

BUCHBESPRECHUNGEN

Henry Deku, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen, hg. von Werner Beierwaltes, EOS, St. Ottilien 1986, 489 S.

Als Henry Deku mit den alliierten Streitkräften nach Deutschland zurückkam, waren seine Angehörigen dem Dritten Reich zum Opfer gefallen. Er begann, an der Münchner Universität zu lehren, und Anfang der fünfziger Jahre hörte ich bei ihm. Er war einer der eindrucksvollsten Lehrer, denen ich begegnet bin. Die Klarheit seiner Positionen wirkte orientierend, wie immer man sich am Ende entschied. Die Schärfe seiner Kritik verletzte uns nicht – daß dieser Jude auf unserer Seite stand, war klar, weil er bei uns geblieben war. Seine Diktion war erlesen, die Fülle der Gedanken und Materialien und seine Fähigkeit, versunkene Phänomene auferstehen zu lassen, fesselte uns, und er hielt Traditionen lebendig, die der deutschen Philosophie irgendwann aus den Augen geraten waren.

Deku hat weder Karriere gemacht, noch sind seine Schriften berühmt oder bekannt geworden. Das liegt zum Teil an ihrer Gelehrtheit und Kompaktheit, es liegt aber auch daran, daß er dem Zeitgeist gegen den Strich fuhr. Er legte sich dabei, wenn es ihm nötig schien, mit Personen und Richtungen an, die in der Regel nicht froh darüber waren. 1986 hat Werner Beierwaltes einen Band mit 22 Aufsätzen Dekus aus den Jahren 1953 bis 1982 vorgelegt. Der sorgfältig gedruckte Band, dem ein Vorwort des Herausgebers vorangestellt ist, endet mit einem Quellennachweis und einem Anhang mit Übersetzungen der fremdsprachlichen Zitate. Fünf Aufsätze behandeln unmittelbar metaphysische Themen, fünf ethische Haltungen, fünf politische Gegenwartstendenzen, zwei wichtige Begriffsgeschichten, zwei Tendenzen der modernen Philosophie und einer die Konkurrenzlosigkeit des Christentums; die beiden übrigen sind schöne Gelegenheitsschriften. Die Themenvielfalt wirkt zunächst verwirrend, doch bilden diese in Ansatz und Ton sehr unterschiedlichen Schriften insofern eine Einheit, als in ihnen allen dasselbe Denken zum Ausdruck kommt.

Dieses Denken konzentriert sich auf Wahrheit, Vernunft und Objektivität und auf ihre moralischen Implikationen. Die Vernunft er-

kennt wahr, wenn sie Dinge erkennt, wie sie sind. Das gelingt ihr, wenn sie objektiv ist, das heißt, wenn sie sich von sich selber abkehrt, um sich Sachverhalten zuzuwenden. Weil es ihre Aufgabe ist zu erkennen, verhält sie sich irrational, wenn sie nicht objektiv ist. Nichtobjektivität ist eine Art von Egoismus: Man kann nicht von sich selber absehen. Deshalb hat Denken etwas mit Ethik zu tun. Theorie und Praxis bedingen einander: Irrtümer beruhen auf Nichtobjektivität, Nichtobjektivität ist eine Folge moralischer Schwäche, und Untugend prädestiniert zu Fehlern im Denken. Die Wirklichkeit, die die Vernunft erkennt, besteht aus Unendlichem und Endlichem. Das Unendliche ist vor dem Endlichen, aber beide schließen einander nicht aus, und das eine weist auf das andere hin. Die Vernunft, die das begreift, wird zum Schnittpunkt: Sie spiegelt einerseits das Universum und ist andererseits der Erkenntnis Gottes fähig.

Objektivität führt gleichermaßen zu Gott und zum Menschen. Man wird erst dadurch menschlich, daß man in der Berührung von etwas Übermenschlichem über sich hinauswächst, und Wahrheit macht auf humane Weise sozial, denn der gemeinsame Besitz von Wahrheit bindet. Mit der Objektivität geht die genaue Unterscheidung zwischen Gott und Welt und damit die Eigenständigkeit von Dingen und Personen verloren. Der Mensch verliert Gott und die Welt zugleich, sein Eros wird orientierungslos, und er vereinsamt. Im Zustand der Irrationalität kann er erstens nicht glücklich werden. Das Ich, das an sich selber hängt, wird deprimiert, weil es von sich enttäuscht wird. Der Geist wird weich, das Herz aber hart, und Sentimentalität, die aus derselben Wurzel kommt wie Härte, ist diffuse Trauer über Vereinsamung. Durch Irrationalität wird zweitens der Mensch nicht freier. Sie entsteht gerade dadurch, daß er von sich nicht freikommt. Nur Objektivität macht frei, und diese philosophische Freiheit ist wichtiger als politische Freiheiten. Durch Irrationalität wird drittens der Mensch nicht wissender. Denn wer nicht objektiv sein will, der sieht auch nichts, weil er nicht erwartet, daß es Klarheit gibt.

Der Pessimismus und Nihilismus des irrationalen Menschen verrät, daß er sich selbst nicht mag und die anderen auch nicht. Man tut sich also einen Dienst, wenn man sich auf Gott statt

auf sich selber konzentriert. Einübung in die Wahrheit vertreibt den Egoismus, der der Irrationalität zugrunde liegt und die Alternative zum platonischen Eros und zur christlichen Liebe ist. Wenn die Vernunft sich rational verhält, dann wird für sie sogar das Leid erträglich. Denn Gott ist in ihrem Unglück präsent und mitbetroffen. Daß Leiden läutern kann, wenn man ihm nicht mit Entrüstung begegnet, ist ein Beweis für die Liebe Gottes. Nicht das Unglück, sondern die Unfähigkeit, es zu verarbeiten, ist schlimm. Sobald das Böse zum Anlaß von Liebe wird, ist es besiegt. Das Mehr an Liebe macht es nicht ungeschehen, aber nimmt ihm seinen Stachel. So liegt der Trost beim Leiden im Leiden selbst, sobald man es zur Läuterung und Sühne einsetzt, um die Menge der Übel kleiner zu machen.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich Dekus Kritik an der Moderne. In ihr entdeckt er einen starken Trend zur Selbstbezogenheit. Ihr Gottesbild verschwimmt: Bei Spinoza weiß Gott noch alles, aber er liebt nicht mehr, und in der deutschen Klassik verwandelt er sich in einen Willen, der primär nicht ist, sondern wird. Den sich selbst behauptenden Willen stört es nicht, wenn die Wahrheit verzeitlicht wird, der moderne Pessimismus hängt aber gerade damit zusammen. Man wirft sich aufs Suchen, um nicht finden zu müssen, und verwandelt Transzendenz in ein ständiges Weitertranszendieren, weil man sich auf nichts festlegen möchte. Irrationalität inflationiert den Glauben und führt, wie die Blüte der Psychotherapie vermuten läßt, auch zu Neurosen. Fröhlichkeit weicht ideologisierender Arroganz, und innere Bitterkeit aus beleidigter Selbstliebe erzeugt den beliebten Beschwerde- und Entrüstungshabitus. Schließlich ist Libertinage eine besonders ungeschickte Art der Selbstmanipulation, denn sexuelle Emanzipation führt zu Depressionen, wenn sich die Liebe als Illusion erweist.

Manche Folgen der Irrationalität wirken absurd. Sobald man Selbstverschließung zum theoretischen Programm macht, erscheinen alle Probleme als Probleme des Selbstbewußtseins. Man verdrängt den Tod, aber die Selbstmordrate nimmt zu. Man möchte Bequemlichkeit, aber man fürchtet sich vor zu viel Freizeit. Man schafft den Teufel ab, aber man erfindet Arbeitslager. Informiertsein tritt an die Stelle von Weisheit, und Toleranz wird zu Beliebigkeit. Alle werden einander so gleich wie Brüder, aber wie Brüder, die keinen Vater haben. Jedermann, vom Kopfgänger bis zum Katharer, erfüllt angeblich nur auf seine Weise Gottes Willen.

In Deutschland besteht im Vergleich zu westeuropäischen Ländern ein Mangel an stabilen Bildungstraditionen, vor allem an lateinischen. Es experimentiert seit Generationen mit immer neuen Ismen, obgleich auch hier die Vernunft erkennen könnte, daß es ein unbeirrbares vorpositives Naturrecht gibt, dessen Preisgabe den Menschen gegen Machtkonstellationen hilflos macht. Man könnte es, wenn man wollte, aus vernachlässigten Literaturen wie dem Platonismus und der romanisierten Stoa, aus Cicero, der Kanonistik und dem ständischen Widerstandsrecht des Mittelalters als eine Summe allgemeingültiger Normen eruieren, die kosmopolitisch und lebendig sind. Aber in deutschen Schulen studierte man nicht wie anderswo intensiv die philosophischen Schriften Senecas und Ciceros, sondern beschäftigte sich ästhetisierend mit dem Faust. In den letzten hundertfünfzig Jahren gab es dort so wenig einen unverkrampften philosophischen Spiritualismus wie die Literaturgattung der *spiritualité*. Und schließlich fehlte die unpedantische Freundlichkeit gegen sich selbst, die milde ist und auf Eitelkeiten verzichtet, sogar auf die Eitelkeit einer zu dünnen Strenge mit sich selbst.

Man verwechselte die Geschichte mit Gott oder blieb beim Erlebnis des Bundes stehen und zehrte vom religionsbildenden Pathos der Dichtung. Der Bund erfaßte seine Mitglieder ganz, sie wollten anders sein als die anderen, vor allem als die westlich Zivilisierten. Im übrigen fehlte es an Inhalt, und man zog beliebige Abenteuer der als langweilig empfundenen Ordnung vor. Als dann in den dreißiger Jahren der Irrationalismus an die politische Macht kam, fielen Weltanschauungs- und Jugendbewegte kurzerhand um – wer nicht mehr zwischen Wahrheit und Unwahrheit unterscheiden kann, der weiß im Ernstfall nicht, wo er Widerstand zu leisten hat. Nachdem am Ende die großen Programme gescheitert waren, hielt man es für richtig, anstatt zur Objektivität zurückzukehren, den alten ästhetisch-liberalen Humanismus an Schulen und Universitäten einfach durch einen kollektivistischen zu ersetzen.

Nun sind in den letzten Jahrhunderten die Menschen weder dümmere noch klügere geworden. Das einzige, das sich nach Deku verändert hat, ist das Niveau der Universitäten, seitdem sie mangels einer vernünftigen Philosophie selbst Unsinn zu legitimieren bereit sind. Es gab schon immer Oberflächlichkeit, aber sie war noch nie so selbstsicher wie die gegenwärtige Bildungskonfusion, die sich dadurch bestraft, daß sie eine

immer perfektere Halbbildung erzeugt. Die Universität ist hilflos gegenüber Fragen wie „Ist das Leben absurd?“. Die studentischen Depressionen und die aus ihnen folgende Aggressivität sind also nicht grundlos. Zwar böte die Literatur der Antike Hilfen gegen die ungezogenen Subjektivismen, die in dieser Lage entstehen. Aber während man in der Renaissance noch romfreundlich war, gorierte sich die deutsche Klassik philhellenisch, obwohl sie Hellas bloß auf Italienreisen entdeckte und das mit ihr angeblich Wahlverwandte eher suchte als fand. So ist das römische Erbe in den Hintergrund getreten. Idealistische Gnosis, prometheische Erwartungen und zunehmende Unsicherheit erzeugen Aggressivität, und die Universitäten Mitteleuropas sind noch genauso prinzipienschwach, wie sie vor fünfzig Jahren waren.

