbeit – im Namen des *Scheins* der Kunst.“ (9) Das Buch ist sehr aus Heideggers Geist heraus geschrieben und folgt detailliert des Philosophen „Bedenken“ des Verhältnisses von Kunst und Philosophie. Zum Ausgangspunkt wählt sich Faden ein (von Petzet überliefertes, vgl. a. a. O. 140) Wort Heideggers, daß „der Weg Cézannes sein eigener sei“. Ausgespart bleiben – leider – die Hölderlin-Interpretationen.

An den Beginn seiner Untersuchung stellt Faden eine Interpretation der „Grundlinien von Heideggers Kunst-Bezug“ (13), wie sie in den Schriften „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1936) und in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ (SS 1935) sichtbar werden. Heidegger wird hier vor dem (von Philosophen wie Bubner und Lübke, aber auch von Künstlern wie G. Benn erhobenen) Vorwurf in Schutz genommen, seine These von der Kunst als „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ verwische die Grenze zwischen Kunst und Philosophie. Mit F. W. von Herrmann (Die Selbstinterpretation M. Heideggers [Meisenheim 1964]) versucht Faden zu zeigen, daß der Kunst deshalb eine so ausgezeichnete seinsgeschichtliche Bedeutung zukomme, weil im Kunstwerk die ontologische Differenz sich zeige (16). *Warum* diese Fassung der Wahrheitsfrage – wie Faden zu Recht betont – erst nach der Kehre sich herausbildet, wird nur unzureichend deutlich (eine genaue Analyse von „Sein und Zeit“ fehlt). Nach einem Blick auf Heideggers phänomenologische, nichtsymbolische Kunst-Auffassung und auf seine Kritik der metaphysischen Darstellung des Sein/Schein-Verhältnisses fragt Faden, wie Heidegger zu dem der Metaphysik entstammenden Begriff ‚Kunst‘ steht und was für ihn ‚Ästhetik‘ bedeutet (27 ff.). Den Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser zentralen Frage bildet auch hier – wie bei Kraft – die

Nietzsche-Vorlesung von 1936/1937. Heidegger wendet sich hier gegen die traditionelle philosophische Disziplin der neuzeitlichen Ästhetik, weil sie nach der Schönheit nur frage, sofern sie die Emotion hervorbringt. Unterschieden werden müsse zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren, an dem die Lichtung zum Aufschein kommt, und dem beliebigen sinnlich Wahrnehmbaren jeder Art. „Damit wird die maßgebliche Zuordnung der Kunst zum Sinnlichen und des Denkens zum Übersinnlichen hinaufgeführt. Stattdessen tritt für Heidegger eine andere Abgrenzung in den Vordergrund: Dichten und Denken gegen Sprache als Information und Denken als Rechnen. [...] Heideggers Kritik der Ästhetik hat ihren Halt in der Besinnung auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes τέχνη.“ (31) Ästhetik gehört in den seinsgeschichtlichen Umbruch, innerhalb dessen aus der φύσις die Wirklichkeit wird, die vom Prinzip des Willens bestimmt ist. „Ästhetische Kunst ist die Kunst des Willens. Der Bezug auf den Vorstellenden wird willentlich als Maßstab gesetzt.“ (34) Demgegenüber bemüht sich Heidegger um eine Rehabilitation des Wortes ‚Schönheit‘ (als Riß, der die Lichtung aufgehen läßt). Als erstes Ergebnis gelangt Faden zu der These, „daß Heideggers Kritik der Ästhetik derselben Argumentationsstruktur folgt wie seine Kritik der Ontologie“ (43).

Faden fragt dann mit dem „Kunstwerk“-Aufsatz, wie das Kunstwerk Welt eröffnet (44 ff.). Analysiert wird wiederum die fast schon zu Tode interpretierte Heideggersche Deutung des Bildes der Schuhe von van Gogh, ohne daß Neues sichtbar gemacht würde (entgegen der Annahme 46 Anm. 29 läßt sich das von Heidegger gemeinte Bild mehr wohl identifizieren: es handelt sich um „Vieux Souliers aux lacets“, von Heidegger im März 1930 in Amsterdam gesehen; vgl. J.-B. de la Faille, *L'Oeuvre de Vincent van Gogh. Catalogue raisonné* [Paris/Bruxelles 1928] Nr. 255); leider fehlt hier eine Auseinandersetzung mit Derridas Aufsatz „Restitutions Of Truth to Size, De la vérité en peinture“ (in: *Research in Phenomenology* 8 [1978] 1–44), der Faden auf neue Fragen hätte bringen können. Behandelt wird dann Heideggers Kritik der traditionellen Kunstgeschichte, die die Werke ihres Kontextes beraubt und nur noch museal anschaut („Weltentzug“); Heideggers eigene Gedanken an anderer Stelle, etwa in seinem – Theodor Hetzer verpflichteten – Brief über den Ortsbezug der Sixtina (in: *Denkerfahrten* [Frankfurt a. M. 1983] 69–71), ließen allerdings „seine totale Absage an das Museum fragwürdig werden“ (56).

Wertvoll sind Fadens Analysen durch Querverweise auf Äußerungen Cézannes; problematisch bleiben sie, weil er – wie Kraft – den ‚Werk‘-Begriff selbst nicht in Frage stellt (obschon er in einer Anmerkung [68 Anm. 45] auf den von Oelmüller herausgegebenen Band „Das Kunstwerk“ verweist), aber auch deshalb, weil er das Verhältnis zwischen Kunstphilosophie und Politik überhaupt nicht thematisiert. Was er auch nicht eigens untersucht, ist Heideggers Verhältnis zur Kunstwissenschaft, für die ja der „Kunstwerk“-Aufsatz entscheidend geworden ist, obgleich er zur kunstgeschichtlichen Legitimation der Heideggerschen Interpretationsansätze all jene Kunsthistoriker (und ausschließlich diese) heranzieht, die sich Heidegger als Gesprächspartner angeboten haben oder ihm sogar nachgefolgt sind. So sucht er Heideggers Überlegungen mit Ausführungen Kurt Badts (*Artifex vates und artifex rhetor*, in: K. Badts, *Kunsttheoretische Versuche* [Köln 1968] 39–83) zu ‚konkretisieren‘: der rhetorische Künstler arbeite mit dem Willen, während demgegenüber die ‚Seher‘-Kunst an das Wesen der großen Kunst im Sinne Heideggers rühre. Was mit Einschüben dieser Art vermieden wird, ist eine Auseinandersetzung mit der m. E. unumgänglichen Frage, ob Heideggers Ansatz nicht zu begrenzt ist und auf avantgardistische Kunst (wo ja der Werk-Begriff sich auflöst) nicht mehr anwendbar.

Faden schaltet dann (als 5. Kapitel, 73 ff.) die Erörterung der Frage ein, „was Sophokles für Heidegger im Hinblick auf die Frage nach dem Schein der Kunst und nach dem Ort des Menschen bedeutet“ (73). Heidegger hat sich vor allem immer wieder mit dem ersten Stasimon der „Antigone“ beschäftigt, zuerst im Sommer 1935 in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“, dann im Sommer 1942 in dem Kolleg über Hölderlins „Ister“-Hymne. 1935 findet Heidegger im ersten Ständlied die Einweisung des Denkens in das Ereignis, indem Sophokles den Menschen als τὸ δεινότατον anspricht; in dem Kolleg von 1942 sucht er zu begründen, daß das Ständlied und die sophokleische Tragödie im ganzen das Selbe sind wie Hölderlins Stromdichtung, wenn auch nicht das Gleiche (vgl. dazu die Einleitung von O. Pöggeler, in: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre 1804–1806*, hg. von C. Jamme und O. Pöggeler [Bonn 1987]). Faden vergleicht Heideggers Sophokles-Deutung in beiden Vorlesungen mit den Interpretationen von K. Reinhardt und H. Gundert (wobei letztere scharf kritisiert wird). Nach einem Abschnitt, der zu zeigen versucht, wie der Ödipus für Heidegger bedeutsam wird (nämlich unter dem Thema der Einheit und des Widerstreits von Sein und Schein), beschäftigt sich Faden ausführlich mit der Auslegung und Übersetzung des ersten Chorliedes

aus der „Antigone“ (76 ff.). Die bei Heidegger auffälligen philologischen Fragwürdigkeiten (so setzt er gegen den Text vor v. 359 παντοπόρος eine scharfe Zäsur, außerdem fehlt bei ihm die Antithese ὑπίπολις / ἄπολις) werden aus der höherrangigen philosophischen Frag-Würdigkeit gerechtfertigt, was wenig überzeugt. Heideggers Auslegung des Ständliedes sei „zugleich ein Beitrag zur Gesamtdeutung der Antigone wie der griechischen Tragödie überhaupt“ (81). Im Tod der Antigone enthülle sich die Doppeldeutigkeit des δεινόν (als Unheimliches und Heimisches). Anhand der Dike, an die Antigone stößt, interpretiert Heidegger das Wesen des Tragischen dahingehend, daß der Untergang „ein Anfang und Aufgang des Wesenhaften“ darstellt (Parmenides [Frankfurt a. M. 1982] 168). Im Unterschied zur Deutung Hegels vermeidet Heidegger jede Angleichung der Gegenspieler Antigone und Kreon.

Das sechste Kapitel will den Bild-Begriff Heideggers klären und diskutiert die Spannung zwischen metaphysischem und nicht-metaphysischem Sinn von ‚Bild‘ in Heideggers Gedanken wie in der europäischen Kunst. Der metaphysische Bildbegriff versteht ‚Bild‘ einmal als Abbild („Kunstwerk“-Aufsatz), dann als Weltbild (vgl. den Vortrag von 1938 „Die Zeit des Weltbildes“), schließlich als das bloß Optische („Einführung in die Metaphysik“). In allen (neuzeitlichen) Fällen ersetzt das Bild das Ding , während im griechischen Denken mit Bild die Anwesenheit des Seienden gemeint war. Das Bild im Sinne Heideggers ist selbst ein Ding. Wie ein Kunstwerk Ding sein kann, erläutert Faden anhand der Schriften nach 1950, besonders des Vortrags „Das Ding“ (wo Heidegger seinen neuen Ding-Gedanken am Beispiel des Kruges entfaltet) (92 ff.). Zur Verdeutlichung der Ding- bzw. Geviert-Gedanken Heideggers wirft Faden einmal einen hochinteressanten Blick auf die Interpretationen griechischer Plastik (archaischer wie der des 4. Jahrhunderts) von L. Curtius, B. Schweitzer und E. Buschor (98 ff.) (die dem archaischen Kuros bescheinigen, daß er das Geviert versammele, was dann bei Lysipp verlorengehe), sodann fragt er nach dem Verhältnis von ‚Bild‘ und ‚Ding‘ in der Malerei der Neuzeit anhand der Giotto- und Goya-Deutung Theodor Hetzers (der an Giottos Malerei die im Subjekt gegründete Bildhaftigkeit der Neuzeit erkennt, die gleichwohl Wesenszüge des griechischen Bildes verwirkliche, während mit Goya und David die alte Bildordnung in eine Krise gerate und der Willensherrschaft Platz mache – eine Kunst, die gegen die von Cézanne ausgespielt wird). Schließlich greift Faden die Frage auf, „inwiefern die Zen-Kunst Wesenszüge großer Kunst im Sinne Heideggers aufweist“ (119). Er geht dabei aus von dem „Gespräch über die Sprache“ und dem Aufsatz „Die Kunst und das Denken“ und interpretiert dann – mit Dietrich Seckel – das Bild der „Sechs Kaki-Früchte“ des chinesischen Zen-Mönchs Mu-ch'i aus dem 13. Jahrhundert, in dem „das Seiende [...] zurück in den Ursprung [tritt]“ (125). In diesem kunstgeschichtlichen Exkurs (dessen wissenschaftliche Zuverlässigkeit die Kunsthistoriker wohl da und dort bezweifeln werden – so hätten bei der Rede von der „Krise der Kunst um 1800“ die Ergebnisse von W. Hofmanns Ausstellungszyklus „Kunst um 1800“ an der Hamburger Kunsthalle zwischen 1974 und 1980 berücksichtigt werden müssen, besonders in bezug auf Goya) liegt wohl der wichtigste Forschungsbeitrag der Untersuchung von Faden, weil hier gezeigt wird, wie man die Kategorien der Heideggerschen Kunstanalyse bei der Deutung europäischer Kunst fruchtbar machen kann.

Mit W. Marx gelangt Faden zu dem Resümee, daß bei Heidegger an die Stelle der destruierten traditionellen Modelle von Substanz und Subjekt die Beziehung trete. Außer dem Verweis auf den Zen-Buddhismus (127) hätte hier sowohl ein Rekurs auf Hölderlins Spätdichtung weitere Aufklärung gebracht (denn dort geschieht nichts weniger als die Auflösung des Individuellen – auch des Dichters – in eine unendliche Relation; vgl. W. Kudszus, Versuch einer Heilung, in: Hölderlin ohne Mythos, hg. von I. Riedel [Göttingen 1973] 18–33, bes. 27), wie eine Weiterführung dieser Grundeinsichten bis hin zu Derridas „déconstruction“ den Stellenwert der Untersuchung innerhalb der zeitgenössischen Diskussion merklich erhöht hätte.

Im siebten Kapitel (139 ff.) fragt Faden, ob die (etwa bei H. Kuhn, Gadamer und Bubner) gängige These, Heideggers Kunstphilosophie bewege sich auf von Hegel gebahnten Wegen, berechtigt ist, wobei er sich bei Hegel auf dessen „Vorlesungen über die Ästhetik“ konzentriert (und Werke wie die „Wissenschaft der Logik“ völlig ausklammert, was bereits bei der ersten Analyse, der des Schein-Begriffs, überaus prekär ist). In der Tat steht Heidegger (wie übrigens auch Adorno) in der Tradition, die nach der Wahrheit der Kunst fragt, oder, wie Hegel es formulierte, das Schöne als das „sinnliche Scheinen der Idee“ auffaßt. Für Heidegger ist das Kunstwerk die Fähigkeit, eine Wahrheitsersahrung zu thematisieren, und zwar gegen eine total technisierte Welt, die die Wahrheit verstellt. Auf die in Vergangenheit an dieser Bindung der Kunst an die Wahrheit vielfach geäußerte Kritik geht Faden

ebensowenig ein wie Kraft. Er sieht in Hegel und Heidegger zwei antagonistische Grundhaltungen der Philosophie gegenüber der Kunst: „Sich etwas sagen (zeigen) lassen von der Kunst, und: Immer schon Bescheid wissen über die Kunst.“ (144) Daß man diese Einschätzung in bezug auf Hegel korrigieren muß, wenn man sich nur einmal von dem von Hotho edierten Text ab- und den Nachschriften-Quellen zuwendet, ist in den letzten Jahren, vornehmlich durch die Forschungen von Annemarie Gethmann-Siefert, mehr und mehr deutlich geworden, wovon Faden leider ebensowenig Notiz nimmt wie von den Ergebnissen der entwicklungsgeschichtlichen Hegel-Analyse.

Im Nachwort zum „Kunstwerk“-Aufsatz wie in den Nietzsche-Vorlesungen zeigt sich bei Heidegger eine große Übereinstimmung mit Hegels berühmt-berüchtigtem Satz vom ‚Ende der Kunst‘: die Ästhetik Hegels „hat darin ihre Größe, daß sie dieses Ende der großen Kunst als solches erkennt und ausspricht“ (Nietzsche Bd. I, 100). In Heideggers Ausführungen über den ‚Weltzerfall‘ sieht Faden zu Recht eine Nachwirkung dieses Hegelschen Theorems (das selbst noch der Aufhellung harret; vgl. dazu meinen Aufsatz, in: *Poetische Autonomie? Zum Verhältnis von Poesie und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins*, hg. von H. Bachmaier und T. Rentsch [Stuttgart 1987] 268–281), gleichwohl konstatiert er eine tiefe Differenz hinsichtlich des Kunstbegriffes selbst: Hegel wie Heidegger bewerten den musealen Bezug völlig konträr. Für Hegel haben sich mit dem Christentum (in der „romantischen Kunstform“) Kunst und Religion auf Dauer getrennt; Heidegger sieht in der Kunst – etwa in den Bildern Cézannes – etwas Religiöses.

In den abschließenden Kapiteln 8 und 9 geht es um die Frage: „Wie kommt Heidegger dazu, das Wesen der Technik als ein Entbergen zu verstehen und dem Entbergen der Kunst gegenüberzustellen?“ (157) Zur Beantwortung dieser den Status von Heideggers Kunstphilosophie entscheidenden Frage wendet sich Faden einigen Gedanken des 1953 gehaltenen Vortrages „Die Frage nach der Technik“ zu, in dem zwei Weisen des Entbergens unterschieden werden: „Es gibt ein ursprüngliches oder dichterisches und ein technisches Entbergen. [...] Ein Entbergen, das *als solches* vollzogen wird, und ein Entbergen, das seinen eigenen Grundzug verdeckt.“ (158) Die Technik ist nicht nur, worauf Faden mit Volkmann-Schluck verweist, die vollendete Willensherrschaft (162), sondern sie ist gerade darin auch die Vollendung des abendländischen Nihilismus und verwehrt so das Erscheinen des Göttlichen, was Faden – wie vor ihm schon Gerhard Glaser (*Das Tun ohne Bild* [München 1983] 99 ff.) – an dem im Rilke-Vortrag „Wozu Dichter?“ (1946) explizierten Begriff des „Vorstellens“ (als Grundzug der Subjektivität) erläutert. Heideggers Grundfrage, so berichtet Petzet (a. a. O. 147), sei gewesen, welcher Ort der Kunst in der technischen Welt zukomme. Es ist die Kehre im Wesen der Technik selbst, die es möglich macht, daß die Kunst die Gefahr und damit das Rettende aufzeigen kann. Die Kunsttheorie Heideggers – und in diesem Punkte kommt sie wiederum mit der (von Faden leider gänzlich unberücksichtigt gelassenen) „Ästhetischen Theorie“ von Adorno überein – fragt nicht nach dem Wesen des Ästhetischen um des Ästhetischen willen, sondern die Frage nach der Kunst entsteht vielmehr aus einer tiefen Beunruhigung über die anwachsende Macht der Technik, die immer mehr Wahrnehmungs- und Wahrheitsräume verstellt. Wer heute sich bewußt philosophisch-theoretisch mit Kunst beschäftigt, ist getrieben durch die Angst vor der im Gefolge der Technik drohenden Deformation des Menschen (Adorno ist allerdings in der Ablehnung der Technik und ihrer Machenschaften radikaler als Heidegger, der in ihr immerhin noch eine Weise des Wahrheitsgeschehens zu erblicken vermag, wenn auch keine so ursprüngliche wie das Werk der Kunst). Rüdiger Bubner (*Moderne Ersatzfunktionen des Ästhetischen*, in: *Merkur* 40 [1986] H. 2, 91–107) hat in der Moderne einen grundsätzlichen „Vorgang der Problemverlagerung“ ins Ästhetische beobachtet: „Angesichts ungewisser Problemlagen äußert sich die betörende Natur alles Ästhetischen ganz allgemein darin, durch Übertragung in ein anderes Feld Befreiung vom Druck der aktuellen Schwierigkeit zu bereiten.“ Bubner erläutert dies an Beispielen, die das anthropologische Selbstverständnis des Menschen, den Status der Moral und auch die – für unseren Zusammenhang wichtige – „Instrumentalisierung der Kunst für die problematisch gewordene Wahrheitsfrage“ betreffen. Die damit angeschnittene Frage, ob Heideggers Zuwendung zu Werken der Kunst nicht vielleicht auch etwas mit einer solchen Art der „Problemverlagerung“ zu tun haben könnte, nämlich mit einer spezifischen Transponierung des Politischen ins Ästhetische (nicht zufällig fällt ja der Beginn seiner Beschäftigung mit Hölderlin mit dem Ende seines nationalsozialistischen politischen Engagements zusammen; vgl. dazu A. Gethmann-Siefert, Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des „Genies“ in „dürftiger Zeit“, in: *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, hg. von Gethmann-Siefert und O. Pöggeler [Bonn 1987]) – diese gewichtige Frage wird von Faden noch nicht einmal ansatzweise diskutiert. Statt dessen umreißt

er (im letzten Kapitel) am Beispiel Cézannes (der mit Kurt Badt gedeutet wird) und Braques die Frage, wie sich die moderne Kunst auf die mit dem Heraufkommen einer universalen Herrschaft der Technik gegebene Situation einstellt (leider fehlt hier ein Blick auf Klee; vgl. dazu O. Pöggeler, Kunst und Politik im Zeitalter der Technik, in: Heideggers These vom Ende der Philosophie, hg. von R. J. A. van Dijk, M. F. Fresco und P. Vijgeboom [Bonn 1987]). Faden wirft außerdem noch einen interessanten (Seiten-)Blick auf die Deutungen Dürers und van Goghs in Hofmannsthal's *Briefen des Zurückgekehrten* (die Frage der Lektüre der Briefe van Goghs, die sich bei Heidegger seit den Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre verfolgen läßt, berührt er dabei leider nicht), ehe er dann mit dem Versuch, Heideggers beide Trakl-Aufsätze in einen Zusammenhang mit der Technik-Deutung zu stellen (wobei er den Trakl-Deutungen von Hans-Georg Kemper, Georg Trakls Entwürfe [Tübingen 1970] und Wolfgang Binder folgt), seine Darstellung beschließt.