Dies ist, soweit ich sehe, scharfe Zeitkritik. Man wundert sich, daß sie in einer auf Zeitkritik versessenen Gesellschaft kein Echo gefunden hat. Vielleicht tut sie weh, anstatt zu unterhalten; vielleicht auch geht es bei genehmer Zeitkritik gar nicht primär um Zeitkritik. Die Texte, denen ich Thesen Dekus entnahm, führen Essayistik von hoher Anmut vor. Die Formulierungen sind scharf, aber die Gedanken und Assoziationen fließen fast heiter, und zwar in Begleitung erstaunlicher Zitate, über die man nur verfügen kann, wenn man viele Stunden in Bibliotheken und Buchhandlungen verbracht hat und deren ruhige Solidität in reizvollem Kontrast zur Eleganz des Textes und auch zur Pointenfülle einzelner Verweise steht. Die Vielfalt ist groß: Bibel und Talmud, klassische Antike und Spätantike, bekannte und kaum bekannte Kirchenväter, christliche, jüdische und arabische Philosophen des Mittelalters und des Spätmittelalters, Heilige, französische Klassiker, französische *spiritualité* und deutsches und französisches 19. und 20. Jahrhundert. Dem Umfang nach wirkt das Werk Dekus recht schmal, doch sind die meisten Aufsätze so kompakt, daß man sie leicht zu Büchern ausweiten könnte. Dieses moderne deutsche Zeugnis einer philosophisch geprägten Spiritualität verlangt vom Leser viel. Wer es sich erschließt, wird durch die literarische Schönheit der Essays belohnt. Die Frage wird sein, wer sich darüber hinaus von ihnen formen läßt.

Rainer Specht (Mannheim)

Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 65*), Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, XVI u. 521 S.

„Die Frage... nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist *meine einzige*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*.“ (10)

I. Allgemeines

Hinter dem unscheinbaren Titel verbergen sich Aufzeichnungen Heideggers aus den Jahren 1936 bis 1938, die innerhalb seiner philosophischen Entwicklung vielleicht sogar „Sein und Zeit“ an Bedeutung übertreffen. Sie stehen in der Mitte zwischen dem 1927 erschienenen „Sein und Zeit“ und den Schriften des späten Seinsdenkens, die mit dem 1946 abgefaßten Humanismus-Brief einsetzen. Die „Beiträge zur Philosophie“ werden umrahmt von den großangelegten Nietzsche-Vorlesungen der Jahre 1936 bis 1940, die, ebenfalls in der Gesamtausgabe nach den Instruktionen Heideggers veröffentlicht, in einem weiten Rückblick auf die Geschichte der abendländischen Metaphysik die Philosophie Nietzsches als die Vollendung dieser Metaphysik zeigen. „Nietzsche“ ist in den „Beiträgen“ der am häufigsten vorkommende Eigenname. Heideggers Aufzeichnungen befinden sich im Übergang vom Ende der Metaphysik zu dem ganz anderen Denken, dem Seinsdenken, und bei diesem Übergang wird alles abgeworfen und zurückgelassen, was in Heideggers früheren Schriften noch metaphysischen Charakters war. In ebendiesem Übergang soll sich ein „Wesenswandel des Menschen aus dem ‚vernünftigen Tier‘ (animal rationale) in das Da-sein“ vollziehen (3).

In sprachlicher Hinsicht gehören die „Beiträge“ zum Schwierigsten, was bisher von Heidegger vorliegt. Sie zeigen eine auch für Heidegger ungewöhnliche Beweglichkeit und Kühnheit des Ausdrucks. Das Umreißen von Grundworten wie „Ereignis“, „Da-sein“, „Seyn“ erinnert formal an Buch Δ der Aristotelischen „Metaphysik“. Man spürt auch den Einfluß von Nietzsches Denkstil, der systematischen Darstellung abhold. Nicht ein „Werk“ wollen diese Aufzeichnungen sein, sondern ein „Gedankengang“ (3) im zweifachen Sinne, als das was durchschritten wird und als das Schreiten selbst (83). Kein Gedankengebäude wird errichtet; vor

uns haben wir nur erst „die Blöcke eines Steinbruchs, in dem Urgestein gebrochen wird“ (421; vgl. 436).

„Beiträge zur Philosophie“ ist der exoterische Titel der Aufzeichnungen, „Vom Ereignis“ aber der esoterische Titel oder „die wesentliche Überschrift“ (3, 80); „Das Ereignis“ müßte der Titel des eigentlichen Werkes lauten, in welchem das Seienden zur vollen Darstellung gelangte und welches diese Aufzeichnungen vorbereiten (77). „Ereignis“ ist Heideggers Name für das Sein, insofern es als ursprüngliche Offenheit (Wahrheit) des Seienden die Geschichte des Menschen ausmacht. Nimmt man Heideggers Denken ernst, dann kann der Titel „Vom Ereignis“ nicht besagen, daß über das Ereignis wie über ein vorgegebenes Thema geschrieben oder wie über einen vorliegenden oder vorausgesetzten Gegenstand berichtet oder gemutmaßt werde. Ereignis ist das, *von dem her* Heidegger hier zu sprechen versucht, insofern es ursprünglich erfahren ist. Ereignis ist zugleich das, *aus dem heraus* sich Heideggers Denken entfaltet, insofern das Sein als Ereignis der Grund des eigentlichen Menschseins ist. „Vom Ereignis“ zeigt für Heidegger drittens an, daß sein Denken „vom Ereignis erignet“ (3), obgleich nicht verursacht ist.

II. Hauptthemen

1. Der Kampf mit der Metaphysik

Es ist in Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik von Platon bis Nietzsche, daß die Eigenart seines Seinsdenkens besonders deutlich hervortritt. Methodisch gesehen, führt Heidegger seine Auslegung der Geschichte der Metaphysik nicht in Form einer historischen Untersuchung, sondern einer – wie er es nennt – *geschichtlichen Besinnung* durch, die schon eine „seynsgeschichtliche“ Auffassung der Metaphysik voraussetzt und den „anderen Anfang“ des Denkens vorbereiten soll (169 f.). Eine Betrachtung der Metaphysik nach deren eigenen Maßstäben bliebe dagegen bloß historisch (174). Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik, wie Heidegger sie stellt, ist schon im Übergang in den „anderen Anfang“ des Denkens begriffen, nimmt die Metaphysik als abgeschlossen (171 f.). Nur wenn die Metaphysik in ihrem Wesen erfaßt und als in ihren Möglichkeiten erschöpft gesehen ist, kann der „andere Anfang“ eintreten (173).

Der Übergang in den „anderen Anfang“ ist die *Überwindung der abendländischen Meta-*

physik (171). Von dem Ausdruck „Überwindung“ hält Heidegger die Bedeutungen des Negierens und des Bekämpfens fern. Ein Anknüpfen gegen die Metaphysik wäre bloße Reaktion und verbliebe auf der metaphysischen Ebene (173, 186). „Überwindung“ ist hier vielmehr ein Vordringen in das Wesen der Metaphysik. Demgemäß deutet Heidegger die Fundamentalontologie, die er in „Sein und Zeit“ unternahm, als ursprüngliche Erfassung und so Überwindung der Metaphysik (182, 228, 305). Ursprünglich verstanden, ist Metaphysik ein Geschehen im „Da-sein“ (d. h. im Menschen, insofern er in der Offenheit des Seienden steht), und nicht, wie im Selbstverständnis der traditionellen Metaphysik, der Überstieg (das Transzendieren) vom Seienden zur höchsten und reinsten Form des Seins (172). Metaphysik ist ursprünglich, in der Sprache von „Sein und Zeit“, Verstehen des Seins selbst, im Unterschied zu allem Seienden, auch dem höchsten. Überwindung der Metaphysik ist für Heidegger positiv „Gründung des Da-seins“ (172). (Zum „Da-sein“ und zu dessen Gründung s. Abschnitt 3 unten.) Grob gesagt, bedeutet Metaphysik: Das Sein ist schon da, und nicht: Vom Seienden wird zu seiner höchsten Form transzendiert.

Im *ersten Anfang* des Denkens bei Anaximander, Heraklit und Parmenides sieht Heidegger eine ursprüngliche Erfahrung des Seienden als solchen, d. h. des Seienden in seiner Offenheit (Wahrheit). Diese Offenheit selbst wird indessen im griechischen Denken nicht zur Frage. Aus dem ersten Anfang entwickelt sich vielmehr die *Leitfrage* des abendländischen Denkens: Was ist das Seiende? (179 f.) Die Behandlung der Leitfrage nimmt zwei Richtungen. *Zum einen* wird nach dem gefragt, was dem Seienden als solchem zukommt, nach der „Seiendheit“. Die Seiendheit erscheint als das Allgemeinste (was an allem Seienden vorkommt) und als das Geläufigste (was immer schon bekannt ist, vor allem als Wirklichkeit des Seienden). (Seyn ist für Heidegger gerade das Gegenteil, nämlich „das Einzigste und Befremdlichste“ [116, 177, 229].) Der Seiendheit spricht die Metaphysik begriffliche Apriorität gegenüber dem Seienden zu, doch in Wahrheit setzt die Metaphysik beim Seienden an und nimmt Seiendheit unausgesprochen als etwas Nachträgliches (183, 174). *Zum andern* wird, vor allem in der mittelalterlichen Metaphysik, nach dem Ursprung des Seienden gefragt und ein „seiendstes“ Seiendes („Gott“) als Ursache alles übrigen Seienden angesetzt (110, 126 f., 229).

Der *Leitfaden*, an dem sich die Behandlung

der Leitfrage im abendländischen Denken orientiert, liegt im Denken selbst. Von Platon vorbereitet, wird Wahrheit zur Richtigkeit der Aussage (s. Abschnitt 2 unten), bei Descartes zur Gewißheit (*certitudo*) des *ego cogito*. Bei Kant und im Deutschen Idealismus wandelt sich das *ego cogito* zum ursprünglich einigenden Sichwissen, der vorgestellte Gegenstand zum Gei-nigten. Identität ist nun die Seiendheit alles Seienden. Das Ich oder der Geist, die sich wissende Identität, ist Identität schlechthin und somit das wahrhaft Seiende, der Maßstab alles Seienden. Die „Selbstsicherheit des Denkens“ (181) erlangt höchste Wichtigkeit. Der im Denken liegende Leitfaden erweist sich im Deutschen Idealismus nicht bloß als Orientierungshilfe, sondern als Horizont der metaphysischen Auslegung des Seienden (198–203, 180f.).

Die abendländische Metaphysik, die auf die Frage nach dem Seienden antwortet und dabei das Denken zum Leitfaden nimmt, sieht Heidegger durch *Seinsvergessenheit* bestimmt. Deren Grund sei eine *Seinsverlassenheit* von abendländischer Dimension (114f., 118f.); sie beherrsche ein „Seynsalter“, in dem das Seiende „des Seyns enteignet“ ist (120). Der von Nietzsche erkannte Nihilismus, der Verfall der höchsten Werte, ist für Heidegger eine Äußerung der Seinsvergessenheit (115), eine „Wesensfolge der Seinsverlassenheit“ (138). Heidegger spricht hier von der „Not der Seinsverlassenheit“ (125), die er paradox als „Not der Notlosigkeit“ faßt (119): ein Zustand, in dem der Mensch sich im Umgang mit dem Seienden verliert und ein Denken an das Sein für unnötig hält. Die „Not der Notlosigkeit“ betrachtet Heidegger als die „höchste Not“ (107).

Wie Heidegger in seinen Nietzsche-Vorlesungen ausführlich dargelegt hat, ist die abendländische Metaphysik mit Nietzsche zu Ende gegangen. Die Metaphysik ist notwendig zu Ende, a) weil Nietzsche die Möglichkeiten der Metaphysik durch die Umkehrung des Platonismus ausgeschöpft hat, b) weil die Metaphysik ihrem Wesen nach nicht nach dem Seyn (dem Sein selbst im Unterschied zu allem Seienden) fragen konnte (182, 173).

In dem Übergang von der Leitfrage der Metaphysik zur Grundfrage des anderen Denkens geschieht für Heidegger die Überwindung der Metaphysik. Die Leitfrage fragte nach dem Seienden als solchem; die *Grundfrage* fragt nach dem Sein als solchem (dem „Seyn“) oder nach der „Wahrheit des Seyns“ (75f., 171, 206). Die Grundfrage kann aber nur gestellt werden, wenn die Leitfrage eigens entfaltet und begriffen ist. Das Entfalten und Begreifen der Leitfrage, das Heidegger rückblickend als die Aufgabe von „Sein und Zeit“ (1927) und „Was ist Metaphysik?“ (1929) bestimmt, ist zu unterscheiden von den Antworten auf die Leitfrage, die in der Metaphysik gegeben wurden (233f., 171f., 76). Zwischen die Leitfrage und die Grundfrage schiebt sich auch die „Übergangsfrage“: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, die Heideggers „Einführung in die Metaphysik“ (1935) eröffnet (509, 421).

In Wahrheit gibt es aber, so betont Heidegger, keinen Übergang von der Leitfrage zur Grundfrage, kein Kontinuum zwischen ihnen. Die Grundfrage nach dem Seyn ist ein „Sprung“, d.h. ein Bruch mit dem metaphysischen Fragen nach dem Seienden; die Entfaltung der Leitfrage ist bloß der „Übergang zum Sprung“ der Grundfrage (233f., 76).

Die Grundfrage nach dem Seyn soll ihrerseits den *anderen Anfang* des Denkens vorbereiten. Die Frage zielt nicht auf eine erneute metaphysische Bestimmung des Seyns, sondern achtet es als das „Frag-würdigste“, das „nie Zubewältigende“ (76). Der andere Anfang besteht in einem „Einsprung in die Wahrheit des Seyns“ (184), die als die ursprüngliche Wahrheit erfahren wird. Im ersten Anfang und unter der nachfolgenden Leitfrage der Metaphysik steht das Sein gleichsam im Dienst des Seienden, als die Offenheit, in der das Seiende sich zeigen kann. Im anderen Anfang soll das Seiende gleichsam im Dienst des Seyns stehen, so daß das Seyn zwar nicht offenbar, aber doch in seiner Verborgeneit ausdrücklich werden kann (229f.).

Die seinsgeschichtliche Abfolge, die Heidegger im Auge hat, läßt sich so veranschaulichen:

erster Anfang des Denkens bei den Griechen	→ Leitfrage der Metaphysik nach dem Seienden; Seinsverlassen- heit	→ Ende der Metaphysik bei Nietzsche	→ Entfaltung der Leitfrage; Übergangsfrage	→ Grundfrage nach dem Seyn	→ anderer Anfang des Denkens
---	--	---	--	-------------------------------	------------------------------------

2. Wahrheit

Wahrheit ist für Heidegger ursprüngliche *Offenheit* des Seienden als solchen, ein „Da“, innerhalb dessen Seiendes sich zeigt. Sie ereignet sich nicht nur in kognitivem Verhalten, und sie ist nicht in einem System von Sätzen zu fassen (333, 346).

Was er unter „Wahrheit“ versteht, entwickelt Heidegger in Abgrenzung gegen die ἀλήθεια im Anfang des griechischen Denkens und gegen die neuzeitliche Auffassung von Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens. Ein Bedenken der ἀλήθεια und der Richtigkeit führe je auf Wahrheit als ursprüngliche Offenheit (338).

ἀλήθεια liest Heidegger buchstäblich, als von einem α privativum eingeleitet; das Wort bedeute den Griechen Un-verborgenheit, das Ergebnis der Beseitigung der Verbergung. Die Verbergung selbst und die Entbergung bleiben unbeachtet (350, 339). Aus seiner Beschäftigung mit Platons Höhlengleichnis in den frühen dreißiger Jahren kommt Heidegger zu der Einsicht, daß hier die ἀλήθεια zur Helle (φῶς) wird und ins Joch (ζυγόν) zwischen Seiendem und Erkennen gerät. ἀλήθεια ist bei Platon Unverborgenheit des Seienden, nicht des Seins selbst. Die ἀλήθεια büßt ihren privativen Charakter ein. In der Tat bereitet Platons Deutung der ἀλήθεια die spätere Auffassung von Wahrheit als Richtigkeit der Aussage vor (332–335).

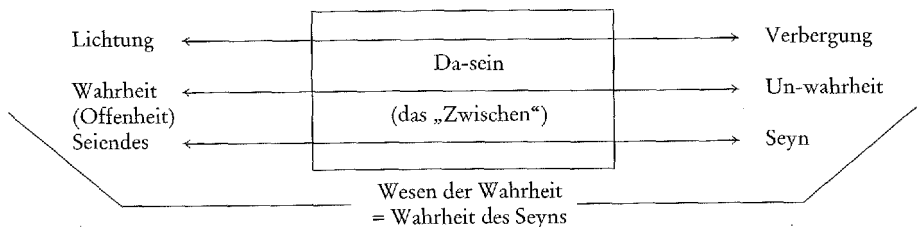
Richtigkeit (adaequatio) setzt schon voraus, daß sowohl das, woran sich das Vorstellen ausrichten soll, als auch das Vorstellen selbst, das sich ausrichten und um die Richtigkeit wissen

soll, offen ist (360). Richtigkeit des Vorstellens ist ein „Ableger der Wahrheit“ als ursprünglicher Offenheit; auf der Richtigkeit aber beruht die in der Erkenntnistheorie vielbehandelte Subjekt-Objekt-Beziehung (357, 344).

Seine eigene Erörterung der Wahrheit nennt Heidegger *Entwurf*. Damit ist angezeigt, daß sich diese Erörterung nicht an einem ihr äußeren Maßstab ausrichtet. So vermeidet Heidegger den infiniten Regreß eines Fragens nach der Wahrheit der Wahrheitserörterung, nach der Wahrheit jener Wahrheit usf. Der Entwurf soll allererst die Wahrheit erschließen. Weiterhin gehört die Vorstellung, man könne den Wahrheitsentwurf auf seine Richtigkeit hin befragen, in die neuzeitliche Wahrheitsauffassung, die selber, wie wir gesehen haben, für Heidegger eine späte Gestalt der ursprünglichen Wahrheit ist. Und schließlich könne von der „Richtigkeit“ eines Entwurfs gar nicht gesprochen werden (327, 353f.).

Heidegger räumt ein, daß sein Entwurf der Wahrheit dem üblichen Denken willkürlich erscheinen muß. Dieser Entwurf habe jedoch seine eigene Notwendigkeit, insofern er aus der „Not der Seinsverlassenheit“ (125) erwächst. Der Entwurf ist selber „geworfen“; er schafft nicht die Wahrheit als Offenheit des Seienden, sondern er findet sich in ihr vor, erschließt und übernimmt sie (328, 259). (Siehe dazu Abschnitt 3 unten.)

Als was entwirft Heidegger die Wahrheit? In ihrem Wesen ist sie, mit einem paradoxen Ausdruck, *lichtende Verbergung* (344). Der von Heidegger gedachte Zusammenhang läßt sich so veranschaulichen:



Als ursprüngliche Offenheit ist Wahrheit die Lichtung des Seienden, die es ermöglicht, daß Seiendes überhaupt als solches verstanden werden kann. Soweit stimmt Heideggers Entwurf mit Platons Bestimmung der ἀλήθεια als Helle (φῶς) überein. Die Lichtung des Seienden ist für Heidegger aber zugleich Verbergung des Seins selbst (des Seyns). Das Seiende kann in seinem Seiend-sein dank der Lichtung verstanden wer-

den; das Sein als solches jedoch bleibt unbeachtet, verborgen. Das Verborgensein des Seins selbst faßt Heidegger als „Un-wahrheit“, die nicht Falschheit bedeutet, sondern das Ungelichtete, Verschlussene des Seins. Das volle Wesen der Wahrheit ist für Heidegger, anders als für Platon, das zugleich von Lichtung (des Seienden) und Verbergung (des Seyns). Heidegger spricht hier von der „Innigkeit“ (offenbar als In-

tensivum zu „Einigkeit“ verstanden) in der „Strittigkeit“ (der Verschiedenheit von Lichtung und Verbergung) (345, 349, 352, 356).

Der Ausdruck „lichtende Verbergung“, mit dem Heidegger das Wesen der Wahrheit bezeichnet, deutet an, daß Wahrheit kein Ding und kein Zustand, sondern ein Geschehen ist. Die Wendung „Lichtung für die Verbergung“ (350 et passim) legt nahe, daß die Lichtung des Seienden gerade die Verbergung des Seyns begünstigt und doch zugleich eine Erfahrung der Verbergung als solcher möglich macht. Heidegger spricht auch von der „Lichtung für das Sichverbergen“ (346 et passim), um anzuzeigen, daß das Seyn nicht durch etwas anderes verborgen wird, sondern sich selber entzieht. Für Heidegger ist das Seyn das, was verborgen wird, das, was verbirgt, und zugleich der Vorgang der Verbergung selbst.

Zum vollen Wesen der Wahrheit gehört das „Da-sein“. Heidegger begreift es als „das Zwischen zwischen dem Seyn und dem Seienden“ (343). Das „Da“ ist die Lichtung, die ursprüngliche Offenheit des Seienden; das „Da-sein“ besteht darin, das Da zu sein, es ist die Existenz der Lichtung, „das gelichtete Inmitten des Seienden“. War für Aristoteles und, ihm folgend, für Thomas von Aquin der Ort von Wahrheit und Falschheit der Verstand, so ist für Heidegger ein vor-kognitives Da-sein der Ort der ursprünglichen Wahrheit (Lichtung) (330). Als Ort der Lichtung des Seienden ist das Da-sein zugleich der Ort der Verbergung des Seyns wie auch eines möglichen Denkens an das Seyn.

Das Wesen der Wahrheit denkt Heidegger als *Wahrheit des Seyns* (348, 189, 342). Diese ist weder die Wahrheit „über“ das Seyn in Form einer Lehre, noch das „wahre“ (echte) Seyn im Gegensatz zum bloß scheinbaren. Beide Vorstellungen implizieren, daß ein fremder Maßstab an das Seyn herangetragen wird, um es zu bestimmen. „Wahrheit des Seyns“ meint auch nicht einen zutreffenden allgemeinen Begriff vom Seyn als Bedingung der Vorstellbarkeit des Seienden, womit Wahrheit wieder auf Richtigkeit reduziert würde (92 f.). Vielmehr ist das, was Heidegger „Seyn“ nennt, die Wahrheit selbst. „Diese Wahrheit des Seyns ist gar nichts vom Seyn Verschiedenes, sondern sein eigenes Wesen...“ (93; vgl. 95). „Wahrheit des Seyns“ ist daher als genitivus appositivus zu lesen. Jede Bestimmung der Wahrheit setzt die Offenheit des Seienden voraus. Seyn liegt uneinholbar voraus als ursprüngliche Wahrheit, als Spielraum dessen, was überhaupt als wahr gelten kann.

Mit dem Ausdruck „Wesen der Wahrheit“ be-

zeichnet Heidegger die besondere Weise, in der Wahrheit auftritt. Seiendes „ist“; Wahrheit, so wenig wie Seyn ein Seiendes, „ist“ nicht, sondern *west* (342, 260). „Wesen“ ist also nicht nominal aufzufassen, als das statische Gesamt der notwendigen Eigenschaften eines Seienden (essentia, Was-sein), sondern verbal, als Anwesen-sein. Um das Bewegungshafte in der Anwesenheit der Wahrheit auszudrücken, ersetzt Heidegger bisweilen „Wesen“ durch „Wesung“. Sie wird definiert als „Geschehnis der Wahrheit des Seyns“, und damit ist auf die Geschichtlichkeit der Wahrheit hingewiesen (287 f., 354 f.). Die Wahrheit des Seyns ist für Heidegger wesentlich geschichtlich; sie bestimmt die abendländische Geschichte, indem sie in je verschiedener Weise die Offenheit des Seienden vorgibt, und spiegelt sich wider in den philosophischen Seinsauslegungen.