Insgesamt haben wir es bei dem Buch von Faden mit im wesentlichen textimmanenten Deutungen zentraler Heideggerscher Schriften zu tun; an vielen Stellen erschöpft sich die Darstellung darin, viele (zum Teil überlange) Zitate Heideggers mit kommentierenden Überleitungen aneinanderzureihen. Andere Literatur wird nur dort herangezogen, wo sie zur Unterstützung und Illustrierung der Thesen Heideggers taugen kann (vgl. 38 f.), nicht, wo sie solche Thesen kritisch hinterfragt. Das Buch scheint – wie auch das von Kraft oder die schon älteren Erinnerungen von Petzet und die Untersuchung von Glaser zu Heideggers Rilke-Rezeption – einen neuen apologetischen Trend in der Heidegger-Forschung zu markieren (der auch seinen Niederschlag in der Gründung der neuen „Heidegger-Gesellschaft“ gefunden hat): Hagiographie statt Biographie, einfühlsam-unkritisches Nach-Denken der Heideggerschen Gedanken statt kritisch-weiterfragender Analyse (eine Ausnahme bilden Fadens Versuche einer Deutung der modernen Kunst im Blick auf Heidegger). Eine Philosophie wird aber eingespart, wenn man sie – statt sie zum Ausgangspunkt für eigenes Weiter-Denken zu nutzen – als Endpunkt ansieht, der immer nur ehrfurchtsvoll umkreist werden kann. Heidegger selbst wäre der letzte gewesen, der diese Art des Umgangs mit seinem Werk sanktioniert hätte.

Christoph Jamme (Bochum)

Werner Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, 471 S.

Allzu oft wird die Philosophie der Antike und des Mittelalters von zwei vermeintlich verschiedenen Perspektiven angegangen, nämlich von der Philologie einerseits, und andererseits von der Philosophie, auf eine Art und Weise, daß die Wahrheit, die nur durch die Kombination dieser Teildisziplinen errungen werden kann, den kürzeren zieht. Werner Beierwaltes, selbst in beiden Disziplinen beheimatet, d. h. in der Philosophie und in dem Rigorosem der klassischen Philologie, ist es als Denker und Forscher gelungen, in dem vorliegenden Werk einen Beweis seines umfassenden Wissens in beiden Bereichen zu geben. Als Philologe bietet er immer scharfsinnige und kühn sprachbewußte Exegese der einzelnen Texte, bringt aber diesen Texten auch ein tiefes philosophisches Verständnis entgegen.

Es ist aber nicht der Fall, daß Beierwaltes nur hier philologisch und dort philosophisch sich mit dem Stoff dieses Buches auseinandersetzt. Er bevorzugt die notwendige, unvermeidliche und fruchtbare Verbindung dieser Disziplinen. In dieser Leistung sieht man die nahe Affinität mit der Hermeneutik von H.-G. Gadamer, auf die in diesem Buche spezifisch hingewiesen wird (301, 437).

Dem Philologen, der nur an Wort und Text zu denken glaubt, fehlt es oft an der Bewußtmachung des eigenen geschichtlichen Horizonts. Den philosophischen Inhalt kann er trotz allem kaum vermeiden, so daß er ihn *nolens volens*, entweder in einer toten und positivistischen Reproduktion vom Vergangenen darstellt, oder von vornherein unkritisch und ohne Selbstbewußtsein das Denken der Neuzeit hereinschmuggelt. Der angeblich reine Philosoph kann andererseits auch nicht die Pflicht der philologischen Aufgabe ganz außer Acht lassen, aber gibt sich nicht die Mühe, diese mit den notwendigen Werkzeugen zu leisten. Hierin besteht auch eine Horizontfrage. Es fehlt ihm die Gelassenheit (in Hermann Fränkels Worten) „dem Texte zu lauschen“.

In beiden Fällen ergibt sich ein falsches Geschichtsbewußtsein. Das Philosophieren fordert die problemgeschichtliche Analyse der eigenen Ideen, genau in der Weise von Beierwaltes' Methodik. Ohne diese vielfache Horizontverschmelzung wird das Denken, nicht von totem Dogmatisieren

befreit, sondern zu einem geschichtlichen Parochialismus reduziert. „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“ Der Philologe soll ermahnt werden, seine Texte in der Ganzheit, auch unter Engagement des eigenen Horizonts, neu zu beleben.

Der Ganzheitsanspruch der Gadamerischen Hermeneutik erfordert es, beim Studium eines Autors, z. B. Platon, nicht von der Meinung darüber auszugehen, Platon sei eben der letzte Aufsatz in „Phronesis“. Wir sollen lieber unser Platonbild durch die geschichtliche Rezeption seines Textes, immer wieder von immer variierenden Horizonten ergänzen.

In seiner früheren problemgeschichtlichen Arbeit, „Identität und Differenz“ (Frankfurt a. M. 1980), zeigt Beierwaltes, wie das Problem des Seins immer wieder durch die dialektische Beziehung von Identität und Differenz bestimmt wird. Auf dieser Arbeit basierend, versucht er in der vorliegenden Studie die Problematik darzustellen, die den Hervorgang des Denkens als das Andere aus einem höchsten Prinzip, konzipiert als radikale Identität, und seinen selbstkonstitutiven Rückgang in diesen seinen Grund umkreist. In den eigenen Worten von Beierwaltes wird das Elementare am besten beschrieben (347 f.): „Trotz unterschiedlicher Folgeprobleme ist Plotin, Porphyrios und Proklos der Gedanke einer Entfaltung des Einen in Sein, Geist und Kosmos oder in das ‚seiende‘ Eine gemeinsam, das sich als schaffender Geist *in* der Welt oder *als* diese differenziert. Das Eine als in sich relationsloses Übersein (Plotin, Proklos) oder als in höchstem Maße in sich differenzlos einiges *Sein und Denken* (Porphyrios) geht aus sich heraus und setzt dadurch anderes, durch Differenz bestimmtes Sein, es setzt Sein – erste Vielheit – als Differenz zum Einen selbst. Aus dem reinen Einen erscheint das Ein-Viele, Einheit *in* der Vielfalt oder Einheit trotz der ihr immanenten Differenz. Das Viele in diesem anderen und dennoch Einen Sein sind die in sich identischen und daher von anderen auch differenten ‚Ideen‘, ein begrenztes oder bestimmtes Sein, dessen Momente in einer intensiven Relation zueinander stehen. Der Grund oder das Medium des Vollzugs dieser Einheit *in* der Differenz ist Denken: indem es die Ideen, die *sind*, denkt, denkt es in ihnen sich selbst. – Für Plotin nicht minder als für Proklos gilt, daß der Bereich der (platonischen) Ideen als eine sich selbst denkende und dadurch sich vom Einen her selbst ‚begründende (ἀθυπόστατον) Wesenheit‘ zu verstehen ist.“ Es ist die geschichtliche Aufgabe dieses Buches dieser Idee, die mit der klaren und eingängigen Formel „Denken des Einen“ ausgedrückt wird, von Plotin bis Giordano Bruno zu folgen.

Die Begegnung mit Plotin soll laut Beierwaltes der Prüfstein sein, eines jeglichen Versuchs, die geschichtliche und philosophische Tendenz vom Denken des Einen zu verstehen. In dem vorsokratischen Philosophen Parmenides, in dem Platonischen Parmenidesdialog und in der Aristotelischen Metaphysik vorbereitet, wird das Thema Denken des Einen in Plotin derart kristallisiert, daß das Verständnis seines Denkens für das Studium der weiteren Entwicklungen in derselben Richtung maßgebend ist. Bei dem späteren nicht-christlichen sowie bei dem christlichen Neuplatonismus wird das Denken des Einen immer in bezug auf ein je verschiedenes Theologoumenon dargestellt. Obwohl Plotin das Mythische zum Zweck der Bildhaftigkeit seiner Ideen gebraucht, gehört es nicht zum Wesen seines Denkens überhaupt. Deswegen kann es nur größte Klarheit schaffen, das Denken des Einen primär aus Plotin zu deuten. Man darf weiter behaupten, man gewinne den festen Eindruck, daß das Denken Plotins für Beierwaltes eigene philosophische Position durchaus zentral wird. Mit Trouillard und Armstrong betrachtet Beierwaltes diese große und sonst leider entweder unbeachtete oder antiquarisch-positivistisch behandelte Gestalt, als Philosophen höchsten Ranges.

Die Momente von Verharren, Hervorgang und Rückkehr, die für das Denken des Einen in der nichtchristlichen Theologie grundsätzlich sind, gehören auch zu dem Bezugssystem der christlichen Trinität, d. h. zu den Beziehungen unter den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Während für Plotin die Beziehungen seiner drei Hypostasen als Subordination anzusehen sind, ist der Hervorgang des Sohnes von dem Vater, und der Rückgang, der in dem *nexus amoris*, dem Heiligen Geist sichtbar wird, auf Basis der ontologischen Gleichheit bestimmt. Das braucht nicht zu heißen, daß wir mit den Methoden der Quellenforschung dem geschichtlichen Gang der Trinitätsauffassung immer wieder zu ihren geschichtlichen Wurzeln in dem nicht-christlichen Neuplatonismus nachspüren können. Aber ohne die Grundstruktur dieses Denksystems ist diese theologische Intention kaum faßbar.

Man sollte es lieber vermeiden, die nicht-christliche Ausarbeitung dieses Konzepts nur als *formale* Vorgabe der Trinitätsspekulation zu betrachten. In der Tat versteht Beierwaltes die Rezeption des Platonismus in der christlichen Theologie auch nicht als einen formalen Vorgang. Der philosophische Inhalt wird nicht verdrängt. Das reflexive Denken und das Theologische sind nicht nur komplemen-

tär, als ob eines bloße Illustration des anderen sein sollte. Die beiden Momente gehören zu demselben Akt. Die Beziehung zwischen dem klassischen Neuplatonismus und der christlichen Theologie wird nicht immer in dieser erfolgreichen Verknüpfung errungen, z. B. bei Ps.-Dionysius Areopagita wird der Zusammenhang zwischen Philosophie und dem Theologoumenon gelockert. In Bonaventura aber wird auf der Basis dieser Verbindung von griechischer Philosophie und der christlichen theologischen Intention, eine veritable Theologie des Kreuzes eruiert, eine hervorragende Leistung der *fides quarens intellectum*. Beierwaltes bietet eine geschichtlich-philosophische Darstellung der Entwicklung von der christlichen Trinitätsauffassung in Marius Victorinus, Augustinus, Ps.-Dionysios Areopagita, Scotus Eriugena und Bonaventura dar.

In einem Vortragszyklus von 1982 in Freiburg i. Br. hat Beierwaltes sich mit dem großen Thema, „Christliche Theologie und Griechische Metaphysik“ befaßt. Vieles, was dort vorgetragen wurde, ist wieder im „Denken des Einen“ zu finden. In dem Vortragszyklus wurde betont, wie die Beweislast auf denjenigen fallen sollte, der eine Differenz zwischen den beiden Positionen zu sehen behauptet. Pädagogisch ist diese Vorbedingung der Diskussion hermeneutisch sehr wertvoll, weil sich im Laufe des Vergleichs des einen Denksystems auf Kosten des anderen viele Mißdeutungen bei beiden sich ergeben können. Im „Denken des Einen“ ist es sehr zu begrüßen, daß der Verfasser seinen eigenen Prinzipien treu bleibt.

Ein zentrales Thema des vorliegenden Buches heißt „Realisierung des Bildes“. Bei Plotin besteht zwischen dem Einen und dem Geist die Beziehung von Urbild und Abbild. Dieses Verhältnis wird durch sein ganzes System wiederholt, so daß z. B. die Hypostase der Seele Abbild des Geistes, aber auch des Einen ist. Das Urbild-Abbild-Verhältnis ist als ein dialektisches zu verstehen, dessen Pole von Einheit und Vielheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Differenz gebildet würden. Das Urbild artikuliert sich demiurgisch (kreativ) als Vielheit und Differenz in dem Abbild, aber läßt in der mimetischen Spur von sich selbst die Möglichkeit der selbstkonstitutiven Rückkehr in das Urbild. Die Realisierung des Bildes verbindet diese beiden Momente zu einer dialektischen Einheit.¹

Eng mit dem Thema von der Realisierung des Bildes verknüpft ist eine Bearbeitung von der Ontologie der Sprache, die auch Bildcharakter besitzt. Es ist nicht nur so, daß die menschliche Sprache, als exklusiv menschlicher Besitz, beauftragt wäre, von dem Einen zu reden. Die Geisthypostase, die von dem Einen hervorgeht, ist die erste Instanz von Sprache überhaupt. Die Relation von Identität und Differenz, die schon im Urbild-Abbilds-Verhältnis etabliert wurde, kommt auch hier zum Ausdruck. Der Sprache kann es zwar nie gelingen, vollkommen seinsadäquat das Wesen des Einen auszudrücken. Wir sollen aber nicht, aus diesen Gründen, in bezug auf die Möglichkeiten der Sprache völlig die Hoffnung aufgeben. „Sprache ist ein Phänomen der Differenz und damit auch ein Phänomen des Bildes.“ (102) Das heißt aber, daß die dialektischen Möglichkeiten der Sprache, in dem Zusammenwirken von Identität und Differenz anagogisch das Bild vom Einen zu realisieren, sehr hoch eingeschätzt werden sollen. Die neuplatonische Sprachtheorie will Beierwaltes gegen „ordinary language“ verteidigen. Wer allzusehr an die Behandlung des Platonismus im Englischen Sprachraum gewohnt ist, wird dies als angenehme Überraschung empfinden.² Mit Beierwaltes' Interpretation ist unser Verständnis des Platonismus herausgefordert, neue Wege zu gehen.

Auf dem anagogischen Bildcharakter der Sprache aufbauend, erlaubt Beierwaltes der Literatur, vor allem der Dichtung, dieselbe Möglichkeit der Anagoge und Transzendenz, die *realiter*, also nicht nur in der Vorstellungskraft des Menschen, das Mittel zur Rückkehr zu der intelligiblen Welt anbietet. Diese aufregende Thematik entwickelt Beierwaltes in einer Auseinandersetzung mit James A. Coulter

¹ Das Thema der Mimesis bei Plotin habe ich in meinen beiden eng verknüpften Aufsätzen: *The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus*, in: *Dionysius 2* (1978) 51–73, und *Representation and Reflection in Plotinus*, in: *Dionysius 4* (1980) 37–60 behandelt. Für weitere Darlegungen zu diesem Thema vgl. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 4 Anm. 1, 94 Anm. 6 und meinen Aufsatz: *Saying and Having in Plotinus*, in: *Dionysius 9* (1985) 75–84. Ich möchte hier dankbar bemerken, daß die Tatsache, daß ein so allseitig anerkannter Exponent des Neuplatonismus sämtliche Aufsätze aus unserer kanadischen Zeitschrift „Dionysius“ zitiert, als eine schöne Anerkennung dieses Unternehmens gewertet werden sollte.

² Der Leser wird auf meine Bemerkungen zu Beierwaltes zum Thema Sprachtheorie in meinem Aufsatz: *Saying and Having in Plotinus*, a. a. O. verwiesen.

und Anne D. R. Sheppard über neuplatonische Homerexegese (296–318). Das Thema dieses Bildcharacters der Literatur erforscht Beierwaltes in seiner Behandlung von Boethius' Hymnus, „O qui perpetua mundum ratione gubernas“ (319–336) und Giordano Bruno's „Actaeon“ (424–435) weiter.

Am Schluß schätzt Beierwaltes das Denken des Einen, dem modernen Denken gegenüber, ein. Unter anderem, wie gesagt, findet er in der neuplatonischen Sprachtheorie neue Anregungsmöglichkeiten für die Philosophie der Neuzeit. In einem korrekten philosophisch-geschichtlichen Verständnis des Neuplatonismus liegt die Zukunft der angeblich „toten“ Metaphysik. Wäre Martin Heidegger von einer solchen Anschauungsmöglichkeit ausgegangen, die eine derartige Unternehmung leisten kann, so hätte er zwischen seiner Seinsphilosophie und der neuplatonischen Metaphysik fruchtbare Anknüpfungsmöglichkeiten sehen können.

Frederic M. Schroeder (Queen's University, Kingston/Canada)

Norbert Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie (= problemata Bd. 100), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 236 S.

Im 20. Jh. erinnerte Martin Heidegger in seinem Vortrag „Was ist das – die Philosophie?“ daran, daß die Rede vom „Anfang“ des Philosophierens bei Platon und Aristoteles mehr beinhalte als nur den Hinweis auf den ersten „Anstoß“ zum Philosophieren. Heidegger betonte: „Das Erstaunen trägt und durchherrscht die Philosophie.“ (Was ist das – die Philosophie? [Pfullingen 1956] 39) Der Trierer Philosoph Norbert Hinske erörtert in seinem Buch „Lebenserfahrung und Philosophie“ nicht nur die verschiedenen Bedeutungen der Frage nach dem Anfang der Philosophie; er fragt auch nach der Bedeutung der Lebenserfahrung als Erkenntnisquelle für die Philosophie.

Hinske weist die Ansicht von sich, wonach die Philosophie als ein verlängerter Arm der Wissenschaften zu gelten habe. Philosophie ist für Hinske „eine eigenständige Art und Weise, der Wirklichkeit ins Auge zu blicken“ (13). Und ebendiese Philosophie ist Hinske zufolge auf die Wissenschaften wie auf die Lebenserfahrung angewiesen. Hinske ist aber weit davon entfernt, die Philosophie als eine Art gehobener Form von Lebenserfahrung aufzufassen.

In „Lebenserfahrung und Philosophie“ erinnert Hinske daran, daß der antiken und mittelalterlichen Philosophie die Bindung der philosophischen Erkenntnis an den Lebensweg des Einzelnen als selbstverständlich galt. Die neuzeitliche Philosophie habe mit ihrer zunehmenden Orientierung an dem Erkenntnisideal und an den Methoden der mathematischen Naturwissenschaft den Bruch mit den antik-mittelalterlichen Überzeugungen offenbart. Neuzeitliche Philosophie stelle im Gegensatz zur antik-mittelalterlichen Tradition mehr und mehr den Gedanken heraus, daß das philosophische Wissen vom Lebensweg dessen, der es erwirbt, unabhängig sei.

Hinskes Anliegen ist es, der Lebenserfahrung, in der die antike und die mittelalterliche Philosophie eine ihrer stärksten Wurzeln hatten, als einer zweiten, darum aber nicht weniger wichtigen Erkenntnisquelle neben der wissenschaftlichen Erfahrung Geltung zu verschaffen. Das Plädoyer des Trierer Philosophen für die Lebenserfahrung vermag den Rezensenten zu überzeugen.

Der Trierer Philosoph hat ein gut lesbares Buch vorgelegt, das auch den Leser ansprechen dürfte, der sich gewöhnlich der Anstrengung des Begriffs zu entziehen versucht. Dazu mag der Aufbau des Buches auch ein wenig beitragen. „Lebenserfahrung und Philosophie“ vereinigt mehrere bereits früher veröffentlichte, für dieses Buch überarbeitete und zum Teil erweiterte Beiträge Hinskes zur Frage nach dem Verhältnis von Lebenserfahrung und Philosophie mit einem bislang noch unveröffentlichten Vortrag, in dem der Philosoph die Frage zu beantworten sucht, was Lebenserfahrung sei. Hinske hatte eine glückliche Hand bei der Verbindung der ursprünglich selbständigen Teile zu einem Ganzen.

Im Ausgang von Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ und Aristoteles' „Eudemischer Ethik“ arbeitet Hinske zunächst die verschiedenen Bedeutungen und die wichtigsten Dimensionen des Begriffs „Lebenserfahrung“ heraus. Nach dem Versuch einer Abgrenzung der Lebenserfahrung gegen die wissenschaftliche Erfahrung im ersten Beitrag bemüht sich Hinske in den folgenden vier Beiträgen, im Ausgang von bestimmten Lebenserfahrungen Antworten auf zentrale Fragestellungen der Philosophie zu geben. Hinske beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit Glücksvorstellungen verschiedener Zeiten und erörtert einige zentrale Aspekte des Glücksproblems.

Wie ernst Hinske die Beschäftigung mit dem Glücksproblem nimmt, beweist er u. a. dadurch, daß

er sich zu einer Untersuchung des Phänomens des Sammelns entschließt. Die Erörterung dieses Phänomens nimmt im Rahmen von „Lebenserfahrung und Philosophie“ eine Stellvertreterfunktion für zahlreiche andere Untersuchungen zum Glücksproblem ein und bietet dem Verfasser Gelegenheit zu beweisen, daß er bemüht ist, das Nachdenken über „das“ Glück nicht „ins schlechte Allgemeine“ abgleiten zu lassen.

Im Zusammenhang der Erörterung der Glücksproblematik stellt sich für Hinske schließlich auch die Frage nach dem Tod. Hinske verdeutlicht den inneren Zusammenhang von Todeserfahrung und Lebensentscheidung und stellt heraus, daß die Entscheidung, die der Tod dem Menschen abverlange, eine Glaubensentscheidung sei, die nicht als das zwingende Resultat der Philosophie gelten könne. Aber die Philosophie vermag nach Hinske bis unmittelbar an die Schwelle dieser Entscheidung zu führen.

Nach der Erörterung einzelner Lebenserfahrungen, die für das Selbstverständnis des Menschen wie auch für das philosophische Denken von Belang sind, lenkt Hinske in einem dreifachen Ansatz die Aufmerksamkeit des Lesers auf grundsätzliche Fragen zur Philosophie. Der Trierer Philosoph fragt nach dem Anfang der Philosophie, nach den Themenverschiebungen im Laufe der Geschichte der Philosophie und nach dem Zusammenhang von Selbstdefinition und Funktionsbestimmung der Philosophie. Dieser dreifache Ansatz erscheint Hinske angesichts der Vielseitigkeit der Philosophie angemessen.

Interpretationen von Platon, Aristoteles, Seneca, Thomas von Aquin, Kant u. a. dienen Hinske dazu, die geschichtlichen Bezüge der von ihm gestellten Fragen und den eigenen Standort zu verdeutlichen. Hinskes besonderes Interesse gilt nicht den Denkansätzen, die auf eine Verkürzung des Erfahrungsbegriffs hinauslaufen. Der Philosoph hat sich für ein Plädoyer für die Lebenserfahrung entschieden; seine Absicht ist es, der Gefahr einer Verengung des Blickfeldes der Philosophie in der Gegenwart zu begegnen.

Hinske zufolge gehört es zu den vordringlichen Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie, „jenes Wissen, das aus dem individuellen Lebensprozeß des einzelnen erwächst, wieder in den Gesamtzusammenhang ihrer Überlieferungen miteinzubeziehen“ (154). In diesem Zusammenhang artikuliert sich nach Hinske „eine Einsicht in das Ganze des menschlichen Lebens, die für die ursprüngliche Thematik der Philosophie von elementarer Bedeutung ist“ (ebd.).

Hinskes „Lebenserfahrung und Philosophie“ wird einen dankbaren Leserkreis finden. Dieses Buch vereint höchste Anschaulichkeit mit philosophischer Essenz.

Wolfgang Farr (*Maintal*)

Georg Scherer, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, VI u. 229 S.

Nach Kant ist unser Zeitalter ‚das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß‘ (KrV A XI Anm.), vor allem die ‚Scheinwissenschaft‘ dogmatischer Metaphysik. Kant wußte wohl, daß der Mensch ebensowenig von der Metaphysik wie vom Atemholen lassen werde (vgl. Prolegomena, § 60), doch er hat bei seinem Aufklärungsgeschäft so gründliche Arbeit getan, daß heute der alte ‚Kampfplatz‘ der endlosen Streitigkeiten über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der Philosophie fast gänzlich verlassen scheint. Es scheint: Die Metaphysik ist am Ende. Wir erleben das ‚sonderbare Schauspiel‘, ‚einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes‘ zu sehen – wie Hegel in der Vorrede zur ersten Ausgabe der großen Logik sagte. In rechtverständener oder auch mißverständener Folge Kants und seines Versuchs, die Philosophie den ‚sicheren Gang einer Wissenschaft‘ auf kritischem Wege zu lehren, ist eine ‚Beschränkung des Denkens auf Fragen der Wissenschaftstheorie, der Sprachanalyse und der formalen Logik‘ (Scherer, 1) zu sehen. Die alte Frage nach einer möglichen Unsterblichkeit dagegen muß einem durch Kritik aufgeklärten Denken als erledigt erscheinen. Dieses Thema ist in der Tat aus den philosophischen Auseinandersetzungen der Gegenwart fast völlig verschwunden (ebd.). Eine Betrachtung, die dem Problem nachgeht, ‚ob es philosophische Einsichten gibt, welche die Hoffnung des Menschen auf eine Existenz jenseits der Todesgrenze für seine Vernunft tragfähig werden lassen‘ (ebd.), ist unzeitgemäß.

Aber es ist die Frage, ob es in dürrer postmetaphysischer Zeit nicht wieder an der Zeit ist,

unzeitgemäß zu sein. Es ist die Frage, ob es nicht an der Zeit ist, unseren kritischen ‚Schlummer‘ zu unterbrechen und auch die Kritik selbst der Kritik zu unterwerfen, d. h. ein ‚Mißtrauen in das Mißtrauen‘ gegenüber der Metaphysik zu setzen, denn die Abkehr von der Metaphysik ist nicht der Abschied von ihr. *Ist nicht der metakritische Weg* der Aufklärung über die Aufklärung und die Wissenschaft als noch nicht festgestellten Mythos unserer Zeit *allein noch offen*? Ist der konsequent zu Ende gegangene kritische Weg nicht der Weg der Metaphysikmetakritik, wobei Metakritik nicht Rückfall in vorkritischen Dogmatismus und Obskurantismus bedeutet, sondern Aufklärung des scientistischen Selbstmißverständnisses der Philosophie, Entzauberung der Entzauberung der – *sit venia verbo* – Liebe zur Weisheit? Wenn so auch der Zweifel am Zweifel an der Unsterblichkeit in kritischer Hinsicht nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten ist, dann hat Scherer recht, wenn er sagt, daß die Frage nach Tod und Unsterblichkeit trotz aller Vorurteile der Gegenwart aufs neue thematisiert werden muß (5). Die Frage nach dem Tod ist und bleibt eine Grundfrage der Philosophie (1 u. 3). In biologischer Hinsicht mag Wittgenstein recht haben, wenn er sagt: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens“ (T. 64311), in philosophischer Hinsicht dagegen *ist* der Tod ein Ereignis des Lebens. Indem wir uns daran erinnern, daß der Tod auf uns zukommt, werden wir dessen inne, worauf es im Leben ankommt. Wenn Philosophie, die wegen des immer noch kaum erschütterten Glaubens unserer Zeit an die Wissenschaft – Cusanus nannte sie eine Dirne – in der Gefahr ist, von der *ancilla theologiae* zur *ancilla scientiae* zu werden, ihre unglückliche und kaum erwiderte Liebe zur Wissenschaft einmal vergißt, um sich an ihre alte Liebe zur Weisheit zu erinnern, dann wird sie sich eingedenk des Platonischen Phaidon (67e) daran erinnern, daß Philosophieren am Ende heißt: sterben lernen. Wenn aber sterben lernen hieße: lieben lernen, so drehte sich unsere ganze Weisheit um die Liebe (Symposion, 177d), und Weisheitsliebe wäre am Ende Liebesweisheit? – Letztendlich ist es die Liebe, die Scherer in seinem neuen Buch zum Ansatz des Arguments für die Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus wird. Sehen wir etwas näher zu.

Im einführenden I. Kap. erörtert Scherer zunächst den Sinnbegriff, der als ‚existential-pragmatischer‘ bezeichnet wird (13ff.) und den die ganze Arbeit tragenden Begriff des ‚Grundverhältnisses‘ (vgl. insbes. Kap. I, 3, I, 5 u. I, 7. Als Quellen des Begriffs nennt Scherer Kierkegaard, Franz Rosenzweig und Thomas. Vgl. 224): Mensch, Seiendes und Transzendenz bilden ein in sich differenziertes, dreipoliges Spannungsgefüge, das Scherer das Grundverhältnis nennt, in welchem sich der Mensch zu sich verhält, indem er sich in Verhältnisse zu den innerweltlich Seienden, vor allem zu den anderen Menschen einläßt, zugleich aber sich selbst und alles andere auf eine beide umgreifende Transzendenz übersteigt. Das Grundverhältnis wird als ‚apriorische Struktur der menschlichen Subjektivität‘, als der ‚transzendente, alle Vollzüge des Menschen bedingende und unterfangende Boden‘ dargestellt (vgl. 88, 138 u. 140). Nach interessanten Studien zur Phänomenologie des Todes (Kap. II) hat Scherer im III. Kap., dem umfangreichsten des Buches, einen hervorragenden Beitrag zur Phänomenologie der Sinnerfahrung geleistet. Im Ausgang insbesondere von Thomas sowie ferner von Heidegger – trotz beachtlicher Unterschiede zu ihm wird die Übereinstimmung mit ihm deutlich – und Gabriel Marcel, aber auch in deren spekulativer Weiterführung, kommt es Scherer darauf an, den Zusammenhang von Sinnerfahrung und Unsterblichkeit herauszuarbeiten. Darin ist der entscheidende Punkt, der Kern des vorgelegten Versuchs zu sehen (vgl. 9, 88, 168 u. 188): *Sinnerfahrungen* begründen das Scherersche Argument für die Hoffnung auf *Unsterblichkeit*. Nur auf dem Boden von Sinnerfahrungen, die uns in unserem Leben zuteil werden, gibt es eine Hoffnung über den Tod hinaus (vgl. 89, 190, 193 u. 218). Aus der Reihe von Perspektiven der Sinnerfahrung – Scherer erblickt in der Sinnerfahrung u. a. sowohl die Wurzeln der Kunst wie der Religion (vgl. Kap. III,11 „Sinnerfahrung, Sprache und Kunst“ sowie Kap. III,13 „Religiöse Erfahrung“) – möchte der Rezensent besonders Kap. III,3 „Sinnerfahrung als Augenblick“ und Kap. III,4 „Sinnerfahrung als Erfahrung des Schönen“ hervorheben. Scherer geht aus vom Höhepunkt des Gesprächs zwischen Diotima und Sokrates im ‚Symposion‘, wo es heißt: „Wer nämlich bis an diesen Punkt gelangt ist als Zögling in den Weihen der Liebe, der wird ... am Ziel des Liebesweges angelangt, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Art erblicken ...“ (210e). In diesem Punkt des Berührens der Wahrheit (212a) wird das Leben für den Menschen erst lebenswert (211d) (vgl. Scherer, 99f., sowie die Bemerkungen zum ‚Mittelpunkt alles Lebens‘ bei Eichendorff [138] und zum ‚Mittelpunkt der reinen, unaussprechlichen Existenz‘ bei Ionesco [170ff.]). Zu dieser ‚mystischen Erfahrung‘ [198f.] vgl. vom Rezensenten: *Der Punkt. Ästhetische Meditationen* [Freiburg/München 1986]). Nur der Schönheit ist es zuteil geworden, daß sie uns das ‚Hervorleuchtendste‘ und das ‚Liebreizendste‘ ist (Phaidros 250d/e). „Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als ... wir

in ein Geheimnis geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten ... unbetroffen von den Übeln, die unserer für die künftige Zeit warteten ..." (250b/c) Im erfüllten Augenblick des Hervorleuchtendsten, in dem auf sinnliche Weise Sinn einleuchtet, findet nach Proust sogar die Sorge um den eigenen Tod ein Ende. Das erfahrene Glück genügt, selbst den Tod gleichgültig erscheinen zu lassen (vgl. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit [edition suhrkamp, Bd. 13] 269 u. 275). Der Augenblick des Schönen, in dem sich der Sinn des Lebens erfüllt, ist der Augenblick der Liebe, der der Tod gleich ist. Das Unscheinbarste kann plötzlich zum Scheinendsten werden und alles in einem neuen Licht erscheinen lassen: dieser Stein, dieses Blatt, dieser Mensch ... (109 u. 124f.) – ebenso wie ein Stückchen Mauer auf einem Bild von Vermeer. „Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est ...“ sagt Eriugena (Super ierarchiam coelestem Sancti Dionysii, I,I). Dieser Stein oder jenes Holz ist mir ein Licht. Alles ist schön (vgl. die Ausführungen zur Theorie des Schönen bei Thomas, 116ff.). Im Verweilen beim Schönen (101, 116, 118, 137 u. 163 sowie Kant KU § 12) ist kein ‚wozu‘ und kein ‚da‘ im Sinne des ‚weil‘. Wenn das Glück des Liebreizendsten winkt, so scheint es uns anzusprechen und zu sagen: ‚Laß mich sein, laß dich auf mich ein!‘ und mehr noch: ‚Laß dich und sieh – sieh *da*, *da* bist du, *da* bist du; *da* ist etwas, das dich selbst *sein läßt*, wenn du dich selbst *seinläßt*; dazu bist du *da*!‘ (Zur Freiheit des Seinlassens vgl. 182f. u. 224) Der Augenblick der Sinnerfüllung scheint einen Anspruch an uns zu stellen, uns etwas anzunennen: ‚Komm, bleibe auf der Spur – brich in deine Zukunft auf‘ (137), ‚Komm ins Freie, ins Offene!‘, oder um es mit den Worten eines Gedichts zu sagen, das Scherer im letzten Kapitel zitiert (221): ‚Du mußt dein Leben ändern.‘ Diese Lösung der Verslossenheit in sich selbst im Augenblick des Liebreizendsten, in dem das Selbst von selbst von sich läßt, sich frei läßt bzw. freiläßt, diese Sichselbstgleichheit ist als ein Sich-Finden im selbstvergessenen Sich-Verlieren und Von-sich-Wegstehen (143 u. 163) keine Auslöschung und Auflösung des menschlichen Ich in den absoluten Grund (183 u. 199), sondern vielmehr eine *Aufhebung* (im Hegelschen Wortsinn) des Selbst in einer Selbstlosigkeit, die die höchste *Aufgabe* des Selbst – im doppelten Sinn des Wortes – ist. Sie ist eine ‚Vereinigung des Menschen mit seinem absoluten Grund‘ (199), in der die Spaltung von Subjekt und Objekt nicht mehr ist (101, 124 u. 167). Transzendenz, Mensch und Seiendes sind nach Scherer im erfüllten Augenblick der Sinnerfahrung miteinander eins, sie bilden die ‚Totalität der Alleinheit‘. Scherer spricht vom ‚erfüllten Grundverhältnis‘ als ‚Substanz der Sinnerfahrung‘ (139, 145, 149 u. 166). „In der Erinnerung an die Sinnerfahrungen kann man sagen: da war alles beieinander, ich habe erfahren, was Totalität ist, oder auch: ich war im Sein, nicht mehr bloß draußen, gegenüber, Subjekt – in der Intention auf Objekte ausgerichtet –, sondern ich war jenseits aller Spaltungen im Sein.“ (167) Dieses Sein erschließt sich ihm, wenn ‚er als das Grundverhältnis sich zu sich selbst im Verstehen des Seienden im Licht der Transzendenz verhält‘.

Damit sind die Voraussetzungen für das Scherersche ‚Argument aus der Sinnerfahrung für Hoffnung über den Tod hinaus‘ (Kap. IV) gegeben. Im Augenblick der Sinnerfahrung, in dem wir selbst in dem sind, was wir selbst nicht sind, ‚hat die Angst vor dem Tode keinen Raum mehr‘: in Sinnerfahrung ergibt sich eine ‚todlose Sinntotalität‘ (169 u. 190). Doch sollte hier nicht vorsichtiger von angstloser Sinntotalität gesprochen werden, denn, so räumt Scherer zunächst selbst ein: „Wenn wir Sinnerfahrungen machen, sind wir für Augenblicke im Paradies. Aber wir verlieren es wegen der Vergänglichkeit der Sinnerfahrungen immer wieder.“ (174) So ist z. B. die Liebe im Augenblick des Aufscheinens des Liebreizendsten zwar ‚stärker als der Tod‘ – aber dennoch müssen wir sterben (173). Auch wenn Scherer in der Folge die ‚unbedingte Akzeptation‘, d. h. die menschliche Liebe als die Fähigkeit, den Anderen in Freiheit ‚sein zu lassen‘, zum Ansatz eines Arguments für die Hoffnung auf Unsterblichkeit nimmt, so mag zwar gelten, daß ‚der Liebe als solcher die Hoffnung zu eigen ist, es werde im Tod eine Rettung möglich sein‘, aber: ‚Alle menschliche Liebe unterliegt zuletzt dem Tod.‘ (177, 180ff.) Die interpersonale menschliche Liebe allein genügt nicht zur Begründung der Hoffnung auf Unsterblichkeit. Dazu bedarf es der ‚absoluten Akzeptation‘ (184), der Liebe, die im Unterschied zur Menschenliebe Liebe Gottes heißen kann. „Wenn es überhaupt angesichts des Todes eine Hoffnung für den Menschen geben soll, so muß sie sich auf eine absolute Liebe gründen, die uns auch im Tode nicht verläßt.“ (223) Diese absolute Liebe ist Gott. ‚Das Absolute, auf das wir als sterbliche Menschen setzen können, ist als das absolute Überinterpersonale, als freie Macht absoluter Akzeptation (224 spricht Scherer auch von der ‚absoluten Macht des Seinlassens‘), als das Sein selbst und der Sinn schlechthin zu bestimmen. Das absolute Über-Interpersonale heißt in der Sprache der Religion Gott.‘ (185) (Scherer vermeidet dieses Wort und bedient sich jenes ‚gewiß umständlichen Namens‘, um dadurch den Namen Gottes neu zu seinem Sinn zu bringen.) Obgleich Scherer hier nicht vom Glauben spricht, zeigt sich am

Ende: Liebe, Hoffnung und *Glaube* gehören zusammen wie Freiheit, Unsterblichkeit und *Gott* (zur Einheit der Fragen nach *Gott* und nach der Unsterblichkeit vgl. 187). Ohne *Glaube* an *Gott* ist keine Hoffnung auf Unsterblichkeit.

An dieser Stelle seien bezüglich der Schererschen Argumentation gleichsam mit dem Wind gegen ihn kreuzend noch einige kritisch-metakritische Bemerkungen zum Thema ‚Glauben und Wissen‘ angeführt. Allgemeine Kantische Vokabeln aufnehmend – die Kantische Kritik an der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird leider nur mit einer Anmerkung (208) bedacht –, spricht Scherer vom Absoluten bzw. von der absoluten Akzeptation als der transzendentalen Bedingung der Möglichkeit unbedingten Engagements bzw. unbedingter Akzeptation. Das Absolute wird als ‚notwendig gesetzte apriorische Voraussetzung‘ bezeichnet (182 u. 188). Rücksichtlich der Sinnerfahrung – etwa derjenigen des Schönen als des Liebreizendsten – bedeutet das, daß diese menschliche Erfahrung ‚nie ohne eine sie gewährende Freiheit gedacht werden kann‘ (186 u. 190). Diese Freiheit, der wir ‚die Sinnerfahrung verdanken‘, ist eine absolute, göttliche Freiheit (186f. u. 190), die mit dem Sinn und dem Sein absolut identisch ist (vgl. 188f.) und auch als absolute Liebe oder absolute Schönheit (197 u. 223) bezeichnet werden kann. *Kritisch* besehen kann dies aber strenggenommen nicht mehr heißen, als daß sich das Liebreizendste in dem Augenblick zeigt, in dem wir die Welt betrachten, *als ob* sich in ihr die Liebe Gottes spiegelte (zum Begriff der Spekulation vgl. 140). Dieser Stein ist mir ein Licht als Stück einer Welt, die aufscheint, *als ob* sie ein ‚sinnlich wahrnehmbarer Gott‘ (Timaios, 92c) wäre. *Kritisch* gesehen dürfen wir diese *apparitio mundi* so betrachten, *als ob* sie eine *apparitio dei* wäre; *ob* sie wirklich eine solche *ist*, können wir nicht wissen. Glaubenssachen dürfen nicht in Tatsachen verkehrt werden. Wir können nicht wissen, ob ‚der Tod einem Sturz in ein lichterfülltes Meer ähnlich sein wird‘ (197) – wohl aber können wir dies glauben bzw. hoffen. Weil das Argument für die *Hoffnung* auf Unsterblichkeit genaugenommen von einem ‚Argument für die Unsterblichkeit‘ (218) – um die Unmöglichkeit eines *Beweises* hier ganz außer acht zu lassen (191 ff.) – unterschieden werden muß, folgt aus der Schererschen Argumentation im strengen Sinn nicht, ‚daß der sterbliche Mensch als ganzer im Tode Unsterblichkeit erlangen muß‘ (206), wohl aber, daß er sie erlangen *kann*. Scherer hat ganz recht, wenn er sagt, daß der Auffassung nicht zugestimmt werden könne, ‚es gebe zwar Sinnerfahrungen, in denen sich dem Menschen eine absolute Gegenwart erfahrbar mache, mit dem Tode sei aber dennoch für ihn alles vorbei‘ (188); – kritisch gesehen müssen wir allerdings hinzusetzen: dieser Auffassung kann ebensowenig zugestimmt werden wie der entgegengesetzten, es sei *nicht* alles vorbei. Beide Aussagen sind dogmatisch im Sinne der von Kant kritisierten dogmatischen Metaphysik. ‚Wir wissen nicht eindeutig um unser Ende.‘ (195) ‚Es kann keine zwingenden Beweise für das geben, was uns jenseits der Todesgrenze erwartet‘ (ebd.) – und auch keine *zwingenden* Argumente. ‚Wir hoffen in einer Hoffnung, die ständig von Angst und Ver zweiflung verschlungen werden kann.‘ (Ebd.) Deshalb ist Scherer zuzustimmen, wenn er mit einem Wort des Cusanus sagt: „Unser Argument ist eine Konjektur, eine Mutmaßung im Ganzen einer Logik der Hoffnung.“ (196) Hoffnung ist ausgehaltener Zweifel am Sein bzw. an der Liebe Gottes; in ihr ist ein Sich-Verlassen *auf* *Gott* angesichts möglichen Verlassenseins *von* *Gott*. *Glaube* wäre – metakritisch gesagt – Zweifel am Zweifel an *Gott*, eine neue Zweifellosigkeit, die den Zweifel in sich *aufgehoben* hat, aber das heißt auch: bewahrt. Eine solche Zweifellosigkeit kommt wohl in Hölderlins letzter Hymne, ‚Mnemosyne‘, dort zum Ausdruck, wo es heißt: „Zweifellos/Ist aber der Höchste“ – wobei der beim Lesen leicht übersprungene Zeilensprung auf die in der Aussage aufgehobene Frage verweist. Darf man in diesem Sinn hinsichtlich der Unsterblichkeit die Frage: ‚Darf ich hoffen auf ein Leben nach dem Tode?‘ nicht beantworten durch ein: ‚Ja – solange du lebst‘ – wobei es Jedem freigestellt bleibt, ob er den Akzent auf ‚solange‘ legt oder auf das Leben.