3. Da-sein

Die traditionelle Metaphysik verstand unter „Dasein“ und verwandten Ausdrücken wie „Existenz“, „Wirklichkeit“ das Vorkommen, Vorhandensein von etwas überhaupt. Heidegger denkt „Da-sein“, das in diesen Aufzeichnungen fast durchweg in dieser Schreibweise auftritt, als „das Sein des Da“, das Sein der Lichtung, der „Offenheit des Seienden als solchen im Ganzen“; Da-sein ist gleichsam die Realisierung dieser Offenheit (296). Das Seiende, in dem sich das „Da“ realisiert, ist der Mensch, und so hat „Da-sein“ als Bezeichnung des Menschen gegenüber dem „Dasein“ in der Metaphysik eine eingeschränkte Bedeutung. Die Wendung „Da-sein im Menschen“ deutet an, daß im Menschen etwas anwesend ist, das anders als bloß menschlich ist; die Wendung „der Mensch im Da-sein“ macht darauf aufmerksam, daß der Mensch immer schon in der Offenheit des Seienden steht (301).

War mit „Dasein“ in „Sein und Zeit“ das Sein des Menschen überhaupt benannt, der in der Möglichkeit des eigentlichen oder des uneigentlichen Seins steht, so meint „Da-sein“ in den vorliegenden Aufzeichnungen sehr oft nur das eigentliche Menschsein. Da-sein ist die Bereitschaft, „das Da zu sein“ (297), oder geradezu „Beständnis des Da“ (320), „Beständnis der Wahrheit des Seyns“ (302). Dem Da-sein steht entgegen das „Weg-sein“ („Fort-sein“), das Heidegger als ursprünglicher gefastete Uneigentlichkeit einführt. Weg-sein ist Seinsvergessenheit (301, 323 f.).

Da-sein ist ein Moment der Wahrheit als ursprünglicher Offenheit. Sowenig Wahrheit irgendwo vorfindlich ist, sowenig ist das Da-sein vorgegeben und bloß zu beschreiben oder zu analysieren. Das Da-sein muß, wie Wahrheit insgesamt, entworfen werden. Den Entwurf des Da-Seins versteht Heidegger jedoch als „geworfenen Entwurf“ (321, 310) und diesen als *Sprung* (239). Das, was wirft, ist zugleich das, was geworfen wird: Der Werfer wirft sich selbst, indem er abspringt. Der Entwurf des Da-seins geschieht nicht als eine Betrachtung aus Distanz, sondern als „*Sichwerfen* ‚in‘ das Da-sein“ (303). Der Punkt, auf dem der Springer landet, wird erst durch den Sprung erschlossen. Im Sprung (Selbstentwurf) des Menschen wird das Da-sein, das Sein der Offenheit des Seienden, zwar offenbar, nicht aber geschaffen (303). In der Seinsvergessenheit des Weg-seins ist der Mensch bloß faktisch in der Offenheit des Seienden, im Entwurf des Da-seins aber übernimmt er das Sein in der Offenheit. „Geworfen“ ist der Entwurf des Da-seins demnach auch insofern, als sich der Entwerfende bereits in der Offenheit des Seienden vorfindet, auf die der Entwurf zielt.

Den Selbstentwurf des Da-seins, den „Einsprung in das Da“ (320), bestimmt Heidegger als „Er-gründung“ (251). Hier ist der mehrfache Sinn von „Gründung“ zu beachten. *Gründung* bezeichnet ursprünglich die Weise, wie der Grund „west“, das Grund-sein des Grundes. Der Grund ist für Heidegger die Wahrheit des Seyns. „Gründung“ meint sodann „Er-gründung“ (durch den Menschen), und dies in zweifachem Sinne: den Grund Grund sein lassen (womit das Da-sein „bestanden“ wird) und etwas auf den Grund stellen, über ihm errichten (womit das Da-sein gegründet wird) (307).

In dem als „Er-gründung“ vollzogenen Entwurf des Da-seins sieht Heidegger einen wesentlichen Wandel des Menschen, eine „*Ver-rückung* seiner Stellung im Seienden“ (338). In diesem Entwurf gelange der Mensch erst zu seinem Selbst, denn hier übernehme er ausdrücklich das, was er schon ist, nämlich derjenige, der in der Offenheit des Seienden steht (319f.). In „Sein und Zeit“ war Dasein als das Seiende ausgezeichnet, das „umwillen seiner existiert“; dies deutet Heidegger nun so, daß das Da-sein „rein als Wahrung und Wächterschaft des Seins“ existiert (302), denn das eigens übernommene Sein in der Offenheit des Seienden ist nun das Selbst des Menschen. Seinsgeschichtlich gesehen, ist das Da-sein „die *Krisis* zwischen dem ersten und dem anderen Anfang“ (295; vgl. 317), d. h. wört-

lich verstanden der Zwiespalt und die Entscheidung zwischen dem ersten, dem griechischen Anfang des metaphysischen Denkens und dem noch vorzubereitenden anderen Anfang des Seinsdenkens.

4. Seyn

Was ist das Sein? Das ist eine verfängliche Frage, da sie nahelegt, es gebe ein Wesen (Was-sein) des Seins, das durch Abstraktion zu erfassen und in eine Definition zu bringen sei. Das Sein ist aber für Heidegger noch unbestimmbarer und einzigartiger als Gott für die traditionelle Metaphysik. Das Sein ist nicht ein Seiendes oder eine Art von Seiendem, nicht das Gesamt alles Seienden und nicht das höchste Seiende.

Zum Sprachgebrauch der vorliegenden Aufzeichnungen ist zu bemerken, daß „Sein“ einmal bedeutet die Seiendheit, die als allgemeiner Charakter des Seienden in der Metaphysik verschiedenartige Auslegungen erfahren hat, sodann das Sein selbst im Unterschied zu allem Seienden, von Heidegger „Seyn“ geschrieben, aller Auslegung unzugänglich. Seiendes *ist*, Seyn *west*, schärft Heidegger ein (74 et passim).

Hier können schlagwortartig drei Unterschiede zwischen der Seinsauffassung der Metaphysik und Heideggers Seynsentwurf herausgestellt werden:

1) *Nicht Transzendenz, sondern Geworfenheit und „Inständigkeit“*. In der Metaphysik herrscht die Vorstellung der ontischen Transzendenz eines göttlichen Seienden, wie auch die Vorstellung einer ontologischen Transzendenz zum Wesen eines Seienden, zu allgemeinen Bestimmungen des Seienden oder zu den Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen. Demgegenüber verweist Heidegger auf das aller Transzendenz vorhergehende Geworfensein des Menschen in das Seyn als ursprüngliche Offenheit und auf die „Inständigkeit“ (an „Immanenz“ anklingend) als das eigens übernommene Sein des Menschen in jener Offenheit (216f., 239, 298). Auch die in „Sein und Zeit“ thematisierte fundamentalontologische Transzendenz des Seinsverstehens weist Heidegger nun als platonisches Relikt zurück (217, 322).

2) *Keine ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem, sondern Gleichzeitigkeit von Seyn und Seiendem*. Die Ausarbeitung der ontologischen Differenz in „Sein und Zeit“ diente einer klaren Fassung der Frage nach dem Sein selbst, erinnert aber wiederum an den platonischen $\chi\omega\iota\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ und an die Seiendheit, die in der

Metaphysik vom Seienden losgelöst wird. Demgegenüber besteht Heidegger auf einer Gleichzeitigkeit, einem unmittelbaren Zusammengehören von Seyn und Seiendem und will ursprünglich beim Seyn ansetzen (250f., 288f.).

3) *Nicht „Sein und Denken“, sondern „Sein und Zeit“*. Der Titel „Sein und Denken“ soll anzeigen, daß die Metaphysik, ihrem Wesen nach platonisch, im Verfolg der Leitfrage nach dem Seienden Auslegungen der Seiendheit bietet, und zwar am Leitfaden und nach dem Maßstab des Denkens (196, 198f., 216). Dabei bleibt der Metaphysik der Zeitcharakter des Seins verborgen (200, 188f.). Allein Kant hat in den Augen Heideggers das Sein in einen Bezug zur Zeit gesetzt (253f.). Demgegenüber deutet Heidegger auf die schon in „Sein und Zeit“ analysierte Zeitlichkeit als den Bereich, innerhalb dessen Seiendes sich zeigen kann. Er setzt einen ursprünglichen „Zeit-Raum“ als die Wahrheit oder Offenheit des Seienden an, in der sich die metaphysischen Auslegungen des Seienden bewegen (74, 183, 242, 372). Der „Zeit-Raum“ ist letztlich die Weise, wie das Seyn „west“.

„Das Seyn west als das Ereignis.“ (260) Das Seyn ereignet sich zu allen Zeiten der Menschengeschichte, zumeist in der Form der Seinsverlassenheit, aber zum wirklichen Ereignis wird das Seyn erst in dem, was Heidegger *Kehre* nennt. Mindestens drei Bedeutungen der „Kehre“ lassen sich unterscheiden: a) Die *Um- und Rückkehr* zur ursprünglichen Seinserfahrung im griechischen Denken vor Platon; dieser „erste Anfang“ des Denkens muß im Gegensatz zu Platon wahrgenommen (221), wengleich nicht restauriert oder imitiert werden. b) Das *Einander-Zugekehrtsein* von Seyn und Da-sein. Kein Da-sein (eigentliches Menschsein) ohne Seyn, kein Seyn ohne Da-sein! Erst in der Erfahrung der Wahrheit des Seyns kommt der Mensch zu sich selbst; und nur wenn diese Wahrheit als ursprüngliches Da erfahren wird, wird das Seyn Ereignis (261, 407). „Ereignis“ bestimmt Heidegger daher als das „Ereignis der Dagründung“ in zwiefachem Sinn: als „Er-eygnung des Daseins durch das Seyn“, und als „Gründung der Wahrheit des Seins im Da-sein“ (247, 262). Das Ereignis des Seyns ist wesentlich Kehre, Wechselspiel von Seyn und Da-sein; Heidegger nennt es „das in sich gegenschwingende Ereignis“ (261). c) Wenn das Einander-Zugekehrtsein von Seyn und Da-sein, vorbereitet durch die Rückkehr zur Seinserfahrung im vorplatonischen Denken, eingetreten ist, so ist damit erfolgt „die große Umkehrung, ... in der nicht das Seiende

vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Scyn gegründet wird“ (184).

Zum angemessenen Verständnis von Heideggers Denken ist festzuhalten, daß die Begriffe „Seyn“, „Ereignis“, „Kehre“, „Wahrheit“, „lichtendes Sichverbergen“, „Zeit-Raum“ und „Da-sein“ in je verschiedener Weise ein- und denselben Zusammenhang bezeichnen.

Aus den vorliegenden Aufzeichnungen hätte Heidegger leicht eine Abhandlung fertigen können; die Ausführung findet sich in den nach 1945 verfaßten Schriften und Vorträgen. Die Aufzeichnungen, in seiner mittleren Lebensphase niedergeschrieben, bilden die entscheidende Mitte von Heideggers Denkweg.

Walter Patt (Mainz)

Japan und Heidegger. – Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers. Im Auftrag der Stadt Meßkirch hg. von Hartmut Buchner, Thorbecke, Sigmarin-gen 1989, 282 S.