Abschließend möchte sich der Rezensent als Laie noch eine Konjektur gestatten: Vielleicht kommt es im Leben nicht so sehr auf die Überwindung des Todes bzw. auf die *Todlosigkeit* an, sondern vielmehr auf die Überwindung der Angst, d. h. auf die *Angstlosigkeit*. Die Angst ist die Angst vor dem Verlust des Selbst im Tode. Aber ist z. B. die Erfahrung des Liebreizendsten, ist der Augenblick der Liebe, *dem der* Tod gleich ist, als Augenblick sinnerfüllter Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit nicht auch ein Augenblick der Liebe, *der dem* Tod gleich ist? Berühren wir nicht in den höchsten vorblickend-rückblickenden Augenblicken der Erfüllung der Zeit, d. h. in den glücklichen Augenblicken *vollendeten* Lebens den Tod? Ist das Licht des Lebens nicht selbst ein *Durchdringen* der Schatten des Todes – im doppelten Sinne des Wortes? Kommt das Leuchten des lachenden Feuers des Augenblicks nicht auch *durch* die Schatten des Todes? Geht es nicht um den *Bann des* Todes – im doppelten Sinne des Genitivs? Hat das Scheinendste nicht *im* *Vorschein* des Todes den *Nachschein*, d. h. die Epiphanie der Liebe? Sind

die sinnerfüllten Augenblicke nicht Blicke der Liebe, die den Blick des Todes aushalten? Blickt die Liebe nicht durch die Fassung des Todes, dadurch also, daß wir uns hinter uns lassen? Sinnerfahrung begreift nicht die Negation des Todes ein, sondern die Negation der Negation des Todes: wir können ihm nicht widerstehen, sondern wir müssen zu ihm stehen als höchste *Aufgabe* des Selbst im Leben, die in der Liebe zu erfüllen ist. Lieben heißt Selbst-los-Werden. Selbst-los-Werden heißt Angst-los-Werden. Ist Weisheit Wissen um das Glück der Liebe, das Glück des *Selbst-los-Werdens*, so ist die Angst vor dem Tod, die Angst davor, daß wir unser *selbst loswerden*, ein Zeichen mangelnder Weisheit. Philosophieren heißt lieben lernen, lieben lernen aber heißt sterben lernen. Günter Wohlfart (Bonn)

Walter Simonis, *Ursprung und Geschichte der Kunst. Ästhetikstudien, Mäander, München 1984, 196 S.*

Daß es sich hier nicht um eine der üblichen Darstellungen der Geschichte der Kunst handelt, geht bereits aus dem Untertitel (Ästhetikstudien) hervor: Es geht S. weniger um eine detaillierte Geschichte der (bildenden) Kunst als vielmehr um deren ästhetische Reflexion. Auf der anderen Seite aber wäre es auch falsch, die kunstgeschichtlichen Kapitel lediglich als Staffage für kunsttheoretische Überlegungen anzusehen. Simonis kritisiert an der „traditionellen Ästhetik“ (169) gerade, sie sei in der Regel von bestimmten Theorien ausgegangen und habe als Kunst nur gelten lassen, was zur jeweiligen Theorie gepaßt habe. Insbesondere der Kunstphilosophie Hegels, mit der er sich das ganze Buch hindurch offen oder versteckt auseinandersetzt, wirft er vor, sie habe „trotz der Fülle des ... verarbeiteten historischen Materials“ (170) nicht auf die wirkliche Geschichte der Kunst geachtet, die vielmehr von vornherein „in einem ‚höheren‘, an sich übergeschichtlichen Wesen und Sinn“ (170) aufgehoben sei. So ergeben sich in dem Buch zwei gleichgewichtige, gleichsam ellipsenartig aufeinander bezogene Schwerpunkte: zum einen die Kunstwerke der Vergangenheit und der Gegenwart, die einer vorvoreingenommenen Betrachtung unterzogen werden sollen, zum anderen die Reflexion über den „Sinn und das Wesen von Kunst überhaupt“ (13).

Aus diesen beiden Akzenten ergibt sich, um dies vorweg zu sagen, eine gelungene, hochinteressante Kombination von teils originellen, teils auch herkömmlichen Betrachtungen einzelner Kunstwerke auf der einen und kunsttheoretischen Überlegungen auf der anderen Seite. In durchweg geistreichen, von präziser Detailkenntnis geprägten Diskussionen einzelner Epochen führt S. uns durch die Kunstgeschichte, und nach jedem Kapitel stellt man zuweilen überrascht, manchmal auch ein wenig amüsiert und schließlich auch nachdenklich fest, daß S. der Begründung seiner These, Kunst habe von ihrem Wesen her eher etwas mit der Freiheit des Menschen als mit der Wahrheit des Seins zu tun, unversehens wieder ein Stückchen nähergerückt ist. Natürlich schließt diese insgesamt positive Beurteilung des Buches kritische Rückfragen, die auch grundsätzliche Positionen betreffen, nicht aus.

Das Buch besteht aus 11 Kapiteln, deren erstes die Einleitung ist. In dieser skizziert Simonis die traditionellen ästhetischen Theorien, die er nach drei Aspekten voneinander unterscheidet: Die klassische Ästhetik der Neuzeit habe „mit Kant nach dem *Schönen* in der Kunst“ gefragt; soweit sich die Ästhetik an Hegel orientiert habe, habe sie der Kunst die Aufgabe zugewiesen, „die *Wahrheit* des Seins der Welt“ in sinnlicher Erscheinung darzustellen, während schließlich die „dritte Möglichkeit, das Wesen der Kunst auf ihren Begriff zu bringen“, von dem Beitrag der Kunst zu einem menschenwürdigen, *guten* Leben ausgehe (9, Hervorhebung vom Rez.).

Die Ästhetik, die vom *Schönen* in der Kunst ausgeht, wird sodann in eine objektive Ästhetik (Gehaltsästhetik) und eine subjektive Ästhetik (Kant, ebenso die moderne Informationsästhetik) eingeteilt, während – zumindest an dieser Stelle – die beiden anderen Typen nicht ausdifferenziert werden. Natürlich sind derartige Einteilungen immer fragwürdig, gleichgültig, ob man sich dabei an bestimmten philosophisch-wissenschaftstheoretischen Richtungen wie Marxismus, Phänomenologie, Empirismus (Giannarás, Ästhetik heute [München 1974] 9) oder an bestimmten typenbildenden Namen wie Hegel und Galilei (Bense, *Aesthetica* [Baden-Baden 1965] 317) orientiert, oder ob man – wie S. – Teile der mittelalterlichen Transzendentalienlehre (pulchrum, verum, bonum) zugrundelegt. Fragwürdig sind diese Einteilungen deshalb, weil sie eine Vielheit auf eine Einheit reduzieren, und weil die Grenzen zwischen den konstatierten Einheiten fast immer fließend sind. Die Einteilung, die S. vornimmt, demonstriert diese Fragwürdigkeit etwa durch eine gewisse Unsicherheit bei der Einteilung der ästhetischen Briefe Schillers.

Trotzdem erscheint das Gliederungsschema des Vf.s insgesamt legitim, da es ihm vor allem um die Darstellung bestimmter ästhetischer Grundsatzentscheidungen und weniger um eine genaue Schilderung der historischen oder gegenwärtigen Wirklichkeit im Bereich ästhetischer Theorien geht. Simonis zufolge muß man sich entscheiden, ob man das Kunstwerk als solches in den Blick nehmen will, oder ob man es aus der Perspektive einer bereits entwickelten metaphysischen, ethischen oder politologisch-soziologischen Theorie betrachtet. Betrachtet man das Kunstwerk aus der Perspektive des *verum* (Hegel, Adorno, Heidegger, wohl auch Gadamer, der allerdings nicht erwähnt wird), so hebt man auf seine Erkenntnisleistung ab, was seiner Eigenart unangemessen ist. Erkenntnisse werden, wie die Dinge einmal liegen, primär in den Wissenschaften und nicht in der Kunst gewonnen. Stellt man das Kunstwerk unter den Begriff des *bonum*, so macht man es zum Vehikel humanen Lebens, ordnet es also wieder Zwecken unter, die primär nicht seine eigenen sind, so wichtig sie sonst immer sein mögen. Der treffendste Aspekt wäre noch der des Schönen – wenn dieser nicht das Vorurteil enthielte, daß Kunstwerke selbst noch unter dem Modus der Defizienz unter dem Diktat der Schönheit stehen. S. will aber nicht von Vorurteilen ausgehen, die im Grunde die große Masse der Gegenwartskunst ausschließen, sondern Kunstwerke auf ihre *innere* Struktur und Absicht hin untersuchen, um sich erst im letzten Kapitel ausführlich der Frage nach Sinn und Wesen der Kunst zuzuwenden.

Das zweite Kapitel, mit dem Simonis seinen Durchgang durch die Kunstgeschichte beginnt, befaßt sich mit der „Ästhetik der vorgeschichtlichen Kunst“. Fragt man, warum in der Steinzeit – wahrscheinlich erstmals – Kunstwerke geschaffen wurden, so ergibt sich der verbreiteten Auffassung, der sich auch S. anschließt, zufolge als Grund der Glaube an die „praktische Verwertbarkeit, das Ausnutzenkönnen der ... im Bild zuhandenen Wirkmacht“ (20). Die Tiermalereien in den Höhlen Südfrankreichs und Spaniens hatten offensichtlich eine magische Funktion zu erfüllen: das Tier gleichsam zu bannen, durch das Bild Macht über es zu gewinnen. Dieser Aspekt bleibt der leitende, wenngleich im Mesolithikum und vor allem in der Ornamentik des Neolithikums bereits andere, im engeren Sinne ästhetische Absichten hinzukommen. Daß das Kunstwerk bereits in dieser frühen Phase mit dem Freiheitsbedürfnis des Menschen eng zusammenhängt, zeigt sich in der älteren Epoche an der generellen Tendenz zur Selbstbehauptung im Kampf mit der Natur, in der Jungsteinzeit auch schon in der offensichtlichen Absicht, ein Werk zu schaffen, welches vor allem „interesseloses Wohlgefallen“ hervorrufen soll.

Einen ähnlichen Rhythmus wie in der vorgeschichtlichen Kunst stellt S. auch in der „Stellung der Kunst in den frühen Hochkulturen“ (Kap. 3) fest. Während die ägyptische Kunst (Pyramiden, aber auch Bildwerke) das jenseitige Leben des Herrschers zu sichern, ja geradezu zu realisieren hat, also zweckgebunden ist, ist die Kunst Mesopotamiens mehr diesseitsorientiert, hat offenbar die Aufgabe, bestimmte Wahrheiten anschaulich zu machen und so zu er-innern. Die kretische Kunst ist demgegenüber von einer „phantastischen, unbekümmerten Unsystematik“ (52); sie zeigt sich sowohl in Architektur als auch Malerei dem sinnfällig-anschaulichen Schönen verpflichtet und bewegt sich so in einem verhältnismäßig zweckfreien Raum.

In den Kapiteln 4 und 5 befaßt sich Simonis mit der Kunst der Griechen. Dabei ist ihm wohl bewußt, daß jeder Versuch, griechische Architektur und Plastik in einer kompakten Darstellung des Ursprungs und der Geschichte der Kunst in vertretbarem Umfang zu berücksichtigen, von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre. Er stellt in diesen Kapiteln deshalb nicht wie sonst einzelne, repräsentative Werke der bildenden Kunst vor, sondern befaßt sich mit der Rolle des Künstlers aus der Perspektive Homers (Kap. 4) und Platons (Kap. 5). Im Hinblick auf die Absicht S.s., „Sinn und Wesen der Kunst“ im Durchgang durch die Kunstgeschichte zu bestimmen, erscheint ein solches Verfahren nicht nur als legitim, sondern fast als das einzig mögliche. Bei Homer hat der Künstler, der „göttliche Sänger“, offenbar die Aufgabe, die Wahrheit der Dinge ans Licht zu bringen. Dies zeigt sich z.B. in der berühmten Beschreibung des Schildes des Achill im 18. Buch der Ilias. Aber der Künstler erfüllt diese Aufgabe auf seine spezielle Weise, nicht in bloßer Ergänzung des wissenschaftlich-philosophischen Verfahrens. Wenn in der Dichtung die Wahrheit der Dinge erscheint, dann werden durch diesen Prozeß die Dinge gegenüber ihrer gewöhnlichen Erscheinung in eine andere Dimension gehoben: „Im Aussagen der Wahrheit geht es dem Dichter um das wahre Wesen der Dinge, und eben darin ist er *über sie*, wie sie dem gewöhnlichen, alltäglichen Sehen erscheinen, hinaus.“ (62) Wahrheit wird also hier in enger Verbindung mit der Freiheit des Dichters und Künstlers überhaupt gesehen, die in allen Kunstwerken wirksam ist, allerdings erst in der modernen Kunst unverhüllt in Erscheinung tritt.

Es kann nicht überraschen, daß Simonis aus dieser Perspektive der Ästhetik Platons, wie sie in den späteren Werken („*Politeia*“ und vor allem „*Nomoi*“) erscheint, wenig Positives abgewinnen kann. Die

„unheilige Allianz“ (so die Überschrift des fünften Kapitels) zwischen Politik und Ästhetik erkennt aus der Sicht Platons der Kunst einen minderen, dienenden Rang zu; sie wird politischen Zwecken unterworfen und damit verfügbar gemacht. Die noch im „Symposion“ gültige Erfahrung von der Unbegreiflichkeit und damit auch Unverfügbarkeit des Schönen ist S. zufolge dabei in Vergessenheit geraten. In der Entwicklung des Freiheitsbewußtseins bedeutet dies natürlich keinen Fortschritt: „Was in allen späteren Utopien proklamiert und in der Kunstpolitik totalitärer Regime, die sich selber als Verwirklichung einer schönen Welt verstehen, praktiziert werden wird, ist im Prinzip bei ihm (Platon, Anm. d. Rez.) schon vorweggenommen.“ (78)

In drei Kapiteln beschäftigt sich Simonis mit der Kunst des Mittelalters, wobei er sich vor allem auf die Architektur konzentriert. An zahlreichen Beispielen (etwa San Pedro de la Nave in Zamora, Pfalzkapelle Karls d. Gr. in Aachen, St. Riquier) zeigt er auf, daß es in den frühmittelalterlichen und karolingischen Kirchenbauten vor allem auf das „Dinghafte“ ankommt, auf den „Eindruck der Kraft und Festigkeit, der von Material und Masse ausgeht“ (91) – eine ideelle Grundentscheidung, die auch in der Hochromanik maßgeblich bleibt und sich hier besonders in der Turmarchitektur verwirklicht. Während der „innere Gehalt“ des romanischen Bauwerks somit die sichtbare „Präsenz des Heiligen, der Macht Gottes“ (184) ist, tritt in der organischen Leichtigkeit der gotischen Kathedrale die Eigenbedeutung der Baumasse zugunsten des Raumes zurück. Was in diesem Referat als bloße Behauptung erscheinen muß, weist S. wiederum an zahlreichen Beispielen (Reims, Amiens, Freiburg u. a.) nach: „Sie (= die gotische Architektur) *entlastet* in einem geradezu wörtlich zu nehmenden Sinn das Bauwerk von aller *aus ihm selber* sprechenden Bedeutung und errichtet lediglich einen Raum, in dem der Mensch sich *frei* bewegen, in dem er frei Gott begegnen kann.“ (104) Die Bauweise des Kölner Doms, dem S. ein eigenes, exkursartiges Kapitel widmet (Kap. 8: „Die ‚Gotik‘ des Kölner Doms“), paßt in dieses Bild freilich nicht hinein. Simonis kritisiert dieses Bauwerk anhand einer genauen Betrachtung der Maßverhältnisse folglich als einen „Rückfall“ in die romanische Architektur. Seine Kritik, auf deren Einzelheiten hier nicht eingegangen werden kann, wird vermutlich auf energischen Widerspruch stoßen. Man kann auch die Auffassung vertreten, daß von der Gesamtintention des Buches her dieses Kapitel entbehrlich gewesen wäre. Jedoch ist es in sich sehr lesenswert und vermittelt darüber hinaus Einblicke in die Art und Weise, wie S. Kunstwerke beurteilt, die mit der Gesamt Tendenz der Kunstgeschichte anscheinend nicht übereinstimmen.

Mit zwei Kapiteln über „Macht und Ohnmacht des Bildes: zu van Eyck“ (Kap. 9) und „L'art pour l'art: über Impressionismus und Kubismus“ (Kap. 10) beendet Simonis seinen Gang durch die Kunstgeschichte. Die Bedeutung des Gender Altars der Brüder van Eyck sieht er im Zusammenhang der Kunstgeschichte darin, daß hier der Bildcharakter als solcher in den Vordergrund tritt. Auch die Tafelbilder Jan van Eycks eröffnen eine Dimension des Scheines, die zwar die Wahrheit des Seins ans Licht bringen soll, aber eben eine Wahrheit, die *nur* noch im Modus des bildhaften Scheinens sichtbar werden kann. Das Bild dient nicht mehr dem Göttlichen oder Irdischen, sondern verweist auf sich selbst als Ort der Wahrheit. Es leuchtet ein, daß sich diese Tendenz zur Autonomie des Kunstwerks im Impressionismus (Manet, Monet) und Kubismus (Picasso, Braque) verstärkt fortsetzt: „Kunst dient für sie weder höheren Zwecken, an die sie nicht glauben, noch niedrigen Zwecken, mit denen sie nichts zu tun haben wollen.“ (150)

Im elften und letzten Kapitel erläutert S. schließlich unter der Überschrift „Kunst und Freiheit“ seine eigene Auffassung vom Wesen und Sinn der Kunst, wobei der leitende Aspekt der der Freiheit ist. Drei Merkmale sind es, die das Wesen der Kunst ausmachen: *Erstens* realisiert sich Kunst in einem anschaulichen Werk – darin besteht die „positive Seite ihres Scheinens“ (155). *Zweitens* hat Kunst eine geschichtliche Seite: sie ist als solche nie abgeschlossen: „sein Schein ist das Vorläufigsein, das Nie-an-ein-Ende-Kommen, das Dennoch-je-neu-Anfangen“ (161). Diese „negative Seite ihres Scheinens“ (157), die ja in der Bedeutung des Terminus „Schein“ schon steckt, zeigt sich im einzelnen Kunstwerk, insofern der Schein und damit auch eine gewisse Negation von Werk und Wirklichkeit von ihm nicht ablösbar sind. *Drittens* ergibt sich als Synthese der beiden ersten Momente gerade der Schein in seiner Eigenbedeutung und damit die „Überflüssigkeit“ des Kunstwerks. Da das Kunstwerk offenbar keinen praktischen Lebenszwecken (mehr) dient und auch nicht die Wahrheit des Seins zu erhellen vermag und nicht einmal das ästhetische Bedürfnis nach Schönheit befriedigt, verweist es anscheinend nur noch auf seinen eigenen Scheincharakter. In ihm sieht S. das Wesen der Kunst, welches zwar von Anfang an präsent ist, aber erst in unserer Epoche unverhüllt zutage tritt. Aber eben durch diese „Luxuriosität ihres Scheinens“ (161) tritt die Kunst nun doch wieder mit dem wirklichen Leben in Verbindung, erfüllt

einen Sinn, der auch in unseren Tagen alles andere als überflüssig ist: Als „Ursprung und Sinn der Kunst“ zeigt sich nämlich „der Wille des Menschen nach Freiheit“ (163), der analog zu den drei Wesensmerkmalen der Kunst wirklich sein will, nie abgeschlossen ist und als eigenständige, nicht-reduzierbare Größe begriffen werden muß. Kunst gehört somit zum Leben, weil sie notwendiges Produkt und gleichzeitig Vehikel der Freiheit ist: „Geradezu eigensinnig beharrt Kunst darauf, daß Freiheit mehr ist als das Notwendige und Zweckmäßige, und daß dieser ‚Luxus‘ zum Menschsein gehöre.“ (167)

Insgesamt wird das Buch, wie eingangs bemerkt, sowohl kunstgeschichtlichen als auch spekulativen Ansprüchen gerecht. Die einzelnen kunstgeschichtlichen Interpretationen sind durchweg gut begründet und werden mit insgesamt 61 Abbildungen illustriert. Daß der Leser in der Beurteilung mancher Kunstwerke zu einem anderen Ergebnis kommen mag, ist dadurch natürlich nicht ausgeschlossen. Die spekulative These vom Sinn und Wesen der Kunst wird ebenfalls sehr gründlich und auf hohem Reflexionsniveau entwickelt. Eben deshalb ist sie nicht nur diskussionswürdig, sondern auch -fähig. Zunächst kann man fragen, ob sich die Kritik S.' an Hegel und anderen nicht gegen ihn selbst kehren kann. Wenn etwa ein Künstler darauf besteht, er habe mit einem bestimmten Kunstwerk weniger der Freiheit als der Wahrheit dienen wollen, muß dann nicht S. entgegenen, er, Walter Simonis, wisse es besser? Eben diese Haltung aber wirft er Hegel vor (vgl. 15). Vermutlich ist dies ein Dilemma, in welches sich jede ästhetische Theorie begeben muß. Weiter kann man fragen, ob die These S.' vom Sinn der Kunst in ihrem inneren Gehalt eigentlich neu ist. Gerade wenn seine Sichtweise richtig ist, dürfte dies eigentlich nicht der Fall sein, denn es wäre doch sehr merkwürdig, wenn Sinn und Wesen der Kunst die ganze Kunstgeschichte hindurch wirksam gewesen wären, ohne in den zahlreichen ästhetischen Reflexionen auch nur annäherungsweise erkannt worden zu sein. Und in der Tat ist dies ja auch nicht der Fall. Daß Kunst etwas mit Freiheit zu tun hat, ist oft genug – z. B. von Diderot, Kant, Schiller, nicht zuletzt auch von dem von S. gescholtenen Richard Wagner u. a. – bemerkt worden. Auch für Hegel ist die Kunst ja im Grunde ein Moment in der Entwicklung des freien, autonomen Geistes, der über dieses Moment freilich hinwegschreitet. Überhaupt finden sich ausgerechnet bei Hegel, auf den S. immer wieder kritisch eingeht, einige interessante Parallelen. Sicher hat Simonis recht, wenn er sagt, Hegel beurteile die Kunst nach ihrem Beitrag zur Wahrheit des sich selbst verwirklichenden absoluten Geistes. Aber Hegel hat bekanntlich seine These vom Ende der Kunst nicht so gemeint, als werde es in Zukunft keine Kunst und Künstler mehr geben, weil die Kunst ihre metaphysische Rolle an Religion und Philosophie habe abtreten müssen. Der Kunst, die ihre Aufgabe erfüllt und abgegeben hat, wird gleichsam Narrenfreiheit im Rahmen der „jetzt für sich frei gewordenen und nur auf das Subjektive und Zufällige gerichteten Interessen“ (Vorlesungen über die Ästhetik, III [Frankfurt a. M. 1970] 573) zugestanden – und das scheint doch etwas Ähnliches zu sein wie die zwecklose und vielfältige Freiheit, die S. in der Kunst am Werk sieht.