Es gilt im folgenden ein Buch vorzustellen, dessen Ausgriff so weit reicht, daß die sonst übliche Form des Buches im Grunde auch schon überschritten ist. Denn hier geht es nicht um die Darstellung einer oder auch mehrerer philosophischer Ansätze, sondern um die Erfahrung des Philosophierens selber, um das, was Philosophie allererst zur Philosophie macht, um den „*Geist der Philosophie*“ (13). Martin Heidegger, zweifelsohne ein Sohn des Abendlandes und damit auch der Philosophie, revolutionierte in der Tat das Denken in einer fundamentalen Weise, so daß, hat man seinen Ansatz einmal wirklich mitgemacht, die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie neu zu sehen und neu zu interpretieren ist. Man kann heute *philosophierend* nicht mehr hinter Heidegger zurückgehen. Dieses Neue und „Fundamentale“ seines Ansatzes, der die Beschränkung des metaphysischen Denkens in seiner „Seinsvergangenheit“ auch wirklich *aufzeigte*, mag u. a. der Grund dafür sein, daß sich Denker aus dem fernen Asien, schon zu Beginn der zwanziger Jahre unseres Jhs., in bis dahin nicht gekannter Weise von diesem Denken angezogen fühlten. „Über“ und „zu“ Heidegger gibt es schon ganze Regale voll Literatur, allein es mangelt an der wirklichen Aufnahme seines Denkens und, was das japanische Denken wohl

so ergriffen hat, an seiner *Erfahrung* des Denkens. So liegt das Hauptaugenmerk dieser Gedeknschrift auch mehr auf der aufnehmenden Erfahrung, die die ostasiatische Tradition in Gestalt des japanischen Denkens mit Heidegger bisher gemacht hat. Die *Erfahrung* des Denkens scheint so der erste wirkliche Brückenschlag gewesen zu sein, durch den sich abendländisches und asiatisches Denken als sich gegenüberliegende Ufer überhaupt erst erkannt haben. „Japan und Heidegger“, ein ungewöhnlicher Titel, bringt er doch eine ganze Kulturnation mit einem einzigen Denker in Zusammenhang. Aber Heidegger öffnet allererst die abendländische Philosophie für eine fruchtbare Begegnung mit der japanischen Denkerfahrung. So beginnt auch das Buch mit einem Bild des japanischen Zenmalers Sonja Jiun (1718–1804), dessen Kalligraphie „kanarazu tonari ari“ (frei übersetzt: „Immer und überall gibt es Nachbarschaft“) auf diese neu entdeckte Beziehung aufmerksam machen möchte. Zugleich führt sie vor Augen, daß man nicht einfach herüber- und hinübergehen kann, sondern daß gesprungen werden muß, d. h., daß die gegenseitige Aufnahme gerade auf die Eigenheit und deren Reinerhaltung der jeweiligen Denk- und Erfahrungsweise größten Wert legen sollte. Vielleicht mag erst durch diese Klärung und saubere Trennung das gegenseitig gewünschte *Gespräch* anheben und jede der beiden Kulturen in ihre tieferen Wurzeln zurückfinden, von wo aus ein jeweils neuer und „anderer Anfang“ möglich ist.

Folgen wir der durchaus sinnvollen Einteilung des Buches in fünf Hauptabschnitte, so ist die erste Abteilung – nach einem kurzen Geleitwort des Meßkircher Bürgermeisters Rausser, worin vor allem an die 1985 geschlossene Städtepartnerschaft zwischen Unoke und Meßkirch (Geburtsorte von K. Nishida und M. Heidegger) erinnert wird – durch ihren „einführenden Charakter“ (17) gekennzeichnet. Im Anschluß an die einleitenden Worte des Herausgebers, worin neben den inhaltlichen wie formalen Aspekten des Buches auch schon die gegenseitige Verbundenheit der beiden Kulturtraditionen zur Sprache kommt, macht R. *Ohashi* den Leser mit der „frühe(n) Heidegger-Rezeption in Japan“ bekannt. Und gleich zu Beginn spürt man den „Geist der Philosophie“, wenn *Ohashi* nicht einfach die Rezeption rezipiert, sondern fragt, was „Rezeption“ eigentlich heißt. „Einen Gedanken in wirklichem Sinne empfangen heißt, sich diesen Gedanken in einer Weise zu eigen machen, daß er nun als eigener Gedanke wächst und

Neues gebiert. Rezeption ist eine Empfängnis“ (23), ein fundamentaler Unterschied zur „Heidegger-Forschung“, wie sie meist betrieben wird. „Nur ein schöpferisches Denken ist zu einer echten Heidegger-Rezeption fähig.“ (23) In diesem Sinne führt uns *Ohashi* in das „schöpferische Philosophieren im modernen Japan“, wobei die Heidegger-Rezeption in Japan in einem ersten Schritt mit Namen wie H. Tanabe, K. Miki, Sh. Kuki und T. Watsuji belegt wird. Der zweite Schritt, der nach dem Einschnitt durch den Zweiten Weltkrieg folgt, setzt mit den Heidegger-Kennern E. Kawahara, Y. Kayano und J. Watanabe ein, denen dann der „Kreis der Kyoto-Schule in engerem Sinne“ folgt. Hierfür stehen vor allem H. Tanabe, K. Nishitani und K. Tsujimura. Der kurzen indes doch sehr instruktiven Darstellung dieser Denker folgend, die alle auf das „absolute Nichts“ Nishidas, des Vaters der Kyoto-Schule, zurückgehen, darf man auf die wohl noch in diesem Jahr erscheinende umfassende Veröffentlichung zum „Japanische(n) Denken“ von *Ohashi* sehr gespannt sein.

Eine erste Thematisierung des fundamentalen Unterschieds von Ost und West, in Gestalt der beiden „Großen“ Nishida und Heidegger, nimmt E. *Weinmayr* in seiner Abhandlung „Denken im Übergang“ vor. Mit *Weinmayr* arbeitet nicht nur ein Nishida- und Heidegger-Kenner an diesen Fragen, sondern auch einer, der in der jeweils gesprochenen Sprache übersetzen kann. So wirkt es sehr erfrischend, wenn die angegebenen Zitate aus den Werken Nishidas vom Autor selber übersetzt werden, eine Seltenheit, zumindest von deutschsprachiger Seite aus, denn immer noch sind es weit mehr Japaner, die Deutsch sprechen als Deutsche, die Japanisch sprechen. Der Aufsatz selber macht sich stark für die jeweiligen unterschiedlichen Ansätze, die es nicht zu vermischen gilt, wengleich der Autor Nishidas Ansatz einer „diskontinuierlichen Kontinuität“ (44) eine gewisse Vorrangstellung einräumt. So steht Nishida nicht für die eine Seite, sondern „sein Denken (ent-)steht vielmehr selbst in diesem Ort“ – (gemeint ist der Ort zwischen Ost und West) – „und in einer übergänglichen Bewegung von Gestalt zu Gestalt. *Das Denken des Übergangs realisiert sich in einem Übergang des Denkens.*“ (58) Wengleich es sich über eine solche Interpretation – sowohl Nishida als auch den daraus resultierenden Lösungsvorschlag zur Überwindung des Ost-West-Gegensatzes betreffend – streiten ließe, so trägt sich doch der in jeder Hinsicht fruchtbare Grundtenor durch, der sein Hauptinteresse in der Fra-

ge einer möglichen interkulturellen Vermittlung und Über-setzung bekundet. Im nun folgenden Aufsatz von Y. Yuasa, der die „Begegnung K. Mikis und T. Watsujis mit der Philosophie M. Heideggers“ zum Thema hat, ragen zwei Schwerpunkte heraus. In Miki sieht der Verf. den Vertreter einer „vertikalen Dialektik, die denjenigen menschlichen ‚Grundakt‘ freilegt, der Geschichte hervorbringt... (E)ine wahrhaft *ontologische* Dialektik, die zwischen *logos* und *Pathos* vermittelt.“ (70) Wird hier im Gefolge Heideggers Geschichtlichkeit als solche, näherhin in ihrem Zusammenspiel von *Logos* und *Pathos*, zur Frage, so kommt mit T. Watsuji die Seite der Natur zu ihrem Recht. Der Leser fühlt sich hier sogleich in die japanische Tradition eingebettet, wird er doch in einen für Europa zunächst nicht einsichtigen Zusammenhang von „Klima und Kultur. Eine anthropologische Untersuchung“ (1935) geführt. „Geschichte und Kultur entwickeln sich in die verschiedensten Richtungen und auf vielfältige Weise. Die spezifische Entwicklung der europäischen Zivilisation stellt nur eine davon dar.“ (74) In dem Wort *fūdo* (Klima) trifft Watsuji ein Phänomen, welches es erlaubt, die gängige Unterscheidung von Natur und Kultur als abgeleitete zu sehen. Dies macht es auch möglich, daß er in seiner Heidegger-Kritik zwei Punkte anschnidet, die m. E. in Heideggers Konzeption tatsächlich nicht erscheinen. „Zum einen den Umstand, daß Heidegger die Seinsweise des In-der-Welt-seins nur von der Zeitlichkeit her interpretierte und dem Gesichtspunkt der Räumlichkeit zu wenig Gewicht beimaß. Der zweite Punkt war der, daß er das *Dasein* hauptsächlich als das des Einzelnen begriff, ohne dabei die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen dem Selbst und den Anderen ausreichend zu berücksichtigen. Hinter diesen beiden Kritikpunkten, die zumindest miteinander verknüpft sind, steht Watsujis ausgeprägtes asiatisches Empfinden.“ (76) Sehr spannend klingt auch Watsujis Ansatz vom Menschen (*nin-gen*), dessen Seinsweise sich vom „Zwischen“ (*aidagara*) getragen weiß. Hieraus wird Watsujis Eintreten für die Räumlichkeit, im Gegenzug zur Zeitlichkeitsanalyse Heideggers, verständlich, sieht er doch auf der „Grundlage des Zwischen die Räumlichkeit“ gleichsam als Grundexistential hervortreten. Watsujis Buch liegt bislang nur in englischer Übersetzung vor (Tokyo 1971). Eine Übertragung ins Deutsche schiene mir für die nahe Zukunft eine sehr lohnenswerte Sache, wie ja überhaupt die japanische philosophische Literatur sich dem deutschen Le-

ser noch nahezu gänzlich in der Verborgenheit hält. Hier könnte und müßte manches für eine wirkliche „Entbergung“ getan werden. K. Tsujimuras „Ereignis und Shoki – Zur Übersetzung eines Heideggerschen Grundwortes ins Japanische“ unternimmt nun den Versuch bis in den Bereich des Grundwortes des Heideggerschen Denkens selber hinabzusteigen. „Ereignis“, „das am schwersten zu übersetzende Wort, das heißt der schwerste zu verstehende Sachverhalt“ (79). In der Tat könnte man sagen, daß das Heideggersche Denken mit dem „Ereignis“ das Unmittelbare, Konzentrische, ja jeweils Konkrete und zugleich das Offene selber, die Weite, das sich-Verbergende zum Ausdruck bringt. „Ereignis“, die Grenze des Denkens selber taucht auf. „Vom *Ereignen* her gedacht...“ Diese Wendung zeigt, wie mir scheint, die Grenze nicht nur des Denkens Heideggers, sondern überhaupt des Denkens selbst, sei es das abendländisch-europäische Denken, sei es das sogenannte ostasiatische *Denken*. . . Ist das Denken von der *Enteignis* her nicht möglich? Ist das Denken des Udenkbaren (*genitivus subjectivus*) und zugleich sich zum Denken Bestimmenden nicht möglich?“ (85f.) Im Letzten ist das Denken im Spiel von Ereignis und Enteignis begründet, d. h. *Denken* gründet selber noch einmal in „etwas“, das man wohl nicht mehr Denken nennen kann. Nicht von ungefähr schließt Tsujimura mit einem Vers von Zen-Meister Daitō: „In alle Aionen sind wir voneinander abgeschieden und gar in einem Moment nie getrennt; die ganzen Tag begegnen wir uns einander und gar in einem Augenblick niemals.“ (86) *Durchschau* man diesen Vers, d. h. gelingt es, ihn von dialektischen, und das heißt auch immer substantialistischen Restbeständen freizumachen, so mag vielleicht die Ununterschiedenheit von Enteignis und Ereignis aufblitzen, die allerdings einen Dimensionensprung voraussetzt, worin Denken *neu* ins Denken kommt.