Und doch zeigt sich gerade in dieser Ähnlichkeit der entscheidende Unterschied: für Hegel verliert die Kunst mit dem Eintritt in ihre postmetaphysische Phase jedes Interesse, die bloß subjektiv-menschliche Freiheit ist metaphysisch ohne Belang. Eben diese Auffassung kritisiert Simonis. Für ihn ist Kunst nicht Mittel oder Durchgangsstadium für andere, „höhere“ Zwecke, die zumindest theoretisch die Kunst als obsolet erscheinen lassen, sobald sie realisiert sind. Kunst und Freiheit sind wesentlich miteinander gekoppelt – solange es Kunst gibt, muß es auch menschliche Freiheit geben, und solange es menschliche Freiheit gibt, wird es auch Kunst geben. Die wesentliche und originelle Leistung des Buches besteht mithin darin, in der Kopplung von Kunst und Freiheit die Nichtreduzierbarkeit beider begriffen zu haben.

Natürlich kann man auch gegen diese Sichtweise Einwände erheben. Was wäre z. B., wenn jemand mit guten Gründen behauptete, die Phase der *künstlerischen* Realisierung von Freiheit sei nun vorbei, und der Freiheitswille des Menschen werde sich künftig andere – z. B. politische oder psychische – Verwirklichungsformen suchen? Nun, dann würde wahrscheinlich wieder einmal das Ende der Kunst konstatiert oder gar dekretiert werden, und ein neues Buch wäre fällig.

Hans-Joachim Werner (Karlsruhe)

M. A. C. Otto, *Überwege. Zu einer Phänomenologie der Grenze* (= *Fermenta philosophica*), Alber, Freiburg/München 1986, 82 S.

Die gleichzeitig mit diesen vier bzw. fünf Meditationen zum Phänomen Grenze in zweiter Auflage erschienene Dissertation der Autorin¹ hatte Helmut Kuhn zusammen mit Lévinas' „Totalité et Infini“ als eine für die erwartete „post-transzendente Selbstbesinnung der Philosophie“ richtungsweisende Untersuchung gewürdigt.² Auch auf ihr zweites Buch³ hat er in diesem Sinn hingewiesen,⁴ und dafür, daß hier etwas Neues ins Nachkriegsdenken gekommen war, mochte keiner sensibler gewesen sein als er. Mit den „Überwegen“ kann man sich nunmehr die Behauptung leicht machen, daß der Denkweg von M. A. C. Otto die geschichtliche Flexibilität transzendentalen Denkens, sein selbstkritisches Potential zwar auf die Probe stellt, aber auch bewährt. Denn das Fassen des Seins als Gabe, auf das Kuhn für „Reue und Freiheit“ wohl abheben mußte, ist für sich noch kein Indiz, weil alles am Was der Gabe und demzufolge an der Bestimmung des Gebers hängt: daraufhin erst entscheidet sich, ob transzendental oder (etwa) onto-theologisch argumentiert wird. Freilich verleugnen auch die „Überwege“ nicht die im Untertitel der Dissertation angespielte Herkunft und bleiben, wenn man will, post-existentialistisch.

„On ne découvre pas l'absurde sans être tenté d'écrire quelque manuel du bonheur“, war die Entdeckung von Camus' Sisyphos, und diese Versuchung markiert zugleich die unüberschreitbare Grenze für einen Existentialismus, dem in der Verweigerung des Sprungs als Suicide philosophique Ausgangspunkt und Anfang eins und dasselbe geworden waren, Mal de l'esprit einer zweiten Natur, zu der er sich faktisch als Metaphysik verhielt. Heideggers spätem Denken wird man dergleichen nicht vorwerfen können; nur hat der Abstieg in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus („Humanismusbrief“) immer noch das Pathos der Bestimmung von Gegenwart aus einer Zukunft, die ihr Entzug ist und gegen die Camus' Sisyphos bei Strafe des absurden Jetzt protestierte. „Zu einer Phänomenologie der Grenze“ gibt daher, geschichtlich konkretisiert, die Richtung auf eine Gegenwart an, die weder Vorlaufen wäre noch zweite Natur und gleichwohl unverbrauchbar wie die Zukunft der Gelassenheit.

Das leistet das elliptische Umdenken von Anfang und Nichts, eines *Nichts*, das weder nichts noch nicht nichts ist (8), und eines *Anfangs*, vor dem nicht Nichts und nicht Sein zu denken ist (13). Die dritte Grenzbestimmung ist, als das Wesen des Menschen, das *Interesse*, ebenfalls nicht und nicht nicht (Der Anfang, 2.5 f., 4.1), kraft dessen der Mensch zwar je ein Angefangenes *ist* und einen Ausgangspunkt, ein Stück Vergangenheit, Passivität, dies „Faktum ersten Ranges“ (33), aber auch den Anfang selbst *hat* und mit ihm hinaus ist über alle Faktizität – des Schlechten, des Bösen sowohl wie die irgend eines Guten –, weil Interesse nichts anderes meint als „Erkennen des Guten“, „Gutheißen“ (42). „Die Handlung ist also nie gegenwärtig frei“, heißt es bereits in der Dissertation (148), „sondern ich bin frei von ihr. Ich kann mein künftiges Handeln jetzt neu gründen. Mein Wille ist nicht frei, sondern ich von ihm. Dies ist der aufgeknackte Kern der Willensfreiheit.“ Und das ist die Freiheit, aus der die Autorin Sisyphos noch einmal evoziert: „Wenn der Mensch nur tun mag, was er vollenden kann, verfilzt er in seinen Vollendungen ... Glücklich macht ihn selbst nur ein Gelingen, das ihn nicht aufhält.“ (Der Anfang, 8.4)

So fangen die „Überwege“ da an – *Einleitung mit einer Betrachtung der Weisheit* (7–14) –, wo „Le mythe de Sisyphé“ aufhörte. Das Interesse, als das der Mensch sich unablässig mit dem vielen Wirklichen einläßt und verwickelt, ist als in ihre eigne Grenze hinausgedachte Grenzbestimmung „Nichts – als das Lieberhaben“, die Weisheit nämlich, die einer genau darin hat, daß er sie begehrt, der wesentliche Komparativ, den der Superlativ sogleich verdürbe, der „Witz des Nichts“, der „das glückliche Zueinanderkommen“ von Nichts und Sein treffen läßt als die „Brauchbarkeit“, auf die es ankommt. Diese als Lieberhaben getroffene Weisheit ist darum die Gegenwart selbst „im Sternenlicht knappen Erkennens“, diesseits ebenso der existentialistischen Passion sans lendemain wie des heideggerschen

¹ Maria (M. A. C.) Otto, Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama (Freiburg/München 1961, ²1987).

² Philosophische Rundschau 12 (1964) 59–89.

³ M. A. C. Otto, Der Anfang. Eine philosophische Meditation über die Möglichkeit des Wirklichen (Freiburg/München 1975).

⁴ Philosophische Rundschau 23 (1976) 157; Perspektiven der Philosophie 4 (1978) 477–481.

Wartens, aber doch, obwohl ihn nicht scheuend (61), kein Sprung, wie die eminent geschichtliche Rede vom Komparativ verrät.

Die einleitende Betrachtung zeigt schon, mit welchen Schwierigkeiten der Leser der „Überwege“ zu rechnen hat, auch wenn er die früheren Bücher der Autorin kennt. Der Wendigkeit ihrer Sprache steht der gewählte Ausdruck ebenso gut wie eine Kolloquialität, die mitunter den Schwung des eben noch zwischen Tür und Angel Gesagten hat. Er ist aber – mitsamt der Metaphorik freier Landschaft – kardinal. Die Rede vom „Sternenlicht knappen Erkennens“ leitet einmal über zur Erörterung des Wissens als „gesehen haben. Wahr ist Erkennen nur im Augenblick des Sehens . . . Man sollte also das Erkannte, sobald es nicht mehr aktuell lebt, vergessen dürfen“ (59); sodann zur Kennzeichnung dieses meditativ-metaphorischen Denkens selbst: die gemeinten Überwege „können sich vor der öffentlichen Vernunft ausweisen und sind jedermann zugänglich“, denn „verständlich sein und argumentieren soll nicht heißen, das Gemeinte zu erschöpfen, sondern Sternbilder in ihm zu orten“. Die Methode ist nicht die des Systems, sondern der Konstellation als einer „von innen her sich zum Entwurf eines immer nur momentanen Ganzen“ ergänzenden Phänomenologie (Der Anfang, Vorwort) – der Leser wird als ein „Fußgänger“ erwartet, „der sein Gepäck gelichtet hat“ und es darüber hinaus auch beim Weitergehen lose genug zu haben weiß.

Ein solcher Anspruch entspringt dem Umdenken von Heideggers Feldweg-Bestimmung des Verzichtes – III. *Der Verzicht, anknüpfend an Heideggers Technik-Kritik* (51–62) –: „Sein heißt: verzichten, alles zu sein. Um bloß selbst zu sein. Um alles zu haben“, nämlich *Welt*, die als Vielfalt darin besteht, daß jedes Ding auf Zeit seines Daseins verzichtet, das Andere zu sein. Davonher ist dann das Haben als Nicht-Sein das Nichts, das sich „unmittelbar gebrauchen“ läßt, und die „Kehre“ wird vergegenwärtigt als der Verzicht, den wir jetzt und hier leisten können, indem wir das bei Heidegger unversöhnliche Gegenüber von Ratio und Besinnung aufgeben in die Inkonsequenz des konsequenten (rechnenden) Denkens: es selbst „muß sich wandeln kraft seiner berühmten Fähigkeit zur Selbstkritik, und nicht einer abgezweigten Denkart den Wandel überlassen“. Dann vermöchte das wieder mit sich einige Denken sich „ins Bild der Kurve“ zu fügen und das jeweilige Optimum als das Maß zu erreichen, das abermals kein Superlativ ist: „Etwas nicht weitertreiben, was so schön voranging, das ist ein Berühren des Nichts, das sich nun um dieses Etwas begrenzend legt. So wird es ein geschontes Ding“ – auch es, das Ding, nicht länger entzogen. Sein Entzug wird nicht dadurch widerrufen, daß wir die „Metaphysik“ mit ihrem „rechnenden“ Denken sich selbst überlassen,⁵ sondern daß das „besinnliche“ Denken sich in seine eigene frühe Bestimmung erinnert, *λογίζεσθαι* zu sein.

Am begrenzenden (kritischen) Nichts *haben* wir das Ding, ist es für uns – I. *Der Anfang und die Wahrheit, im Anschluß an Max Müllers Thomas-Interpretation* (15–30) –, daher überhaupt nur als „das Andere des Anderen“. Darin liegt: 1) Das Sein ist *Vielzahl*, „ein zukunftsöffener Begriff, weil immer noch mehr hinzuzuzählen ist“. 2) Jedes einzelne ist selbst eine *Fassung* von Vielen – die „Phänomenalität der Welt liegt an diesem vielfältigen Sich-Fassen und Fassenlassen, weshalb die apriorische Erkenntnisform allen Kategorien zuvor ein Fassen ist“, spontane Rezeptivität, die demnach auch „Schematismus“ heißen kann (38). 3) Sein als *Vielzahl*, Diskontinuität, läßt *Raum* zwischen sich, „Lockerheit des Aneinandervorbeikommens und Aufeinanderzukommens“ – ein weiterer Name für das Nichts, der wie die andern dies „hilflose Wort . . . aufzutauen“ geeignet ist (12). 4) Indem Etwas für uns ist oder erscheint allein in seinen Grenzen, ist der *Schein* die Wahrheit des Wirklichen, Erkennen Phänomenologie, aber da 5) das Wirkliche als solches – noch ist es ja nicht zu Ende – aus seinen Grenzen auch hinaus und in sich ist, „intensiv“, ist es *Zeit*, die „der Wahrheit der Erscheinung davonläuft, vorausläuft“ (was en passant die Schranke des heideggerschen Denkens nennt), eine Dynamik, die sich gerade noch fassen läßt als „das Vorziehen des Seins vor dem Nichts“.

Auch dasjenige Wirkliche, das für sich selbst das Andere des Anderen ist, Interesse, der Mensch ist *Vorziehen*: ihm geht das Gute der Wahrheit vor (29), d. h. er ist Wählen – II. *Der Anfang und die Freiheit, im Anschluß an Schellings Freiheitsschrift* (31–49) –, „aber nicht zwischen Gut und Böse. Das Böse ist weder Wählen noch Gegenstand der Wahl. Es geht dem Sinn des Wählens zuwider“, und: „Das Wahrscheinliche, was ist, wird überholt durch das, was der Mensch in je neuer Einsicht als das Bessere vorzieht.“ Das Gute ist überall das Beste, und das Beste ist nichts als das je und je Bessere – hier steht der Komparativ höher als der Superlativ, weil das Gute nicht es selbst wäre, ohne zur

⁵ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969) 25.

Wirklichkeit zu kommen; und eben darum ist auch die Freiheit nicht Einst, sondern *Jetzt*. Alles andere ist nur Ausgangspunkt.

Mit der seit „Reue und Freiheit“ unternommenen Destruktion von Schellings Freiheits-Vorstellung (die schopenhauersche Ethik wird dabei implizite mitgetroffen) erneuert M. A. C. Otto eine im platonischen ἐξαιρέτως vorgedachte spekulative Einsicht aus dem rein gefaßten Begriff des Anfangs, der weder „anderer“ noch „herrschender“ und so auch nicht „Anfang der Wissenschaft“ (Hegel) ist, aber auch eben nicht ohne Analogie zu jeder dieser drei Gestalten von ἀρχή: „Ich möchte den Anfang rein als Anfang ansehen. Ich wollte, es würde mir gelingen, zu zeigen, wie gut sich alles mit ihm denkt, und daß man, wenn man ihn Gott nennen mag – man muß nicht, aber kann – von Gott sprechen kann, ohne sich in ein Wissen hineinzudrängen, das man nicht haben kann und auch gar nicht braucht, weil der Anfang schon so hell ist.“ Wie das Sein Vielzahl, das Nichts Mannigfaltigkeit des Angesprochen-werdens und das Gute das je und je Bessere, ist er das *Eine*, wiewohl jedes *seinen* Anfang hat. So ist er zwar Anfang der Zeit, die das Wirklichsein eines jeden Wirklichen ist, aber genau nicht als (zeitlicher) Ursprung, sondern jetzt, „dem, was der Mensch anfängt, immer gerade zuvor“, und daher zuletzt *Ich*, nicht das ich habe, sondern das ich *bin* (79). „Hinter ihm: kein Wort. Auch nicht das Wort Ewigkeit.“

Die Schlußbetrachtung – IV. *Der Spiegel* (63–79) – ist eine behutsame Erwägung der Wirklichkeit des Möglichen, dem Heideggers Besinnung auf das „Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ gegolten hatte. Wie verhält es sich, fragt sie, mit dem „fürstlichen“ Gewähren, das allenfalls das Abkünftige „braucht“? Wie verhält es sich mit dem Princeps dieser Besinnung, der das künftige Denken auf die „Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit“ bescheidet, „deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt“? Die „Überwege“ gehen davor nicht zur Tagesordnung über, aber zur Gegenwart aus dem Anfang: „Ist darin nicht doch so etwas wie ein Subjekt versteckt, das mich objektiviert? mich warten heißt? Wer oder was heißt uns denn warten?“ Die Gegenwart des Erwarteten hätte man im Ausblenden der „Spiegelwelt der Subjektivität/Objektivität“, worin sich eine „Nichtwelt“ auftut, die das Erkennen schlicht auf das Ich des Erkennenden verweist, der es „als Erkenntwerden“ vollbringt. Solches Erkennen bleibt – diesseits des Stückwerks des Subjekt-Objekt-Risses – „fortgegeben“ und weiß eben darum das wiewohl unsichtbare und für immer verborgene (unreflektierbare) *Ganze*: „Erst im Erkenntwerden durch den andern erkennt sich dieses mein Erkennen als Liebe selbst, identisch mit mir selbst, ganz“, und darin kann sich das Ich, das im Spiegel das Stückwerk seines Lebens sieht, der „Grazie des Empfangens“ überlassen: Ich sehe mein Ganzsein nicht, „denn ich bin es“. In dieser Erfahrung verstummt es aber nicht, sondern ist vielmehr zur Welt als Welt bewegt, nämlich zur „Sage der Dinge“ (Der Anfang, 1.1), deren Schweigen ihr Sich-sagen-Lassen ist (21): „So mag es wohl zugehen, daß die Sprachsysteme ‚sprechen‘ und nicht der Mensch – wenn er denn sonst selbst nichts zu sagen hat ... Selbstlos ist gut, aber aus Liebe.“⁷

Die Spiegel-Betrachtung knüpft an Kleists „Über das Marionettentheater“ an, und das ist im Blick auf die Rückbindung von Heideggers Denken an Hölderlin wohl nicht ganz zufällig so. Der Charme der Sprache der „Überwege“ umspielt die Festigkeit eines Gedankens, der auf einem langen Weg die Wörter der philosophischen Tradition neu durchleuchtet und mit seinem eignen Leben erfüllt hat. Das ist oft von der Überzeugungskraft des erstmals bemerkten Selbstverständlichen. Aber die Geschichte der Philosophie hat ihre Brüche. Und es ist reizvoll zu sehen, wie es gerade der Gewinn von ichhafter Gegenwart ist, der sein Licht weiter zurück wirft in die mit dem Abzeichen Onto-Theo-Logie nur gestreifte Tradition und so vielleicht auch den einen oder andern ihrer verwischten Züge neu lesen läßt.

Claus-Artur Scheier (Braunschweig)

⁶ M. Heidegger, a. a. O. 66.

⁷ Im entschiedenen Rekurs auf das Ich, das ich (unanalysierbar) *bin*, wie in der Bedeutung, die es einer radikalen Neubestimmung des Nichts beimißt, trifft dieses Denken sich bemerkenswerterweise mit der Kritik der analytischen Philosophie, die Stanley Rosen in: *The Limits of Analysis* (New York 1980) vorgelegt hat.

Max Weber als materialer Wertethiker

Karl-Heinz Nusser, Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften (= Praktische Philosophie Bd. 25), Alber, Freiburg/München 1986, 288 S.