An dieser Stelle sei etwas Grundsätzliches zur Heidegger-Rezeption gesagt. Nicht erst mit Tsujimuras Abhandlung wirbt eine philosophische Grundhaltung um den Leser, die weder vorbehaltlos zustimmt (Heidegger-Exegese!) noch sich in bloß kritischer Distanz absetzt (übliche Heidegger-Kritik!). Die japanischen Freunde zeigen uns etwas Neues, das diese Alternative der philosophischen Rezeption nicht mehr mitmacht, nicht mehr mitzumachen braucht: In ihren Beiträgen ist Kritik überall herauszuhören, schimmert gleichsam durch. Aber, was heißt da Kritik? Wo wirklich gedacht

wird, auch ganz im Sinne Heideggers, dort ist das Denken immer sein eigener Kritiker; das Auf-dem-Wege-sein des Gedankens *ist* zugleich seine eigene Selbstkritik! Denken ist so immer Kritik, *positive* Kritik. Dies von den Japanern zu lernen gälte sowohl für eine bloße Heidegger-Anhängerschaft wie für eine bloße Heidegger-Gegnerschaft. Erstere hat den Nachteil, daß sie in einer einmal gemachten Eröffnung des Gedankens stehen bleibt und ihren Stand schon für den philosophischen Grundbestand selber hält, letztere unterliegt einem häufig anzutreffenden Denktypus, der unter dem aufklärerischen Offenbarungsseid von Intellektualität und Rationalität glaubt, alles nicht in seinen Verstehenshorizont Eingehende aburteilen zu müssen. Solche *negative* Kritik fällt immer hinter den scheinbar kritisierten Gedanken und auf den „Kritiker“ selber zurück. *Negative* Kritik ist der Index für das Mißverstehen des Gedankens.

„Der zweite Teil bringt eine Reihe übersetzter Originaldokumente, die die Wirkungsgeschichte der Philosophie Martin Heideggers in Japan belegen.“ (Klappentext) *H. Tanabes* Aufsatz „Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens“, eine wegweisende Studie für die gesamte Phänomenologie, zeigt eine kaum gesehene präzise Darstellung der inneren Entwicklung des phänomenologischen Fragens zur damaligen Zeit, und dies – man kann nur staunen – schon 1924, also vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit“. Wie ist so etwas möglich? Der Phänomenologe ist in einer gewissen Weise ja nicht auf Texte angewiesen, da er „die Sache selber“, d. h. deren *Sehen* zu seiner Sache macht. So muß er auch *durch den Text* hindurchschauen, sonst sieht er nicht. Er muß sehen, um den Text zu verstehen, wer nur versteht, sieht nicht. Tanabes Aufsatz spricht aus dieser Dimension des phänomenologischen Sehens, die er deshalb auch die des „inneren Auges“ (97) benennt. Aus *S. Yuasas* Aufzeichnung „Heidegger im Vorlesungssaal“ von 1930, in der es auch um die Lebendigkeit (112) und die Lichtkraft und Helle (121 ff.) des Philosophierens geht („Wir sehen nicht, weil wir Augen haben. Wir haben Augen, weil wir sehen“), spricht eine ähnliche Grunderfahrung. „... das Wichtigste ist die innere Haltung beim Forschen. Das Ziel der wissenschaftlichen Forschung liegt keinesfalls darin, die Welt zu entzaubern, sondern darin, sich von den Dingen selbst tief bezaubern zu lassen.“ (114) Hier wird eine fundamentalere Schicht angesprochen als es jede *Theorie* der Wissenschaften und der Philosophie vermöchte.

„Bei der theoretischen Erkenntnis wird dieses entscheidende und schwerwiegende Problem vernachlässigt. Die wesentliche Wurzel dafür ist ein Wandel in unserem eigenen Inneren. Um die Philosophie erörtern und um über theoretische Erkenntnis reden zu können, müssen wir zuerst innerlich darauf vorbereitet sein.“ (115) Philosophie also, eine Frage der inneren Haltung und der inneren Verwandlungskraft des Daseins selber, kein theoretisches Gemächte mehr! Ist das, was sich heute zumeist Philosophie nennt, schon da angekommen? Dankbar darf man in diesem Zusammenhang dem Herausgeber für die Aufnahme der Nachschrift *Sh. Kukis* von Heideggers „Vom Wesen des Grundes“ sein, zeigt sie doch, daß Denken nicht so sehr Textverstehen als vielmehr und ursprünglicher Textsehen ist. Nur wer den Gedanken sieht, versteht ihn auch. Und nur deshalb stören hier japanische und deutsche Schriftzeichen in ihrem Durcheinander nicht, im Gegenteil, sie geben sich gegenseitig Profil, der Gedanke profiliert sich so erst, ist nicht – um Kukis Text aufzunehmen – immer schon begründet, sondern schafft sich selber seinen Grund, sein Gründen. Das Beibringen und Schaffen der eigenen Gründe *ist* dann wirklich das Be-gründen. Be-gründen ist das innere Leben des Grundes, das „*Wesen* (verball) des Grundes“. Denken ist so immer begründendes Denken. Nur weil es Begründen gibt, gibt es Denken, nicht gibt es Denken, welches dann auch begründen könnte. Das Bild (Nachschrift) des Grundes von Graf (Baron) Kuki sieht das, wenn es dieses „Grundbild“ vor Augen bringt. Diese Nachschrift ist weit mehr als eine bloße „Inhaltsanalyse“, wie der Untertitel lautet. Die drei nächsten Beiträge können als Zuspitzung des Titels „Japan und Heidegger“ gelesen werden, manchesmal gar durchscheinend in der Frageform „Japan und Heidegger?“ *H. Tanabes* Aufsatz, eine Reaktion auf die 1933 in Auszügen in der Vossischen Zeitung erschienene Heideggersche Rektoratsrede, versucht kritisch Heideggers politische Einstellung zur damaligen Zeit auf dessen Rezeption der antiken Philosophie zurückzuführen. Und wieder zieht ein Theorie-Konzept, in Gestalt des Aristoteles – Heidegger war da wohl mehr Aristoteliker denn Platoniker – den kürzeren. Der Realist Aristoteles vergreift sich an der Realität durch seine „bloß idealistische Überlegenheit einer Theorie“ (143), der Idealist Platon („Die Leidenschaft für das Staatswesen war tatsächlich die ursprüngliche Triebkraft des platonischen Denkens“ [142]) ist viel unmittelbarer verbunden mit der Wirklichkeit.

Für Tanabe entscheidet sich hier gar die Frage der Philosophie überhaupt, die sich entweder als „Philosophie der Krise“ (platonisch) oder aber als „Krise der Philosophie“ (aristotelisch) darstellt. Anders, vielleicht pointierter gesagt: Mit Aristoteles mußte Heidegger in der Zeit um 1933 tatsächlich scheitern, da das Theoria-Konzept keine klärende Antwort auf die damaligen Zeitströme zu geben vermochte. So stand auch Heidegger in der Gefahr, sich den Zeitströmen zu unterwerfen und nicht – was er ja intendierte – der Zeit ihr wahres Sein, ihre eigentlichen „Ströme“ zu zeigen und vorzuhalten. Natürlich ist auch mit Platon nicht recht geholfen – man sehe nur seinen Gang nach Syrakus –, aber vielleicht hätte hier Hegel eher zu einer Lösung beitragen können. „Staat und Philosophie müssen, während sie sich ohne gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung ganz selbständig gegenüberstehen, zugleich als das jeweils dem realen und idealen Moment desselben Absoluten Entsprechende zu einer konkreten Einheit kommen.“ (144) Jedenfalls bleibt Tanabe in der Verwunderung zurück, „daß Heidegger, obwohl er beachsichtigt, die nationale Bedeutung der deutschen Wissenschaft zu betonen, die Originalität der deutschen Philosophie gegenüber der griechischen anscheinend nicht für wichtig erachtet“ (145). Dabei hätte doch gerade er sehen müssen, daß „der deutsche Idealismus als eine Philosophie der Freiheit die griechische Ontologie (übertrifft)“. Es schließen sich *K. Nishitani* „Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkircher Ansprachen von M. Heidegger“ („Ansprache zum Heimatabend“, 1961, und „Über Abraham a Santa Clara“, 1964) an, die zusammen 1966 im „The Eastern Buddhist“ veröffentlicht wurden. Es geht um das Auffinden von Wegen einer gegenseitigen Verständigung, was nur gelingen kann, wenn die jeweils andere Seite „von innen her“ (148) zu verstehen versucht wird. Die schärfste Konfrontation sieht Nishitani „im Falle der Begegnung zwischen Weltreligionen wie Buddhismus und Christentum, wo es sich um Unterschiede zwischen den religiösen Grundüberzeugungen handelt, die im innersten Kern des Gemütes beider Seiten liegen“ (148). Dieser innerste Kern aber wird sofort in Glaubensbekenntnisse umformuliert, welche die eigentlich gemeinte religiöse Grunderfahrung ganz schnell in Vergessenheit geraten lassen. „Kurz, der religiöse Glaube oder die religiöse Einsicht wird in Worte und Begriffe übersetzt, und dies ist die Geburtsstunde der Dogmen und der Dogmatik, welche ihrerseits dazu dienen, jenen Glauben

bzw. jene Einsicht zu bestärken.“ Eine fundamentale Verhärtung und gegenseitig absolutistisch auftretende Grundüberzeugungen sind die unausweichlichen Folgen. Dennoch, wenn gegenseitige Verständigung möglich sein soll, so nur über den Weg dieser religiösen Erfahrungen, da „dieser Bereich trotz alledem doch die tiefste Ebene dar(stellt), zu der die Menschheit in ihrer langen Geschichte bis jetzt vorgedrungen ist“ (149). „Das Innerste des menschlichen Gemüts“, „das ursprüngliche Selbst“, „wo der Mensch einfach Mensch ist“, diese Angebote sind es, auf die wir als „eine solch grundlegende Ebene zurückgehen (haben), um den offenen Ort für die in Frage stehende echte Begegnung vorzubereiten“ (149). „Allein auf dieser Ebene können wir fähig werden, mit der Suche nach dem Weg zu einer wahrhaften Existenz inmitten der heraufkommenden Einen Welt zu beginnen, und so auch fähig, zu einem Weg echter Begegnung zwischen Ost und West zu finden.“ (151) Nishitanis „Vorbemerkungen“ sind ungeheuer dicht, vielleicht der inhaltsträchtigste Beitrag in diesem Buch, da viele Grundfragen einer gegenseitigen positiven Begegnung von Ost und West zumindest angeschnitten werden. Warum aber spricht er – als Vorrede zu Heideggers Vorträgen – sofort von religiösen Grunderfahrungen, die auch der „Philosophie“ vorgeordnet sind? Vielleicht würde er sagen, weil diese tiefer ausgreifen, und vielleicht ist in seinem Aufzeigen religiöser Dogmatik eine Parallele zur Philosophie zu sehen. Vielleicht ist alle Philosophie, verstanden als begriffliches Festlegen einer ursprünglich ganz lebendigen Sache, also alle Begriffsphilosophie, schon eine abgeleitete Form, in gewisser Weise eine Dogmatik des Denkens. Sowohl Nishitani wie auch Heidegger (Was ist denn der *Sinn* von Sein?) legen dies nahe, und was Philosophie ist oder zu sein habe, wer dies einfach so zu sagen wüßte, der philosophiert auch schon nicht mehr. Die Fragestellung einer Begegnung von Ost und West geht weit über ein abendländisches Philosophiekonzept hinaus, evtl. auch über eine „Daseinsanalyse“, denn was Dasein in der buddhistischen Welt besagt, ob es überhaupt etwas sagt, dies ist – so steht zu vermuten – etwas ganz und gar anderes als im abendländischen Verstehenshorizont. Der Unterschied scheint viel radikaler zu sein, so radikal, daß nicht einmal mehr ein Unterschied gesehen werden kann. Es sei an dieser Stelle auf ein Angebot hingewiesen, das diese radikale *Eigenheit* der Welten und doch darüber hinaus gerade deren mögliches „*intermundanes Gespräch*“ aufzeigt hat und zu wel-