Kein anderer deutscher Theoretiker des frühen 20. Jahrhunderts findet derzeit so große Aufmerksamkeit wie Max Weber. Diese „Weber-Renaissance“, wie sie sich insbesondere im Projekt einer auf mindestens 33 Bände berechneten historisch-kritischen Edition seines wissenschaftlichen und politischen Oeuvres sowie seiner Briefe eindrucksvoll manifestiert, ist keineswegs nur auf die Soziologie beschränkt, die von neuer Klassikerpflege einen konstruktiven Beitrag zur Bewältigung ihrer permanenten Identitätskrisen zu erwarten scheint. Am kaum noch überschaubaren Boom an Weber-Literatur – vor allem in der englischsprachigen Welt – haben vielmehr auch Historiker, Politikwissenschaftler, Theologen und Philosophen einen erheblichen Anteil. Doch so sehr Weber-Forschung seit den frühen siebziger Jahren intensiviert worden ist, so ungeklärt sind selbst elementare Grundprobleme der Deutung seines Werkes geblieben. Läßt sich Weber, der von seiner akademischen Ausbildung her Jurist (mit Schwerpunkt Rechtsgeschichte) und Nationalökonom gewesen ist, überhaupt als ein Gründungs-vater der Soziologie zureichend verstehen? Führt alle nur soziologische Weber-Rezeption nicht zu fachbornierten Verengungen, die sowohl die thematische Weite seines Denkens als auch die ethische Dimension seiner Analysen der modernen okzidentalen Rationalisierungsprozesse wahrzunehmen verhindern?

Innerhalb wie außerhalb der Soziologie ist heftig umstritten, ob Webers fragmentarisches (und deshalb stärker als systemisch geschlossene Theorien für divergierende Rezeptionsvorgänge offenes) Werk überhaupt durch eine einheitliche „Fragestellung“ (W. Hennis) bestimmt ist und worin diese innere Einheit gegebenenfalls besteht. Kontrovers diskutiert werden insbesondere das Verhältnis seiner historisch-empirischen Untersuchungen zu seinen wissenschaftsmethodologischen Studien, die möglichen Wechselwirkungen zwischen seiner umfangreichen gelehrtenpolitischen Publikationstätigkeit und seiner wissenschaftlichen Produktion sowie schließlich zentrale werkgeschichtliche Fragen nach Entstehungsprozeß, intendierter Gestalt und systematischer Zielsetzung von häufig erst postum publizierten ‚Hauptwerken‘ wie den „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“ und „Wirtschaft und Gesellschaft“. Inhaltlich konzentriert sich die Diskussion auf Webers kulturpessimistische Diagnose der Moderne als einer Kultur, die zwar das Individuum aus naturwüchsigem Sozialbindungen emanzipiert hat, aber in einem selbst erzeugten „ungeheuren Kosmos“ versklavt, den „Kulturmenschen“ in den „stahlharten Gehäusen“ des Kapitalismus und modernen Anstaltsstaates zum bloßen „Fachmenschen“ oder Funktionär der Institutionen degenerieren läßt und wegen der primär durch ökonomische Imperative gesteuerten Eigengesetzlichkeiten ihrer Entwicklungsdynamik eine ethisch verantwortete, freie Einwirkung der Individuen auf den Geschichtsprozeß zunehmend als Schein zu erweisen droht. Was an Weber derzeit vor allem interessiert, sind also das anthropologische Fundament seiner Analysen der Pathogenese der Moderne bzw. die ethische Dimension seiner Kulturtheorie: Welche Zukunft hat eine Kultur, in der die Wechselwirkungen zwischen den relativ autonomen Wertsphären Staat und Politik, Recht, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft und Religion zunehmend von einem Primat kapitalistischer Zweckrationalität geprägt werden? Wie prägen diese „Lebensordnungen“ jeweils die Lebensführung des Einzelnen? Und welches Schicksal erwartet die „Persönlichkeit“, die sich durch Rationalisierung ihrer ethischen Lebensführung von den originären religiösen Motiven und Antriebskräften der neuzeitlich-okzidentalen Rationalisierungsprozesse emanzipiert hat?

Die gesellschaftspolitische Brisanz dieser Fragen läßt Karl-Heinz Nussers Versuch einer Neubestimmung der „Einheit des Weberschen Werkes“ (8) als besonders aktuell erscheinen. Durch eine begriffliche Rekonstruktion des „Zusammenhang(es) von Philosophie, Kulturwissenschaften und Soziologie bei Weber“ (19) möchte Nusser, ein Schüler Robert Spaemanns, nachweisen, daß Weber in erster Linie als *Philosoph* verstanden werden muß und sich die innere Einheit seines Werkes nicht (wie vor allem von F. H. Tenbruck behauptet) in der Perspektive seiner historisch-soziologischen Realstudien, sondern nur von den „Aufsätzen zur Wissenschaftslehre“ her erschließen läßt. „Max Weber hat klar gesehen, daß die Grundlagen der Sozialwissenschaften philosophischer Natur sind.“ (8) Infolgedessen wird das „für Sozialwissenschaftler trockene Brot des Wissenschaftstheoretikers und Philoso-

phen, der Weber eben auch war“ (7), zu kauen verlangt und Webers Methodologie als eine in der Fachsoziologie zumeist falsch oder zumindest unzureichend rezipierte „*Philosophie der Soziologie*“ (13) bzw. „*praktische Philosophie der Sozialwissenschaften*“ (239) präsentiert. Daß dieses in der Tat ziemlich trockene Brot bisher „kaum gekostet worden“ sei (7), ist freilich zu bestreiten. Die Entscheidung, mit der N. die soziologiekritische Stoßrichtung seines philosophischen Interpretationsprogramms geltend macht, wird davon aber nicht tangiert: er möchte Weber vor der Vereinnahmung durch eine dogmatische Soziologie schützen, die, wie etwa die nur vermeintlich kritische Theorie Frankfurter Provenienz, durch den Tanz „ums goldene Kalb ‚Gesellschaft‘“ in neue Mythologie umschlage (256) und in der Beschwörung einer Omnipotenz des Sozialen das soziologisch umklammerte Individuum einem gesellschaftstheoretischen Erstickungstod ausliefere (vgl. 17), und Webers Soziologie als *das* verbindliche Paradigma einer wahrhaft kritischen, d. h. philosophisch reflektierten bzw. begrenzten Sozialwissenschaft erweisen. Denn es sei die besondere Leistung Webers, sich von positivistischen, naturalistischen und evolutionistischen Deutungen der geschichtlichen Welt distanzierend, aus soziologischen Begriffen keine universalgeschichtlichen Perspektiven abgeleitet, die einzelwissenschaftlichen Grenzen der Soziologie eingeschärft und schließlich die Unfähigkeit der Sozialwissenschaften offen eingestanden zu haben, ihre *relative* „Selbständigkeit“ (21) bzw. den Geltungsanspruch ihrer Aussagen selbst soziologisch begründen zu können (259). Im Medium der Weber-Interpretation erneuert Nusser also den alten Systemanspruch der Philosophie, exklusiv die unhintergehbare „Einheit der Vernunft“ (22, 121, 258 u. ö.) zu verwalten, trotz zunehmender Differenzierung der Wissenschaften die einzig legitime, konstitutive Begründungsinstanz aller einzelwissenschaftlichen Rationalitätsansprüche zu repräsentieren und auch für die Soziologie Leitwissenschaft zu bleiben. So sehr er Weber gegenüber seiner bisherigen soziologischen Wirkungsgeschichte favorisiert, sucht er sterile Weber-Hagiographie aber zu vermeiden und durch „implizite partielle Kritik“ (81) „die bei der Durchführung der Weberschen Grundlegung der Sozialwissenschaften sich ergebenden Probleme ... im Geiste der Grundidee Max Webers zu lösen“ (255). Dabei soll vor allem „Webers Theorie der Werturteilsfreiheit ... neu hinsichtlich ihrer Berechtigung, aber auch in ihren Grenzen erkennbar“ (20) und praktisch-philosophisch „weitergeführt“ (22) werden.

Nusser hat seine Studie, eine 1983 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Münchner Universität angenommene, für den Druck überarbeitete Habilitationsschrift, geschickt in Einleitung, sieben Kapitel und eine Schlußbetrachtung gegliedert; den meisten Kapiteln sind kurze, prägnante Zusammenfassungen beigegeben, die eine schnelle Orientierung über die zentralen Interpretationsthesen des Verfs. erlauben. Um „die Verflechtung von Webers Theorie mit der Philosophie Rickerts“ herausarbeiten „und auf dieser Basis eine Interpretation der tragenden Weberschen Begriffe der Wertbeziehung, des komplementären Verstehen-Erklären-Verhältnisses und des Ideal-Typus“ leisten zu können (19f.), behandelt er in den ersten drei Kapiteln die formale Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie Heinrich Rickerts sowie dessen bekannte Unterscheidung zwischen nomothetischen Naturwissenschaften und den auf die Erschließung des Besonderen und Individuellen zielenden historischen Kulturwissenschaften. Dabei geht es Nusser weder um eine Klärung der biographischen Relationen zwischen Rickert und Weber noch um eine detaillierte werkgeschichtliche Analyse der wechselseitigen literarischen Bezüge bzw. des komplexen Prozesses von Webers Rickert-Rezeption. Philosophisch könne es „nicht nur darum gehen, die Faktizität eines Anschlusses Webers an Rickert im Einzelfall festzustellen“; vielmehr soll in einer begrifflich-kategorialen Rekonstruktion des Kulturwissenschaftskonzepts Rickerts und dessen *konstruktiver Verarbeitung* durch Weber gezeigt werden, „daß Webers Soziologie-Begründung eine systematische Möglichkeit aufgreift, die in Rickerts Geschichtstheorie grundgelegt ist“ (73). Diese gegenüber der bisherigen philosophischen Literatur über Webers Rickert-Abhängigkeit neue *systematische* These sucht Nusser vor allem in einer Auseinandersetzung mit der von D. Henrich in seiner Dissertation (Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers [Tübingen 1952]) entwickelten Position zu bewähren, daß Weber die Methodenlehre der Wissenschaften aus dem bei Rickert gegebenen erkenntnistheoretischen Zusammenhang gelöst und auf der Basis einer eigenständigen Kant-Rezeption eine originäre Sicht des Zusammenhangs von Wissenschaftsmethodologie und Ethik des Kulturmenschen entwickelt habe. Daß Nusser nun feststellt, Weber habe „keine *neue* philosophische Synthese“ geleistet, sondern nur „eine bei Rickert vorgegebene systematische theoretische Möglichkeit das erste Mal expliziert“ (80), dient sowohl der Konkretion seiner generellen These von der konstitutiven Philosophiebedürftigkeit alles sozialwissenschaftlichen Denkens als auch seinem Interesse an einer wertethischen „Weiterfüh-

nung' Webers. „Die, zum Teil immanente, Korrektur der Weberschen Wertfreiheitsthese stellt den Weberschen Methodenansatz wieder in die Nähe zur Kulturphilosophie Rickerts.“ (159) Die Wertethik des *späten* Rickert deutet Nusser als ein theoretisch konsistentes Konzept der Vermittlung von Normativität und Geschichte, als gelungenen Fall philosophischer Normbegründung und ethischer Sinnstiftung. Den schon von Ernst Troeltsch erhobenen Einwand, auch der späte Rickert könne in seiner Lehre von der „Wertbeziehung“ das als objektiv gegeben geltende System ethisch-kultureller Werte historischer Mannigfaltigkeit bloß abstrakt, wie ein metahistorischer, überzeitlich gültiger rationaler Maßstab, vorordnen und deshalb die von ihm intendierte geschichtlich konkrete Vermittlung von Sollen und Sein nur erschleichen, weist Nusser deshalb zurück (59).

Die Weber gewidmeten Kapitel 4 bis 7 bieten detaillierte, freilich nicht immer leicht zu lesende Analysen von Webers Unterscheidung von Wertbeziehung und Wertinteresse, seiner Theorie der Werturteilsfreiheit, seines vorrangig am Begriff der Zweckrationalität orientierten Rationalitätskonzepts sowie schließlich des Ideal-Typus als des „Zentrum(s) des Weberschen Rationalitätsbegriffs“ (229 ff.). Besonders originell ist Nussers kritische Interpretation des differenzierten Zusammenhangs zwischen Webers Wertfreiheitspostulat und seiner Unterscheidung konkurrierender Typen ethischer Rationalität. Nusser möchte mögliche relativistische Konsequenzen der Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik als philosophisch illegitim erweisen und Webers „ethischen Skeptizismus“ (118) in Richtung auf eine neue „objektive Einheit“ (vgl. 119) von empirischer Theoriebildung und philosophischer Normenbegründung überwinden. Präzise zeichnet Nusser zunächst Webers scharfe Kritik an der von Gustav Schmoller vertretenen universalteleologischen Ethik und die von Weber zu einem prinzipiellen Hiatus dramatisierte Unterscheidung zwischen empirischer Theoriebildung und ethischer Stellungnahme (Wertung) nach. Dabei geht es ihm vor allem „darum, das Ausmaß der berechtigten Kritik Webers an Schmoller festzustellen“ (115). Weber wende „sich zu *Recht* gegen Schmolters umstandslose Identifikation“ von „Wissenschaft und Ethik“, „die zur Folge hat, daß Kulturwerte als solche aufgegeben sind“ (121 f.). Doch sei diese Kritik insoweit überzogen, als Weber „seine Argumente nicht nur aus dem Repertoire ‚strenger‘, wertungsfreier empirischer Theorie bezieht“ (115) und faktisch selbst Notwendigkeit und wissenschaftliche Begründbarkeit objektiv verbindlicher Kulturwerte voraussetzen müsse. Zwar sei Weber darin zuzustimmen, daß ethische Wertung nicht mit Mitteln *empirischer* Wissenschaft vollzogen werden dürfe; aber daraus „folgt nicht, daß die Wertung nicht Gegenstand einer verbindlichen ethischen Reflexion werden könne“ (155). Nusser plädiert im Anschluß an Argumente R. Spaemanns deshalb nicht nur für eine neue „Verbindung von Wissenschaft und Ethik“ (158) und hier insbesondere für die von Weber vehement „bestrittene Möglichkeit einer Verteilungsgerechtigkeit“ (155 f.), sondern macht sich sogar den bekannten Einwand Gustav Schmolers gegen eine vom (allemal politischen!) Zwang zur unmittelbar wertenden Stellungnahme abgekoppelte formale Rationalität zu eigen, daß, wer Wissenschaft und praktische Wertung trenne, faktisch die (unsinnige) Forderung erhebe, es sollten „dieselben Personen mit zwei Zungen reden oder mit zwei Tinten schreiben . . . , je nach dem sie als Wissenschaftler oder Politiker tätig sind“ (zit. 157).

Die These, der Begriff eines objektiv verbindlichen Kulturwertes dürfe nicht wie bei Weber in ein indifferentes oder gar gegensätzliches Verhältnis zur Ethik gebracht werden, sucht Nusser auch in seiner kritischen Rekonstruktion der Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik plausibel zu machen. Weber habe diese Unterscheidung zunächst nur als idealtypische Differenzierung von Formen ethischer Rationalität eingeführt. Erst sekundär habe er sie dann zu einem rational nicht vermittelbaren Gegensatz einander ausschließender Positionen der individuellen Lebensführung radikalisiert und im bekannten Modell des Wertekonfliktes als ein wissenschaftlich unauflösbares „ethisches Dilemma“ (23) fixiert. So sinnvoll die deskriptiv-typologische Unterscheidung der beiden Formen ethischer Orientierung sei, so „unzureichend“ (23) sei es, diese Differenz im Sinne „eines *ethischen* Gegensatzes“ auszulegen und damit einen „Widerspruch innerhalb der Ethik selbst“ (139) zu behaupten. Weber werde mit seinem ethischen Individualismus, demzufolge niemals die Wissenschaft praktische Stellungnahmen begründen oder vertreten könne und *allein* die freie Persönlichkeit als Subjekt ethischer Stellungnahmen bzw. Wertsetzungen in Anspruch zu nehmen sei, vor allem der „Frage der Objektivität und Allgemeinheit der Wertung überhaupt nicht“ gerecht (139). Nusser erneuert deshalb den schon von materialen Wertethikern der zwanziger Jahre vertretenen Einwand, daß Weber aufgrund seines „Wissenschaftsformalismus“ (127) bzw. einer abstrakten Sein-Sollen-

Dichotomie für „das Sollen keinen verbindlichen Inhalt bekommen kann“ (154). Darüber hinaus habe Weber in der Figur des verantwortungsvoll handelnden Politikers praktisch selbst ein deontologisches Ethikverständnis in Anspruch genommen, in dem Gesinnung und Verantwortung konvergierten (150 ff., 158), und in seinen *politischen* Publikationen ein Handeln als legitim erachtet, „bei dem die Folgen durch die sittliche Intention rechtfertigbar sind“ (23). – Eine strukturell analoge Kritik prägt dann auch Nussers Darstellung von Webers Vernunftverständnis. Im Zusammenhang einer ausführlichen Analyse des „Ideal-Typus“-Konzepts klagt er gegen die „mißverständliche Lozierung von Zweckrationalität im Zentrum des Rationalitätsbegriffs“ (255) eine „Einheit der Vernunft“ ein, in der Theorie und Praxis, Form und materialer Wertgehalt immer schon vermittelt seien.

Nussers Studie beeindruckt zunächst durch ihre klare Kritik eines soziologischen Objektivismus. Mit überzeugenden Argumenten weist Nusser nach, daß sich Webers „Methodenlehre ... in ihrem Prinzip auf den Freiheitsgedanken stützt“ (256). Eine Kulturwissenschaft, die in der evolutionistischen Konstruktion einer autonomen Selbstbewegung ‚der Gesellschaft‘ davon abstrahiert, daß kulturelle Realität gerade auch in ihrer theoretischen Erschließung immer durch Subjektivität mitkonstituiert wird bzw. nur in den je besonderen perspektivischen Weltansichten der Individuen überhaupt ‚gegeben‘ ist, bleibt in genau dem Maße unter dem in Webers „Philosophie der Soziologie“ erreichten Reflexionsniveau, wie sie den ‚subjektiven Faktor‘ aus dem wissenschaftlichen Weltbild zu eliminieren sucht. Dabei geht es aber keineswegs nur um einen neuen Streit der Fakultäten. Indem Nusser begründet darlegt, daß Webers Methodologie in ihrem Zentrum durch eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit bis heute offenen Grundproblemen neuzeitlicher Philosophie – Freiheitsbegriff; Differenz formale – materiale Rationalität; Plausibilität der Selbstdeutung des modern-ökzidentalen Rationalismus in einem geschichtsphilosophischen Fortschrittsmodell – geprägt ist, kann er sehr viel präziser als viele soziologische Weber-Interpreten argumentative Defizite von Webers „methodischem Individualismus“ (vgl. 8) benennen. Zwar habe Weber darin recht, daß theoretische Erkenntnis der Kulturbedeutung sozialer Phänomene erst durch die Fragestellung des Wissenschaftlers konstituiert werde. Die Unausweichlichkeit eines „methodischen Individualismus“ sei aber noch kein zureichendes Argument dafür, nun auch einen *praktischen* Individualismus zu postulieren und die Verbindlichkeit von Kulturwerten allein in das subjektive Belieben des Einzelnen zu stellen. Weber sei hier selbst dogmatisch befangen und „in einer negativen Abwehrhaltung zum Problem normativen Erkennens verharrt“ (257). Mit den für ihn signifikanten Dualismen von Sein und Sollen, Theorie und Praxis, formaler Rationalität und ethischer Stellungnahme des Einzelnen habe er nichts Geringeres als die „Einheit der Vernunft“ verkannt, die nun einmal unteilbar sei (22, 121, 257 f. u. ö.). Vor allem sein „radikaler ethischer Skeptizismus“ sei „mit der Einheit der Vernunft unvereinbar“ (121).

Nusser plädiert deshalb für eine neue „Verbindung zwischen empirischen Tatsachenaussagen und ethisch rechtfertigbaren Wertungen“, weil „moralische Urteile, die nach dem allgemeinen Sittengesetz legitim sind, innerhalb der Einheit der Vernunft mit empirisch-kulturtheoretischen Aussagen zusammen bestehen können müssen (!)“ (22). Notwendig muß er dann auch die für Weber grundlegende These zu revidieren verlangen, daß „die Ethik zu anderen Wertsphären in Widerspruch geraten könne“ (80). Aber läßt sich diese Revision durchführen, ohne zugleich den kulturpraktischen Ausgangspunkt von Webers Soziologie, die Erfahrung der konstitutiven Widersprüchlichkeit der modernen, in *heterogenen* Wertsphären differenzierten Kultur, preiszugeben? Ist es nicht gerade die Pointe von Webers religionssoziologischem Konzept der Entzauberung, daß der Konflikt der verschiedenen Wertordnungen unauflöslich ist und sich der Kampf der neuen Götter auch durch philosophische Normdeduktion nicht ‚objektiv‘ entscheiden läßt?

So plausibel Nussers Programm ist, Webers Methodologie von Rickerts Spätphilosophie her auf ihre philosophische Konsistenz hin zu befragen, so wenig kann seine ‚Weiterführung‘ von Webers Denken noch als deren *immanente* Revision gelten. Was Nusser zu korrigieren vorschlägt, sind zentrale, konstitutive Elemente von Webers Anthropologie und Ethikkonzept, und seine Kritik zielt gerade auf das kantianische Zentrum von Webers Denken: das monismuskritische Insistieren auf einer konstitutiven Differenz von theoretischer und praktischer Philosophie. Zwar mag es sein, daß eine kantkritische praktische Philosophie ein „allgemeines Sittengesetz“ – was immer dies sein mag – bzw. eine überindividuell verbindliche objektive Wertordnung deduzieren, eine neue holistische Wirklichkeitskonstruktion bereitstellen und so den moderngesellschaftlichen „Polytheismus der Werte“ zugunsten einer nachmodernen Einheitskultur verabschieden kann. Doch sollte sich Nusser für dieses Programm der Restitution eines geschlossenen *ordo* verbindlicher Kulturwerte bzw. einer neuen

„Wertehierarchie“ (141) nicht auf Weber berufen. Ihn unterscheidet von Weber nichts Geringeres als die Auslegung des Begriffs menschlicher Freiheit, die Bestimmung des Rationalitätsbegriffs und das Geschichtsverständnis.