chem Themenbereich der Autor selber 1985 aus Anlaß der Partnerschaftsfeier Unoke-Meßkirch den Festvortrag „Völkerbegegnung im Zeichen der Philosophie“ gehalten hat: „Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik“ (Basel 1983) von Heinrich Rombach. Manche Irritation und Aporie, auch Mißverständnisse, ließen sich von da aus leichter beheben. Das eigentliche Gespräch hat im Grunde noch gar nicht so recht begonnen, wenngleich Versuche gegenseitigen Verstehens mit großem Eifer angestrengt werden. Zurück zu Nishitani. Wie er im folgenden Heideggers Vorträge mit der buddhistischen Erfahrung kontrastiert, ist lesenswert. Allein der Topos des „Erwachens, dieses Erreichen der Stille inmitten der Vergänglichkeit kann einen Weg bedeuten, die Heimat unmittelbar inmitten der Heimatlosigkeit zu entdecken...“ (152). Wie steht das zur abendländischen Tradition und zu Heidegger? Wie versteht Heidegger Heimat und Heimatlosigkeit, und ist dies dasselbe wie bei Nishitani? Wie steht *satori*, dessen „Weg durch den Großen Tod führt“ (156), zu Heideggers „Vorlaufen in den Tod“? Wie steht Satori zur „ontologischen Differenz“? usw., Anfragen, die von Nishitani her erlaubt sein mögen, gerade weil er zwischen West und Ost, hier Christentum und Zen-Buddhismus, eine „zutiefst verwandte Haltung“ sieht und für ihn „Heideggers Denken angesichts des bevorstehenden Problems der Begegnung von Ost und West zweifellos unter diejenigen Ansätze gehört, die für diese Begegnung am hilfreichsten sind“ (158). *K. Tsujimuras* Festrede zum 80. Geburtstag M. Heideggers 1969 ist bekannt. Nur soviel hierzu: Tsujimura unterscheidet zwischen „Philosophie in Japan“ und „Japanischer Philosophie, (die) dem Quellgrund unserer eigenen geistigen Überlieferung entspringt“ (160). Originär japanische Philosophie entspringt der *Natur*, der Europäer zwingt der Natur seinen Willen auf. In beiden liegt „Freiheit“ und „Wahrheit“, doch gänzlich unterschieden. Allein mit Heidegger gibt es auf europäischer Seite eine Verwandtschaft, die mindestens darin einig ist, „das vorstellende Denken zu Boden zu schlagen“ (165). Mit Heidegger kann gar der japanischen Tradition des Zen-Buddhismus helfend begegnet werden, denn „das, woran es dem traditionellen Zen-Buddhismus mangelt, ist ein epochales Denken und Fragen der Welt“ (165). Heidegger gibt in seiner „Dankansprache“ (166) diese Blumen zurück, indem er, die Tradition Japans aufgreifend, auf den Tod Tanabas als Eingehen in die große Natur verweist.

Der dritte große Abschnitt „versammelt ausgewählte Erinnerungen, Aufzeichnungen, Gesprächsprotokolle, Nachrufe und anderes aus der persönlichen Begegnung japanischer Philosophen und Übersetzer mit M. Heidegger“ (Klappentext). Die erste Frage aus den Aufzeichnungen von *D. T. Suzuki* („Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger“) könnte so lauten: Gibt es eine Sprache des Seins selber, und was sagt dies dann, wenn es nicht tautologisch klingen soll? Suzuki gibt mit Zenmeister Tokusan selber eine Antwort. Darüber hinaus ist er sich gar nicht sicher, „ob Heidegger (wirklich) den Wunsch hat, im Osten möge sich das Östliche, so wie es ist, entwickeln?“ (170). Interessant auch seine Überlegungen zu einer „Körperhaltung beim Denken“ (171). Hier liegen u. U. tiefere Aussagen über das Denken eines Menschen als das, was er auch immer zu sagen hat. Zweifelsohne, Suzuki sieht *Gestalt*. Als Bildstudien seien hierzu die beiden Abb. 25 bzw. 26 mit Heidegger und Hisamatsu empfohlen. Ob unmittelbar agierend oder nicht, der Asiate ist ein anderer, eine Spur zurückhaltender vielleicht, mehr in sich blickend, der Europäer stärker auftretend, sich in die Sache grabend, explizierender. *T. Tezukas* „Eine Stunde mit Heidegger“ gilt das Thema „Sprache“. Man kann hier dem Versuch einer Sprachphänomenologie und -etymologie beiwohnen, wenngleich sich Tezuka des Eindruckes nicht erwehren kann, daß „Heidegger das Wort etwas zu sehr in einen schon festgefügtens Begriff preßte“ (174). Ein Umstand übrigens, den auch *E. Kawabara* in seinem Beileidsschreiben (195 ff.) bedauert. „Heidegger will mit Gewalt *seine eigene Sache* aus Parmenides und Heraklit (bzw.) Hegel heraushören.“ (196f.) Dem aufmerksamen Leser wird wohl ähnliches widerfahren, sieht er sich etwa die Traktat-Interpretationen Heideggers in „Unterwegs zur Sprache“ an. Vielleicht vermag es eine Interpretation im Sinne der Hermeneutik auch gar nicht anders als die jeweilige Sache irgendwie zu unterminieren, gerade auch in der Weise der „Horizontverschmelzung“. Nicht alles können wir hier im einzelnen aufnehmen. Verschiedene Nachrufe zum Tode Heideggers werden durch, wenn man so will, den Quell des Lebens hochhaltende „Erinnerungen an Fritz Heidegger“ von *R. Ohashi* abgerundet. Dies sind wirkliche Er-innerungen des Denkens selber, d. h. Denken geht zurück in seine Ursprungsquellen. Man sieht wiederum, der Japaner lebt und denkt ganz aus der Natur. „Für mich war es, als sei der Mensch Fritz Heidegger der Teil des heidegger-

schen Denkens, der als Wurzel in der Erde bleibt.“ (205)

Abteilung IV nun bringt bis dato kaum publizierte *Heidegger-Texte*, die „in engem Zusammenhang mit seiner Rezeption in Japan stehen“. Herausragend hier das Protokoll eines Kolloquiums 1958 u. a. mit Heidegger und Hisamatsu „Die Kunst und das Denken“. Ein wirkliches Kunstwerk, und, mit Verlaub gesagt, Hisamatsu zeigt sich hier als der wahre Künstler, der Bild-seher, Heidegger eher als einer, der über Kunst philosophiert. Ein lesens- und sehenswertes kleines Lehrstück, das sehr gut in die unterschiedlichen Denk- und Schtypen europäischer und asiatischer Prägung einführt. Der folgende Briefwechsel zwischen Heidegger und T. Kojima (1963–1965) bewegt sich um „die Frage nach der Technik“. Hier begegnet viel Vertrautes zu Heideggers Technikinterpretation; dennoch lohnt sich die Lektüre, da das Medium „Brief“ zu prägnanter und klar umrissener Aussageform führt. Drei Grußworte Heideggers schließen diesen Teil ab.

Abteilung V gibt dem Herausgeber Gelegenheit, Vorhaben, Überlegungen, Hintergründe der Japanischen Heidegger-Gesamtausgabe in ihrer Entstehungsgeschichte darzustellen. Ganz wichtig, daß jeder Band auf der Grundlage der Zusammenarbeit von japanischen und deutschen Forschern herausgegeben wird, was eigens festgelegt wurde. Der gemeinsame Geist trägt so die gemeinsame Arbeit und umgekehrt. Es folgt eine, vielleicht die ausführliche „Bibliographie der Heidegger-Übersetzungen und der deutschsprachigen Heidegger-Texte in Japan“ (über 100! bibliographische Angaben, genauestens recherchiert und mit Querverweisen versehen) durch T. Kôzuma.

34 „Abbildungen“ mit Erläuterungen im Anhang beschließen das Buch. Im Grunde eine eigene Abteilung, die nicht bloß „abbildet“, sondern (s. Hisamatsu!) Bilder der Wirklichkeit selber sind. Man kann Bilder lesen, meditieren, *sehen!* Bilder sind eine Philosophie, ursprünglicher vielleicht als jeder Text. Abb. 1 (K. Nishida) etwa: er ist ganz Bild, sein Schreiben ist nicht Schreiben, ist Gewinn von Bild, unmittelbares Sein. Höchste Aufmerksamkeit, Hineingebildetsein. Nicht er schreibt, es schreibt. Oder Abb. 6 (Tanabes Arbeitsexemplar von Heideggers „Identität und Differenz“): Text löst sich in die Selbstbewegung des Gedankens. Neue Spuren, neue Pfade, ja Wege kreieren sich. Verschiedene Ebenen. Der Gedanke arbeitet eigenes Relief heraus, gewinnt Profil, der Gedanke sieht Land,

seinen Ort, gewinnt Orientierung. (Übrigens: zu Heideggers 100. Geburtstag waren im Rathaus zu Meßkirch u. a. Heideggers Arbeitsexemplare aus der philosophischen Tradition ausgestellt. Es wäre eine lohnende Sache, diese verschiedenen Denk-reliefs zu *lesen*, diese Denklandschaften zu erwandern.) Oder Abb. 19 (K. Nishitani und M. Heidegger): Zwei Köpfe, nein zwei Gesichter, aus denen die Freundschaft des unmittelbaren Gesprächs zueinander spricht. Abb. 20 (Mama-Steg von E. Hakuin): Über-setzen; ganz frei und gerade darin tief verwurzelt. Abb. 28/29 (Kalligraphien von Hisamatsu): Was sagt Kalligraphie? „Ein Aufspritzen des Lebens selber“, wie Hisamatsu an anderer Stelle („Selbst-Bild“) sagt? Abb. 32/33 (Nishida-Mittelschule in Unoke mit Schriftzug *Mu* (Nichts) und Heidegger-Gymnasium in Meßkirch): Welche Pädagogik springt da jeweils heraus, gibt es für dieses Nichts überhaupt eine Pädagogik?

Das Buch öffnet ins Offene des Gesprächs Europa-Asien, verwischt aber die Grenzen nicht, sondern läßt jeden zu *seinem Wort kommen*. Die Möglichkeit eines solchen Gesprächs wurde im Grunde erst durch die *ontologische* Eröffnung des Denkens Martin Heideggers auf den Weg gebracht. Ob damit auch schon die angezielte Gesprächsdimension erreicht ist, die ja nicht nur den anderen in dem, was er ist, beläßt, sondern im sich schätzenden Aufeinanderzugehen sich gegenseitig fordert und fördert, ja über sich selber hinaustreibt, dies gilt es noch zu bezweifeln. Gerade die japanischen Beiträge zeigen, daß das „Seinsdenken“ vielleicht selber schon eine gewisse Vereinsseitigung darstellt, welche die „Nichtserfahrung“ vielleicht andenk, aber niemals zu treffen vermag. Geht man aus Meßkirch den bekannten „Feldweg“ hinaus und gelangt zur Holzbank unter der Eiche, so mahnt ein kleines Schild – an die Eiche geheftet – mit der Aufschrift: „Naturdenkmal“. Vielleicht liest Heidegger: „Denk mal Natur!“, während der Japaner vielleicht eine transzendente Umkehrung vornehmen würde. Natur: „Denk mal“. Vielleicht würde er auch nichts sagen, weil Natur, weil Nichts immer schon sprechen.