Webers Anthropologie ist in ihrem Kern einem heroischen Individualismus (mit einer durchaus problematischen dezisionistischen Komponente) verpflichtet, demzufolge sich praktische Autonomie allein in der freien Entscheidung für eine bestimmte Wertordnung und deren kämpferische Durchsetzung vollzieht. Insoweit ist Nusser beizupflichten, daß Webers rein formales Rationalitätsverständnis einen ethischen Pluralismus freisetzt, der die Homogenität der Kultur aufzulösen droht. Um den relativistischen Konsequenzen und desintegrativen Folgewirkungen dieses Pluralismus zu entgehen, verlangt Nusser die Freiheit des Einzelnen wieder als sittliche Bindung an einen philosophisch begründeten materialen Konsens auszulegen und durch verbindliche Kulturwerte eine neue substantielle Einheit der Gesellschaft zu stiften. Weber aber hat die Hoffnung, Philosophie könne harmonische sittliche Gemeinschaft restituieren, für trügerisch erachtet. Gegen eine neue philosophische Wertethik mit gesamtulturellem Geltungsanspruch wendet er erstens ein, daß sie nicht plausibel einzulösen vermag, was sie intendiert: für den Kulturmenschen Reste individueller Bewegungsfreiheit zu retten. Will der Philosoph der moderngesellschaftlichen Bedrohung individueller Freiheit durch ein materiales, wertfundiertes Freiheitsverständnis entgegensteuern, muß er praktische Autonomie des Individuums in einem Kosmos fixierter Werte stillstellen. Worin liegt der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, wenn ein soziologischer Objektivismus durch einen philosophischen Substantialismus substituiert wird? – Damit verbindet sich ein realsoziologischer Einwand. Die Dekomposition von Gemeinschaft zu antagonistischer Gesellschaft, praktischer Widerspruch von Partikularinteressen, Wertkonflikte und politische Zerrissenheit gelten Weber als die spezifische Signatur der Moderne. Eine neue Einheit von Rationalität und Erfahrung könnte nur unter den Bedingungen einer definitiven Überwindung des modernen okzidental Rationalismus realisiert werden. Doch hat die Philosophie die Macht, die stahlharten Gehäuse der Zweckrationalität aufzubrechen? Kann sie praktisches Subjekt einer gesamtulturellen Erneuerung von der Dimension einer neuen Epochenwende sein? Folgt man Webers historischer Soziologie, muß Philosophie, die zurecht Grenzen soziologischer Erkenntnis einschränkt, ihrerseits Grenzen akzeptieren lernen und die faktische Partikularität ihrer Allgemeinheitskonstruktionen Ernst nehmen. Es sei denn, die Philosophen seien die Propheten einer neuen Religion, deren Wiederkehr auch Weber nicht prinzipiell ausgeschlossen hat.

Friedrich Wilhelm Graf (München)

Ernst Bloch, Briefe 1903–1975, hg. von Karola Bloch, Jan Robert Bloch, Anne Frommann, Hanna Gekle, Inge Jens, Martin Korol, Inka Mülder, Arno Münster, Uwe Opolka und Burghart Schmidt, Gesamtedaktion: Uwe Opolka, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 942 S.

Die nahezu fünfhundert Briefe, die pünktlich zu Blochs 100. Geburtstag publiziert worden sind, zeigen ihren Autor in einem neuen, unbekanntem Licht. Weder ist Ernst Bloch ein politischer Mensch gewesen, für den viele ihn 1968 gehalten haben. Noch können seine pathetischen Bekenntnisse zum Marxismus und zu einer geschichtlichen Mission des Proletariats über das elitäre Sendungsbewußtsein hinwegtäuschen, der Intellektuelle sei zum „geistigen Führer“ (vgl. 266) berufen. Vor allem der frühe Briefwechsel mit Georg von Lukács, der, mit zum Teil erheblich abweichenden Lesarten, bereits vom Lukács-Archiv Budapest publiziert worden und in Auswahl auch schon in „Georg Lukács-Briefwechsel 1903–1917“ (hg. von Éva Karádi und Eva Fekete [Stuttgart 1982]) zugänglich gewesen ist, läßt erkennen, daß für die Genese von Blochs Systemprogramm nicht der Geist kritischer Rationalität, sondern der geschichtsphilosophische Totalitätsglaube des religiösen Expressionismus bestimmend gewesen ist. Unter dem Einfluß von Steiners Anthroposophie und des neumystischen Monismus des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, wie er vor allem vom Eugen-Diederichs-Verlag propagiert worden ist, will der junge Bloch nicht nur ein zweiter Hegel, sondern zugleich „Innozenz III. und Thomas von Aquin, . . . der verborgene Papst und der streng kirchlich universale Philosoph in Einem“ sein und die Welt in der Krise „der ausgehenden Neuzeit . . . zu einem erneuerten, diesmal protestantisch vertieften Mittelalter und Katholizismus“ führen (55). Die Partei der Arbeiterbewegung, die Sozialdemokratie, ist für den damals Fünfundzwanzigjährigen deshalb nur ein Instrument „zur breiten Lenkbarkeit“ der Massen (55), und die Menschheit kommt bloß als Gemeinde des heiligen Systemkon-

strukteurs in den Blick: „Georg, ich versichere Dich, alle Menschen, in Rußland und bei uns im Westen, werden sich wie an der Hand genommen fühlen, sie werden weinen müssen und erschüttert und in der großen bindenden Idee erlöst sein; und nicht nur einmal, wie man schwach vor Tannhäuser und Wagners heiliger Kunst erschauert, sondern in allen Stunden; und das Irren hört auf, alles wird von einer warmen und zuletzt glühenden Klarheit erfüllt; es kommt eine große Leibesgesundheit und eine gesicherte Technik und gebundene Staatsidee und eine große Architektur und Dramatik, und alle können wieder dienen und beten, und alle werden die Stärke meines Glaubens gelehrt und sind bis in die kleinsten Stunden des Alltags eingehüllt und geborgen in der neuen Kindlichkeit und Jugend des Mythos und dem neuen Mittelalter und dem neuen Wiedersehen mit der Ewigkeit. Ich bin der Paraklet und die Menschen, denen ich gesandt bin, werden in sich den heimkehrenden Gott erleben und verstehen“, kündigt Bloch dem Freunde 1911 seine geplante Summe der axiomatischen Philosophie an (66 f.).

Folgt man der These der Herausgeber, Blochs „Schaffen“ sei durch „große Kontinuität“ geprägt (103), ist solche extrem übersteigerte Selbsteinschätzung nicht vorschnell als Ausdruck jugendlicher Identitätssuche zu relativieren. Starker philosophischer „Behauptungswille“ (vgl. 727) und radikale Entschlossenheit, „den Ruhm und Druck meiner Philosophie sukzessive zu inszenieren“ (66), bleiben das zentrale Motiv in Blochs Briefen. Wer politische Analysen oder Kommentare zum Zeitgeschehen sucht, wird enttäuscht: die Umwelt tritt konsequent hinter das mit großer Besessenheit produzierte literarische Werk und dessen Durchsetzung in der Öffentlichkeit zurück. Darin reflektieren sich freilich auch die sehr schwierigen Arbeitsbedingungen: bis zum Antritt des Leipziger Ordinariats bleibt Bloch ohne jedes feste Einkommen, also auf Unterstützung anderer und möglichst schnelle Vermarktung seiner literarischen Produkte angewiesen; vor allem im amerikanischen Exil erweist es sich jedoch als unmöglich, einen englischsprachigen Verlag zu gewinnen. So bezeichnet er schon in den USA eine „Gesamtausgabe“ (581) als die große Hoffnung seines Lebens.

Naturgemäß dienen philosophische Briefeditionen primär der Erschließung von Leben und Werkgeschichte. Doch sowohl die Briefe Blochs als auch die Briefe von bedeutenden Zeitgenossen wie S. Kracauer, M. Horkheimer, H. Marcuse, J. Schumacher und A. Lowe an Bloch, die in Auswahl aufgenommen sind, sind keineswegs nur für Bloch-Spezialisten von Interesse. Sie bieten vor allem einen instruktiven Einblick in die äußerst schwierigen Lebens- und Arbeitsbedingungen deutscher Intellektueller im nordamerikanischen Exil. Blochs trickreich geführter Kampf mit einem dummen Verleger, die bekannte Tellerwäscher-Lüge gegenüber Adorno (um Geld vom Institut für Sozialforschung zu erhalten, hat Bloch seine ökonomische Not gezielt dramatisiert) und die Schärfe der Kritik an den Frankfurtern lassen freilich auch seine Fähigkeit zur Selbstdurchsetzung erkennen. Von besonderem intellektualgeschichtlichen Interesse dürften vor allem Blochs Briefe an W. Benjamin, Th. Mann, O. Klemperer und P. Huchel sein.

Mit großem Nachdruck betonen Herausgeber und Verlag, „auf eine sorgfältige und ausführliche Kommentierung der Briefe“ „großes Gewicht“ gelegt zu haben (14). In der Tat wird mehr als ein Drittel des Umfangs der Edition vom Anmerkungsapparat in Anspruch genommen. Doch ist Ausführlichkeit noch kein Indiz für Sorgfalt und strenge Sächlichkeit. Als seien Bloch-Leser philosophische Analphabeten, werden selbst Spinoza, Pufendorf, Grotius etc. und die philosophischen Klassiker des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts in ausführlichen, häufig eine halbe Druckseite umfassenden Biogrammen vorgestellt, zum Teil mit Werkverzeichnissen und Überblicken über die Wirkungsgeschichte. Ob Blochs Kritik am „kontemplativen Bildungsgeschwätz der Bourgeoisie“ (270) nicht auch solcher unsinnigen Editionstechnik gegolten hätte? Jedenfalls ist die künstliche Aufblähung des Anmerkungsapparates die Quelle peinlicher, leicht vermeidbarer Fehlinformationen: so soll etwa Max Weber bis 1919 in Heidelberg „gelehrt“ und seine „Protestantische Ethik“ erst 1920 publiziert haben (79 f.). Einige Editoren, insbesondere Blochs alter Mitarbeiter B. Schmidt, überschreiten fortwährend die Grenzen historischer Information und teilen nicht nur ihre Interpretation der neueren Philosophiegeschichte, sondern auch Belehrungen darüber mit, wie Bloch es wohl eigentlich gemeint habe. So kann in manchen Anmerkungen eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur geführt und sogar für eigene Publikationen geworben werden – selbst wenn diese gar nicht Bloch zum Gegenstand haben (653). Eine Vielzahl von Flüchtigkeitsfehlern (z. B. Karáda statt Karádi; 255, 641 und im Register Georg Mehler als Logos-Herausgeber statt, wie 52, Mehler; sowie: 34, 69 Anm. 19, 215, 560 etc.) lassen darüber hinaus vermuten, daß man sich vom Festkalender (und vom Verlag?) hat unter Zeitdruck setzen lassen. Die Korrektheit der Transkriptionen kann ein Rezensent

nicht beurteilen. Bei den von Bloch geschätzten Chateaubriands (116) dürfte aber wohl nicht „Kirche“ (119), sondern Küche zu lesen sein.

Eine große, bedeutende Leistung haben die Herausgeber mit dem präzisen Nachweis der zahlreichen literarischen Anspielungen Blochs vollbracht. Auch die im Apparat gegebenen Hinweise auf viele kaum bekannte Personen der Geistesgeschichte unseres Jahrhunderts, insbesondere auf Verlagsmitarbeiter und deutsche Intellektuelle im Exil, lassen einen bemerkenswerten detektivischen Spürsinn erkennen. Verständlicherweise ist einigen Editoren die religiös-theologische Erfahrungswelt des jungen Bloch demgegenüber eher fremd geblieben. Exemplarisch läßt sich dies an der Kommentierung der Schlußpassage eines Ende Oktober 1911 an Lukács geschriebenen Briefes verdeutlichen. Nachdem er den Freund aufgefordert hat, F. W. Försters „Autorität und Freiheit“ (Kempten 1911) zu kaufen, fährt Bloch hier fort: „Er (scil. Förster) sieht scharf und lehrt schärfer zu sehen. Übrigens auch die lustige Düpiierung der liberalen Theologen durch Bonns und Drews ist interessant: wie sehr werden Jatho und Traub hier um ihr bloßes Gemüt betrogen und ihnen der Gedanke und das bindende Dogma zugeschmuggelt.“ (68) Zu Bonns wird von den Editoren dann angemerkt: „Nicht ermittelt“, zu Drews auf Arthur Drews bekanntes Buch „Die Christusmythe“ (1909/1911) verwiesen, zu Jatho mitgeteilt: „Dies die Lesart der ungarischen Herausgeber. Nicht nachweisbar“, und schließlich zu Traub auf verschiedene, ausnahmslos nicht 1911 publizierte Werke des Tübinger Ordinarius für Systematische Theologie Friedrich Traub hingewiesen (69). Dies ergibt jedoch überhaupt keinen Sinn. Der Beispielsatz dürfte als ein Kommentar zu den 1911 besonders intensiven religionspolitischen Auseinandersetzungen innerhalb des deutschen Protestantismus zu entschlüsseln sein. Bloch bezieht sich hier auf die sog. „Fälle“ Jatho und Traub: Karl Jatho, ein liberalprotestantischer Kölner Pfarrer, und der mit Friedrich Traub nicht identische religiösliberale Pfarrer *Gottfried* Traub, der im Weltkrieg und als Mitglied der Nationalversammlung 1919 zu einem führenden Publizisten der politischen Rechten avancierte, waren 1911 vom Preußischen Evangelischen Oberkirchenrat in Lehrzuchtverfahren entlassen worden. Zur breiten literarischen Debatte um diese Entlassungen steuerte Arthur Drews unter anderem einen Aufsatz „Der Monismus und die liberale Theologie“ (in: *Das freie Wort* 13 [1913] 355–364) bei, auf den Bloch sich beziehen dürfte. Entsprechend ist Bonns als Bonus zu lesen, hatte der prominente von Hartmann-Schüler Arthur Bonus im Eugen Diederichs Verlag doch eigens eine Broschüre „Wider die Irrlehre des Oberkirchenrats“ (Jena 1911) veröffentlicht.

Solche philologische Kritik mag gerade bei einem Expressionisten wie Bloch, dessen Denken durch die produktive Kraft imaginativer Phantasie und eine grandiose Assoziationsfähigkeit geprägt war, als kleinliche Rezensentenbeckmesserei erscheinen. Soll die Edition seiner Briefe nicht nur zu einem besseren Verständnis von Leben und Werkgeschichte, sondern auch zu einem Gewinn an Präzision in der Rekonstruktion der leitenden Motive seiner Philosophie verhelfen, ist die Forderung nach höchstmöglicher Genauigkeit in der Erschließung konkreter zeitgeschichtlicher und literarischer Bezüge jedoch unumgänglich. Dies gilt vor allem in Hinblick auf das zentrale Problem der Bloch-Deutung, die von seinen Schülern und Interpreten immer wieder als schwierig empfundene Synthese marxistisch-leninistischer Theorietraditionen mit messianischen Elementen der jüdisch-christlichen Überlieferung. Folgt man den Spuren der *frühen* Briefe, ist es primär die Faszination durch ein monistisches Wirklichkeitsverständnis gewesen, die die Synthese von Religion und Revolution nahegelegt hat. Selbst nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges ist Bloch den Harmonieträumen seiner Jugend treu geblieben: die moderne, von Konflikten geprägte Gesellschaft soll wieder zu substantieller Gemeinschaft umgeformt und kultureller Pluralismus durch Wiederbelebung religiöser Symbole in Richtung auf eine neue Einheitskultur überwunden werden. Gerade die antiliberalen Pluralismuskritik stellt ein erstaunliches Kontinuitätselement in Blochs Denken dar. So liegt der Reiz der nun publizierten Briefe auch darin, daß Bloch sich hier mit großer Offenheit zu seiner „il-liberalen Natur“ (560) bekannt hat.

Friedrich Wilhelm Graf (München)

Rafael Capurro, Hermeneutik der Fachinformation, Alber, Freiburg/München 1986, 239 S.

Es läßt sich im Zeitalter der elektronischen Speicherung von Informationen und der sogenannten Datenbanken eine Einstellung zum philosophischen Denken vermuten, wie sie in der Tradition des

Wiener Kreises unter dem Stichwort „logischer Empirismus“ oder auch „Neopositivismus“ verbreitet ist. Denn insbesondere in den Arbeiten von Rudolf Carnap und dem frühen Wittgenstein wurden jene Grundlagen geschaffen, durch welche die im Computer gespeicherten Symbole erst ein Modell, also eine „Nachkonstruktion“ der Wirklichkeit formieren konnten.

Die von Capurro 1986 angestrebte Konfrontation zwischen dem Information Retrieval, d. h. der Speicherung und Wiedergewinnung von Fachinformationen durch den Computer und der Hermeneutik, einer philosophischen Disziplin in der Tradition eines Schleiermachers bis zu Heidegger, bedarf also dem ersten Anschein nach erst einer näheren Rechtfertigung.

Und dennoch hat gerade die Modellvorstellung der analytischen Wissenschaftstheorie die Illusion ausgelöst, man könne beim Aufbau einer Datenbank zunächst von handlungs- und praxisorientierten Aspekten absehen. Die Zuordnung der außersprachlichen Wirklichkeit erfolgt in der Informatik durch eine nachträgliche „Spezifikation“ der wohlstrukturierten Zeichenketten. Gegenüber dieser vereinfachenden Auffassung macht schon Wedekind in seiner Einführung in die Datenbanksysteme geltend, daß eine Datenbankorganisation immer über die schrittweise Formalisierung von Aussagen der Fach- bzw. Lebenswelt des Anwenders zu erfolgen habe (H. Wedekind, Datenbanksysteme I [Zürich 1981] 36).

Es ist daher nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu von methodischer Dringlichkeit, den in der Hermeneutik ausgearbeiteten Begriff des Vorverständnisses auf das Abrufen elektronisch gespeicherter Daten anzuwenden, denn: „Verstehen ist immer schon ein Sichverhaltenkönnen des Menschen im Hinblick auf die ihm (individuell und kollektiv) offenen Möglichkeiten.“ (Capurro, 15)

Im ersten Hauptteil des Buches (I) wird zunächst die Fragestellung umrissen. Das betrifft sowohl die Erörterung einiger hermeneutischer Grundbegriffe als auch das gegenwärtige Selbstverständnis der Fachinformation. Im zweiten Kapitel (II) wird die eigentliche Arbeit der Grundlegung einer Hermeneutik der Fachinformation geleistet. Die Originalität des hermeneutischen Ansatzes kann C. vor allem durch die kritische Auseinandersetzung mit den folgenden Erkenntnismodellen zur Entfaltung bringen: 1) Das Abbild-Modell; 2) das Sender-Kanal-Empfänger-Modell; 3) das platonistische Modell. Alle drei Modelle sind aus der gemeinsamen Absicht entstanden, den Vorgang des Verstehens ohne Rücksicht auf die von der Hermeneutik postulierte „Weltoffenheit“ (90) begreifen zu können. Modelle, die das verstehende Subjekt von der ‚objektiven Außenwelt‘ abschnüren, geraten in die Verlegenheit, die zunächst sorgfältig separierten psychologischen und physikalischen Bereiche in einer Übersetzungssemantik erst nachträglich wieder zusammenführen zu müssen. Die ursprünglich geeinte Struktur des Verstehens wird auf diese Weise verdoppelt (78). Sowohl die Weltabbildungslehre als auch das Sender-Kanal-Empfänger Modell der Kybernetik sowie das platonistisch verstandene Modell der „drei Welten“ von Sir Karl Popper geraten in die Tretmühle eines cartesianisch gefärbten Mentalismus, „der nur nachträglich und ungeeignet die Frage nach der ‚Nutzung‘ des ‚objektiven‘ oder besser ‚verobjektivierten‘ Wissens stellen kann“ (97). Nach der kritischen Erörterung dieser erkenntnistheoretischen Modelle entfaltet C. jene von der philosophischen Hermeneutik gewonnenen Einsichten, die sich besonders für eine Grundlegung der Hermeneutik der Fachinformation verwenden lassen. Seine Ausführungen orientieren sich hauptsächlich an den Ansätzen von M. Heidegger, M. Boss und H. Arendt. Sie führen uns über die im Miteinandersein gemeinsam erschlossene Welt, die erst eine Verständigung unter den Menschen ermöglicht über die Deutung der Information als einem spezifischen Phänomen eben dieser zwischenmenschlichen Kommunikation zu der Einsicht über die innere Verflochtenheit von menschlichem Handeln und Verstehen von Bedeutungen. Anschließend folgt dann die Entwicklung eines Begriffs der Fachinformation. Dieser wird an den folgenden drei Momenten verdeutlicht:

a) Die Fachgemeinschaft als Miteinandersein der Fachleute; b) die Erschließung der Welt in den Fachgebieten; c) die Fachkommunikation als spezifischer Prozeß der Mitteilung.

Nach der allgemeinen Konstitutionstheorie einer Informationshermeneutik widmet sich C. dann in seinem abschließenden dritten Teil (III) dem Information Retrieval, also der im Computer gespeicherten Fachinformation. Er beginnt mit einer historischen Darstellung des Information Retrieval und unterscheidet dabei drei Phasen: Die Entwicklung beginnt mit den sogenannten Referenz-Datenbanken, die uns Informationen zur Literatur eines Fachgebiets liefern. Mit der fortschreitenden Speicherungsvergrößerung gewinnen auch die Quellen-Datenbanken, die die gesuchte Information selbst enthalten, immer mehr an Bedeutung. Eine weitere Entwicklung stellen die, derzeit allerdings erst in Ansätzen vorhandenen Expertensysteme dar, die im Bereich der „künstlichen Intelligenz“ entstanden sind. C.

erläutert dann die Hermeneutik des Information Retrieval exemplarisch am Beispiel des erstgenannten Typs von Datenbasen, den bibliographischen Datenbanken.

Von entscheidender Bedeutung im Hinblick auf eine hermeneutische Grundlegung der Fachinformation ist die Einsicht, daß die beim Aufbau einer Datenbank stattfindende Klassifikation von Dokumenten keinem absoluten Ordnungssystem zuzuordnen ist, sondern „daß die Sachverhalte in bezug auf ein von einer bestimmten Fachgemeinschaft und im Hinblick auf bestimmte Erkenntnis- bzw. Handlungsinteressen thematisiertes Vorverständnis zu setzen sind“ (149). Während solche vorgefertigte Klassifikationsmethoden die Anfrage an einen Datenbestand nicht nur erleichtern, sondern zugleich den Horizont des Fragenden auf einen kontrollierten Wortschatz einengen können, bieten Indexierungsmethoden, die aus dem vorliegenden Text Wortlisten erzeugen, den Vorteil eines „freien Thesaurus“ (157). Inwieweit die sogenannten „Expertensysteme“ beim Information Retrieval eine Unterstützung anbieten können, ohne den Suchenden in das Prokrustesbett eines starren Klassifikationsschemas zu zwingen und ohne ihm – wie im Falle einer Wortliste ohne Bedeutungs- und Verweisungszusammenhänge – keine Entscheidungshilfe bei der Informationssuche in die Hand zu geben, läßt C. offen.

Im Ausblick (204 ff.) verweist er jedenfalls auf die Fruchtbarkeit der „künstlichen Intelligenz Forschung“ für die zukünftige Entwicklung der Fachinformation. Darüber hinaus eröffnen sich durch die Verobjektivierungsversuche menschlichen Denkens durch die „künstliche Intelligenz“ neue und gerade revolutionierende Fragen sowohl für eine Hermeneutik der Fachinformation als auch darüber hinausgehend für das Selbstverständnis des Menschen im Informationszeitalter.

Karl Leidlmair (Innsbruck)

Herbert Stachowiak (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Bd. I: Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert, hg. von H. Stachowiak unter Mitarbeit von C. Baldus, Felix Meiner, Hamburg 1986, 578 S.

Herbert Stachowiak, Begründer der Allgemeinen Modelltheorie, ist der Herausgeber eines auf 5 Bände angelegten Handbuchs, das unter dem Titel „Pragmatik“ jenen Paradigmawechsel dokumentieren soll, der sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, vom anglo-amerikanischen Denken ausgehend, auch im deutschsprachigen Raum vollzogen und das philosophisch-wissenschaftliche Selbstverständnis tiefgreifend verändert hat bzw. noch verändert. Während die beiden ersten Bände historisch aufgebaut sind und die Herkunftsgeschichte pragmatischen Denkens rekapitulieren, sollen in den übrigen drei Bänden systematische Konzepte zeitgenössischer Pragmatik im Rahmen der praktischen Philosophie, der Sprachphilosophie und der Wissenschaftstheorie erörtert werden.

Der nun vorliegende erste Band des Handbuchs „Pragmatik“, an dem 29 Autoren mitgewirkt haben, schlägt den Bogen von den vorneolithischen Kulturen bis zur Geschichtstheorie Schellings und Hegels (die allerdings anders, als es der Titel des 1. Bandes ankündigt, bis weit in das 19. Jahrhundert hineinreicht). In der Einleitung gibt der Herausgeber einen instruktiven Überblick über das sich um das Ursprungswort $\rho\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ ($\rho\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$) gruppierende Signifikantenfeld und verweist auf den zeichentheoretischen Begriffskern von Pragmatik, von dem her „sich für die Arbeiten der Pragmatik der Bezugsrahmen auf(spannt) mit Bestimmungsstücken wie: Subjekthaftigkeit, Zeitlichkeit, Anwendungsorientiertheit, Kontextualität, Kommunikation“ (XXVII).

Der erste Teil, überschrieben „Kulturen und Religionen“ (1–76), setzt sich aus Beiträgen über „Das Pragma in schriftlosen Kulturen“ (*W. Dupré*), „Theorie und Praxis in segmentären Gesellschaften“ (*J. Stagl*), „Handeln und Wissen in primären Hochkulturen: das Beispiel Altägyptens“ (*E. Hornung*) sowie „Die Religion in ihrem Verhältnis zur lebensweltlichen Praxis“ (*W. Stark*) zusammen. Der Rückgang auf die Praxis ursprünglicher kultureller Gemeinschaften deckt den ethnozentrischen Charakter des Denkens als notwendiges Implikat menschlichen Seins auf, dessen Sinn sich im Mythos zum Ausdruck bringt (*Dupré*). In segmentären Gesellschaften (Beispiel: die Iatmul an den Ufern des Sepik in Neuguinea) entspricht der Offenheit und der Flexibilität auf der Ebene der Praxis eine Tendenz zum Umbau der mythischen Weltbilder auf der „Theorie“ebene (*Stagl*). In einer frühen Hochkultur wie der altägyptischen ist die „Maat“ jener Kanon verbindlicher Regeln, die als quasi-göttliche Handlungsmuster die sich ständig verändernde Praxis von Menschen ethisch orientieren (*Hornung*). Reli-

gionen stellen einen stabilisierenden Faktor in gesellschaftlichen Interaktionszusammenhängen dar, sofern sie das normative Fundament der lebensweltlichen Praxis (Moral und Recht) sanktionieren (Stark).

Der zweite Teil, zentriert auf „Griechentum und römisch-frühchristliches Denken“ (77–190), versammelt folgende Abhandlungen: „Der Kybernetes-Begriff bei Homer und die Chancen einer Handlungsphilosophie des Ägäischen Meeres“ (E. Lang), „Pragmatisches Denken in der griechischen Sophistik“ (M. Emsbach); „Platonischer Pragmatismus und aristotelischer Essentialismus“ (E. Martens); „Axiomatischer Konstruktivismus und Ontologie: Zum philosophischen Selbstverständnis der griechischen Mathematik“ (K. Mainzer); „Römische Philosophie – eine pragmatische Philosophie“ (A. Baruzzi); „Existentielle Pragmatik aus transzendenter Immanenz ...: Aurelius Augustinus“ (F. Körner). Entsprechend groß ist die Themenvielfalt, aus der hier wiederum nur einige zentrale Thesen exemplarisch herausgegriffen werden können: nämlich daß die Funktion des Steuermanns bei den Griechen als Ursprung der Kybernetik qua Modell des Regelkreises anzusehen sei (Lang); daß die Nicht-Teleologizität des protagoreischen Erkenntnis- und Handlungsmodells dessen Autarkie begründe (Emsbach); daß Platon eine pragmatische Philosophie vertreten habe, der gemäß sich das ideelle Wissen in einem praktischen Können bewähren muß (Martens); daß die Griechen eine zwar wesentlich konstruktive Mathematik hatten, wohl aber deren nicht-konstruktive apriorische Begründungsnotwendigkeit sahen (Mainzer); daß die in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit zum ersten Mal rekonstruierte römische Philosophie eminent pragmatisch sei, insofern sie praxisbezogene Begriffe wie *humanitas*, *auctoritas*, *virtus* als lebensweltlich eingebundenes *pragma* der *res publica* ausbilde (Baruzzi); daß schließlich der theozentrische Rationalismus Augustins sich in seiner personalistisch-pragmatischen Ausrichtung auf die der Existenz innewohnende transzendente Immanenz der göttlichen Wahrheit gründe (Körner).

Im dritten Teil finden sich unter dem Titel „Mittelalter: Übergang und Aufbruch“ (191–318) Beiträge über „Grundausprägungen gesellschaftlichen Wandels vom 10.–14. Jahrhundert“ (K. Bosl), „Wissen und Gesellschaft in der islamischen Philosophie des Mittelalters“ (G. Endreß), „Creation, Will and Knowledge in Aquinas and Duns Scotus“ (D. B. Burrell), „Wilhelm von Ockhams Semantik und Pragmatik“ (E. und W. Leinfellner), „Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters“ (U. Köpf) und „Bild, Symbol und Analogie: die ‚Modelle‘ des Nikolaus von Kues“ (N. Herold). Auch hier mögen einige „pragmatische“ Andeutungen auf die Komplexität des mittelalterlichen Welt- und Selbstverständnisses hinweisen. In Europa vollzog sich mit der Verlagerung des Schwerpunktes von Gott auf das menschliche Individuum eine tiefgreifende Veränderung der Strukturen von Kirche, Staat und Gesellschaft (Bosl). In der islamischen Welt war der Einsatz der Philosophie für die Zwecke politisch-religiöser Ideologie höchst umstritten, und an die Stelle politischer Utopien traten sozial-pragmatische Staatsmodelle (Endreß). Im Unterschied zu Thomas von Aquin, der die kontingente Welt auf einen göttlichen Seinsakt nach Analogie künstlerischer Produktivität zurückführt, begreift Duns Scotus die Schöpfung als willentlich-freie Wahl Gottes zwischen möglichen Seinsformen (Burrell). Ockhams Suppositionslehre ist pragmatisch fundiert, da die intuitive der abstraktiven Erkenntnis vorausgeht, so wie im semantischen Prozeß die operative Bedeutung der operationalen vorhergeht (E. und W. Leinfellner). Mystische Erfahrung, obwohl passiv erlebt, hat ein Wirken zur Folge, dessen Ziel die Selbstvernichtung des Subjekts ist, das auf diese Weise Raum schafft für ein göttliches Handeln in ihm (Köpf). Cusanus schließlich versucht in einem *circulus universorum* das Weltganze kosmographisch durch Zahlenverhältnisse symbolisch aufzubauen, immer davon ausgehend, daß der Mensch die Wahrheit nur perspektivisch und approximativ zu erfassen vermag (Herold).

Die Untersuchungen des vierten Teils, der „Renaissance, Reformation und Aufklärung“ gewidmet ist (219–454), befassen sich mit den Themen „Praxis und Bewußtsein in der ‚Neuzeit‘“ (R. zur Lippe), „Die Begründung der Willensfreiheit in der Welt der Renaissance, des Humanismus und der Reformation“ (R. Stupperich), „The Origins of Experimental Science“ (R. K. DeKosky), „Wahrheitserkenntnis und Naturbeherrschung in der Nova Scientia“ (H. Sachsse), „Zeichen, Kalkül, Wahrscheinlichkeit. Elemente einer Mathesis universalis bei Leibniz“ (J. Mittelstraß und P. Schroeder-Heister), „Willensbildung und Ichbildung in der Metapsychologie von Leibniz“ (C. Axelos) sowie „Arbeit und Technik im Paradigma der Aufklärung“ (S. Müller). Die in der Neuzeit beginnende Mechanisierung der Lebenswelt führt folgerichtig zum modernen Leistungspragma; an die Stelle des antiken Kreismodells tritt die Figur des verschiebbaren Koordinatenkreuzes, dem alles in algebraisch-quantitativer Geome-

trisierung unterworfen wird (zur Lippe). Das Problem der menschlichen Willensfreiheit (liberum arbitrium) beschäftigt sowohl Erasmus als auch Melanchthon, die beide daran festhalten, daß der Mensch nur dann gemäß einem ethischen Anspruch verantwortlich handeln kann, wenn er sich in freier Selbstbestimmung zugleich auf den göttlichen Willen bezieht (Stupperich). Für die Entstehung der Experimentalwissenschaften lassen sich drei nichtexperimentelle Traditionsstränge nachweisen: Universität (Disputationsmethode), Okkultismus (alchemistische Versuche) und Technologie (Erfindung von Apparaturen) als Wegbereiter für Paracelsus, della Porta, Gilbert (DeKosky). Die neue Wissenschaft löst sich von der religiösen Basis ab und droht in bloßes Macht- bzw. Verfügungsstreben auszuarten, insofern es nicht gelingt, ein integrales, auf der Polarität von komplementären Gegensätzen beruhendes Selbstverständnis analog dem chinesischen Modell von Yang und Yin aufzubauen (Sachsse). Leibniz' Entwurf einer Universalwissenschaft im Sinne eines Infinitesimalkalküls bedarf einer einheitlichen Sprache, einer deduktiven Theorie und einer Wahrscheinlichkeitslogik zur Begründung kontingenter Aussagen (Mittelstraß u. Schroeder-Heister). Zur Lösung des Problems einer Reflexivität des Willens konstatiert Leibniz eine Wechselwirkung zwischen dem Voluntativen und dem Kognitiven, gesteht dem Verstand dabei jedoch keine Autonomie, sondern bloß instrumentelle Funktion in bezug auf die Erfüllung des Glücksstrebens zu (Axelos). Humane Arbeit meint im Zeitalter der Aufklärung weniger manuelle-körperliche Betätigung als Begriffsarbeit des Verstandes und die operationale Prozessualität der technisch organisierenden Vernunft (Müller).

Im fünften und letzten Teil kommt der „Transzendente(r) Idealismus“ (455–527) zu Wort. Im Mittelpunkt stehen „Kants Philosophie des Handelns und ihre aktuelle Bedeutung“ (F. Kaulbach), „Fichtes idealistischer Handlungsbegriff auf der Folie eines traditionsbezogenen Interpretationsplans“ (C. Baldus) und „System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel“ (C. Cesa). Kant reflektiert menschliches Handeln sowohl unter dem Gesichtspunkt der Gesinnung (Standnahme auf dem Boden der praktischen Vernunft; Idee der Freiheit) als auch der Verantwortung (Umsetzung des als gesollt Erkannten durch die Tat nach Maßgabe der Weltperspektive des höchsten Guts (Kaulbach). Fichte hat in seiner Wissenschaftslehre drei traditionelle Themen miteinander verknüpft: den griechisch-klassischen Begriff von ‚Welt und Maß‘, die jüdisch-romantische Erfahrung von ‚Weg und Hoffnung‘ sowie den faustischen Topos von ‚Handlung, Tat und Wirklichkeit‘ (Baldus). Im Gegensatz zu Schelling, dessen Geschichtsphilosophie als eine Philosophie der Weltgeschichte – hervorgegangen aus dem Kampf metaphysischer Prinzipien – konzipiert war, hat Hegel die Geschichte logisch strukturiert, bei gleichzeitiger Verherrlichung des Menschen (Cesa).

Das von Stachowiak umsichtig und mit glücklicher Hand besorgte Handbuch erhebt ausdrücklich keinen Anspruch auf „Vollständigkeit der historisch-systematischen Erfassung ... Die Vorgehensweise ist vielmehr selektiv und exemplarisch.“ (XL) Dieses Werk erweist sich nicht einfach als eine von vielen Autoren unabhängig voneinander erzählte Geschichte der Philosophie, auch nicht als ein bloßes Kompendium völlig disparater Beiträge. Das *πρόγραμμα* hat sich geradezu als ein überaus fruchtbarer Fluchtpunkt herausgestellt, von dem aus die wesentlichen Etappen der abendländischen Philosophie mitsamt den sie repräsentierenden Denkern in einem veränderten Licht erscheinen: Praxisorientierte Erkenntnisinteressen rücken bislang vernachlässigte Aspekte traditionellen Philosophierens in den Blick (Emsbach, Herold, Köpf, Stupperich); mit Standarddeutungen wird erfolgreich aufgeräumt (Cesa, Martens); ungewohnte Betrachtungsweisen und neue Interpretationsansätze fördern so nie Gesehenes an Altbekanntem zutage (Baldus, Burrell, Kaulbach); mancher weiße Fleck in der philosophischen Landschaft wird erschlossen und reflexiv strukturiert (Baruzzi, Dupré); fundierte Textanalysen vermitteln interessante und informative Ein- bzw. Überblicke (Axelos, Endres, Körner – letzterer leider in etwas störender moralisierender Predigtmanier –); entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge lassen aus einer Vielfalt von historischen-kulturellen-wissenschaftlichen Bezügen sich verändernde und neu verfestigende Lebensformen eindrucklich hervortreten (Bosl, zur Lippe, DeKosky, Stark); es ist immer wieder erstaunlich, wie sich die Mathematik als zentrales Paradigma praxisbezogenen wissenschaftlichen Erkennens unangefochten durch alle Epochen durchhält (Leinfellner u. Leinfellner, Mainzer, Mittelstraß u. Schroeder-Heister); kritische Analysen von Leistung und Ambivalenz der Technik verweisen auf die Notwendigkeit einer Wiederanbindung der Poiesis an die Prinzipien der Sittlichkeit (Lang, Müller, Sachsse); last but not least fordern die spannenden Untersuchungen der Strukturen von Interaktionsgemeinschaften in außereuropäischen Kulturen zum Vergleich heraus (Hornung, Stagl). Wenn ich trotz der beeindruckenden Fülle des ausgebreiteten Materials ein Deside-

rat anmelden darf: mir fehlt eine Analyse des skeptischen Pragmas – angefangen von den Vertretern des antiken Skeptizismus (Pyrrhon u. a.) bis hin zu Descartes und Hume. Eine Pragmatik des Zweifels als Wegbereiterin für antidogmatisches, kritisches, sich selbst in seinem Anspruch begrenzendes Verhalten müßte allerdings ebenso wie eine Pragmatik der Vorsokratik erst noch geschrieben werden.

Die „Pragmatik“ ist philosophisches Lesebuch, Lehrbuch und Nachschlagwerk in einem. Von sachkompetenten Autoren in durchweg gut verständlicher Form verfaßt, stellen die einzelnen Beiträge Mini-Enzyklopädien dar, die ein übergreifendes Wissen auf kleinstem Boden ausbreiten; am Ende jedes Beitrags finden sich umfassende Hinweise auf zitierte und ergänzende bzw. weiterführende Literatur. In fast allen Abhandlungen treten deutliche Gegenwartsbezüge hervor, die nachdenklich machen, zu weiterer Erforschung und Vertiefung der in philosophiegeschichtlichen Kontexten aufgewiesenen pragmatischen Fragestellungen anregen und eine kritische Revision des eigenen Denkansatzes herausfordern. Man darf auf die kommenden Bände der „Pragmatik“ gespannt sein.

Annemarie Pieper (Basel)

Gründung der Internationalen Schelling-Gesellschaft

In Leonberg, der Geburtsstadt Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, wurde am 15. Oktober 1986 die „Internationale Schelling-Gesellschaft“ gegründet. Zweck der Gesellschaft ist es, die Kenntnis der Schellingschen Philosophie zu verbreiten und deren Erforschung zu fördern. Die Gesellschaft sieht es auch als ihre Aufgabe an, Forschungsarbeiten zu fördern, Tagungen, durch die Schellingforscher auf internationaler Ebene miteinander ins Gespräch kommen, zu veranstalten, Schriften zu publizieren und in Leonberg Vorträge abzuhalten, um philosophische Themen einem breiten Publikum zu vermitteln.

Inzwischen wurde die Gesellschaft als Verein eingetragen; die Gemeinnützigkeit wurde anerkannt.

Die Gründungsversammlung wählte folgenden Vorstand: Präsident: Professor Dr. Hans Michael Baumgartner (Bonn), Vizepräsident: Dr. Kurt Weinmann (Leonberg), Sekretär: Privatdozent Dr. Wilhelm G. Jacobs (München), Schatzmeister: Karl-Heinz Fischötter (Leonberg).

Professor Dr. Francesco Moiso (Macerata/Italien) wurde zum Vorsitzenden des wissenschaftlichen Rates gewählt. Mit ihm zusammen wurden die Professoren Manfred Buhr (Berlin DDR), Walter E. Ehrhard (Hannover), Hermann Krings (München) und Walter Schulz (Tübingen) sowie Oberbürgermeister Dr. Dieter Ortlieb (Leonberg) in den Beirat gewählt.

Die Gesellschaft hat ihre Arbeit mit je einem Vortrag des Präsidenten und des Sekretärs in Leonberg begonnen. Sie wird vom 10. bis 12. Oktober 1988 eine Lektüretagung in Leonberg veranstalten. Für 1989 ist ein Kongreß vorgesehen.

Interessenten an der Mitgliedschaft bzw. an einzelnen Veranstaltungen der Gesellschaft sind freundlich gebeten, sich an folgende Anschrift zu wenden:

Internationale Schelling-Gesellschaft e. V.
Postfach 1429
D-7250 Leonberg