Georg Stenger (Würzburg)

Heinrich Reinhardt, *Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)*, VCH Acta humaniora, Weinheim 1989, X u. 469 S.

Giovanni Pico della Mirandola, den ausgerechnet Machiavelli in seiner Geschichte der Stadt Florenz einen „fast göttlichen Mann“ nennt, hat bis dato viele Deutungen erfahren. Reinhardts Buch, seine Habilitationsschrift, setzt sich implizit mit zwei Spezifika auseinander, die, mehr oder minder deutlich, (fast) alle bisherigen Analysen durchlaufen. Gemeint sind damit Forschungen, die das Disparate und Diskontinuierliche im Denken und den Werken Picos herausstellen und unterstreichen (z. B. Kristeller und Trinkaus) und Interpretationen, die Zweifel an der Stellung und Bedeutung der Theologie in der Philosophie Picos äußern (z. B. Monnerjahn). Dagegen betont der Verfasser sowohl die werkdurchgängige „Gesamtsystematik“ (3) des Mirandolancers, wie auch sein vehementes Eintreten für die Theologie, i. e. seine gedankliche Zentrierung und Fundierung in der „Christologie“ (239). Reinhardt will seine, in dieser Hinsicht verdienstvolle, Arbeit daher als „systematisch-philosophische“ bzw. „systematisch-theologische“ (5) Rekonstruktion Picoschen „Systemdenkens“ verstanden wissen. Der Rezensent möchte in zwei Schritten vorgehen; nach der Explikation der Reinhardtschen Analysen sollen einige kritische Bemerkungen dazu angefügt werden.

Den „Systemkern“ (2) Picoscher Philosophie ortet der Verfasser in „Picos Begriff der ‚pax‘“ (2). Dieser Begriff stelle für Pico ein „anthropologisches Grunddatum“ dar (2), in dem sich mehreres bündele. So meine ‚pax‘ zum einen die vom „Menschen aktiv errungene Übereinstimmung seiner selbst mit seinem Wesen“ (2). Man dürfe dies allerdings nicht immanentistisch deuten, denn der Begriff beinhalte zugleich eine Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin, einen „Gottesbezug“ (2). Damit ist zugleich auch angedeutet, daß ‚pax‘ als etwas zu Erringendes, als Aufgabe und Ziel zu denken sei, das es in einem Weg und Prozeß zu erreichen gelte. So schreibt Reinhardt denn auch, daß bei Pico „der Mensch immer mehr in Christus und durch Christus in Gott hineinreifen (soll)“ (239). Erreicht werde dann dadurch ein „selbst-ständiges Selbst-sein-Können“ (2) des Menschen, das sich in neuzeitlicher Terminologie auch „Freiheit“ nennen läßt (2). Doch Freiheit stehe nicht nur und erst am Ende des Weges, Reifungsprozesses, sondern sei als „freie Initiative“ (239) der Grund, daß dieser

Weg genommen und gegangen zu werden vermag. Dadurch aber wird der Begriff ‚pax‘ mit dem der ‚Freiheit‘ synonym, und das anthropologische Grunddatum ist dann nichts anderes als die ‚Freiheit des Menschen zu Gott‘, in dem die „Vollendung der Freiheit“ (3) liegt. Der „Freiheitsbegriff“ entpuppt sich dann auch als der „Grundbegriff ... des Systems“ (239) bei Pico. Dies lasse sich denn auch begreifen als Darlegung des freien Weges zur vollendeten Freiheit, dem Frieden und der Identität in Gott (271f.). Anhand dieses Grundauffrisses des ‚Freiheits- und Friedensbegriffes‘ bei Pico durchmustert der Verfasser in einem ersten Kapitel die einzelnen Werke des Mannes aus Mirandola vom ‚Corpus lyricum‘ bis hin zu ‚De ente et uno‘. Verdienstvollerweise legt der Verfasser erstmalig eine deutsche Übersetzung des Liebesgedichtes von Girolamo Benivieni vor (28–30), dessen Interpretation Picos ‚Commento‘ darstellt. Desweiteren findet sich ebenfalls erstmalig ein Kapitel aus der ‚Pico ‚zuschreibbaren‘, allerdings „anonym überlieferten“ Job-Übersetzung (152–154), auf die wir noch zurückkommen werden.

In dieser Durchsicht gewinnt der Verfasser eine (vorläufige) Definition der ‚Freiheit‘ bei Pico; sie wird verstanden „als der Transcensus der Vernunft (ratio) hin auf den sie umfängenden, fordernden und letztendlich vollendenden Intellekt. Dieser Transcensus ist im Kern die bewußt gewollte und intellektuell verantwortete Aufhebung der Getrenntheit von Gott“ (118). In dieser Definition spiegelt sich das anfänglich skizzenhafte Tableau zum Grunddatum des Menschen wider. Die Vollendung müsse, so der Verfasser, als Vereinigung mit Gott, der Einheit selbst, begriffen werden. Die „Theologie“ (168) ist es nun, die die „Idee der Einheit Gottes“ (165) in sich trägt und dadurch immer wieder den Menschen gleichsam zum ‚Transcensus‘ entflamme und ermuntere, ihm „geistliche Hilfe“ (168) sei. Sie leistet damit orientierend die „affektive Hinkehr zu Gott“ (169), präsentiert sich damit als Führerin zu Freiheit, Frieden und Vollendung. In diesem Sinne stelle Pico, laut Reinhardt, „ein Modell für *heilsgeschichtliches Denken* vor Augen“ (169), das es theologisch positiv zu beerben gelte. (Thema des 4. Kapitels).

In einem zweiten Kapitel widmet sich der Autor den, in der Forschung ebenfalls heftigst umstrittenen, Abhängigkeiten der Picoschen Lehre von geschichtlich vorliegenden Philosophien. In einer detailliert geführten Auseinandersetzung weist der Autor die ‚Averroismus-These‘, vorge-

tragen von Nardi, zurück; Erwägungen zu Picos ‚Platonismus‘ (172–200) und Picos ‚Thomismus‘ (219–238) gehen voraus, bzw. schließen sich an. Verwoben darin auch ein Seitenblick auf die Konnexionen zwischen Pico und Ficino bzw. Cusanus, die ebenfalls noch aufgegriffen werden sollen. Als Resultat dieser Erwägungen hält der Verfasser die „tiefe Verankerung (Picos, A. T.) in der platonisch-neuplatonischen Denkweise“ (238) fest, die „mystisch“ geprägt und auch „paulinischer ... Provenienz“ (239) sei, ohne allerdings „sklavisch“ (238) dem Neoplatonismus zu verfallen.

Sicherte Reinhardt zunächst im 1. Kapitel die textuelle Grundlage seiner Rekonstruktion des Freiheitsbegriffes, so geht er im 3. Kapitel daran, in einer Gesamtschau Picos System vor Augen zu führen. Er rekapituliert und verknüpft dabei in einzelnen Unterabschnitten die, im textualen Durchgang bereits gewonnenen, Einzelaussagen Picos zur ‚Gotteslehre und Ontologie‘, zur ‚Schöpfungslehre‘, ‚Gnoseologie‘ und ‚Eschatologie‘ (so die einzelnen Überschriften). Denn die Bewegung des Menschen zu Gott hin vollzieht sich nicht im ‚luftleeren‘ Raum, sondern verläuft in einem „logisch-ontologischen“, mithin strukturierten, „Kosmos“ (66), der von Gott durch einen „freien Schöpfungsakt gesetzt“ (164) wurde. Weil Pico dergestalt einen „Seins-Ordo“ denke, in dem „‚Sein‘ ... damit immer Sein einer bestimmten ontologischen ‚Region‘ (ist)“ (77), dürfe gerechtfertigt von einem „Vorherrschenden der Ontologie“ gesprochen werden (238).

Die Aufgabe des Menschen, sich eine Übereinstimmung seiner selbst mit seinem Wesen zu erringen, weiß und sieht sich nun auch verspannt in eine kosmische und vorgängige Ordnung, für die zugleich Sorge zu tragen ist (161). Konkret bedeutet dies für den Menschen eine „fortschreitende Weltaneignung im Modus des Wissens“ (125). Wissen, im Rekurs auf die ‚Oratio‘ als „circumspicere“ des Menschen in der Welt und der Welt vom Autor gefaßt (124), vollzieht sich als und vollzieht die „Einheitsstiftung“ (78). Gemeint wird im menschlichen Erkennen der Kosmos, und zwar dergestalt, daß der Mensch eine „ontologisch richtige Zuordnung vollzieht und so das ontologische Höhere im Unteren stets optimal durchleuchten läßt“ (95). Menschliches Erkennen vollzieht so Strukturierungs- und Verbindungsleistungen im, dem Erkennen vorgeordneten, ontologischen Raum. Der Mensch leistet dadurch sowohl ein ‚Hinaufführen‘ des Kosmos zu Gott (244) als auch seinen eigenen Gang zur Einheit.

Doch auch dieser Prozeß weiß sich ruhend auf der menschlichen Freiheit und Eigenverantwortung. Auf Grund dieser Offenheit des Menschen hat es dieser „jeden Augenblick von neuem in der Hand, ob seine Welt mehr ein Kosmos ist ... oder ein Chaos“ (244). Hier eröffne sich dann die Möglichkeit der „Willkür“ (267) menschlichen Entscheidens und Erkennens, die nur aufgefangen werden könne durch ein „Vorbild“, das „eine ausreichende Garantie“ biete, daß „dann in concreto das menschlich Beste geschieht“ (267). Dies ‚exemplum‘ sei „Christus der Logos“ (268), in dem die Welt als Kosmos Bestand habe und der sie folglich in sich schon immer geeint habe. Und konsequent fungiert auch in der ‚Vereinheitlichung‘ des Kosmos die ‚Theologie als die Repräsentantin des ‚einheitsstiftenden Wissens‘ und ist selbst „Chiffre für Christus“ (139). Wie die Theologie den Menschen zu Gott entflammt, so treibt sie ihn auch zur und orientiert die ‚richtige(n)‘ Zusammenordnung der Welt. Letztendlich kann sie wohl auch GarantIn eines gelingenden Lebens und eines ‚Kosmos‘ genannt werden. Und genau wohl in diesem Sinne verknüpfen sich bei Pico, laut Verfasser, Christozentrik und Theologie-Zentrismus.

Bleibt zum Ende noch festzustellen, daß menschliches Erkennen „von Natur aus auf möglichst weitgehende Rezeptivität hin angelegt“ ist (261) und damit jedem neuzeitlichen „Erkenntnissubjektivismus“ (251) eine eindeutige Absage erteilt wird. Menschliche Erkenntnis verläuft nach Aussage des Autors bei Pico in den Bahnen der „Abstraktionstheorie“ (213). Die Metapher für den Menschen, er sei ‚plastes et factor sui ipsius‘, dürfe daher auch nicht im Sinne einer radikalen Selbstschöpfung (miß)verstanden werden, sondern in „entsprechend abgeschwächter Bedeutung“ (350 Anm. 364). Schöpfung des Menschen sei hier eindeutig „sekundär“ zu interpretieren (ebd.) und folgendermaßen zu beschreiben. „Der ‚opifex‘ (i. e. Gott, A. T.) ermächtigt den ‚plastes et factor‘ zu seiner Tätigkeit, er sieht ihm zu und erhält den Kosmos fortwährend in einem Zustand, der es dem ‚plastes et factor‘ gestattet, seinen (kleinen) Beitrag zu der Ordnung des Kosmos zu leisten und nicht durch übergroße Aufgaben von vornherein in der (sekundären) Schöpferkraft gelähmt zu sein.“ (ebd.) Schöpfung, so kann man pointiert formulieren, erschöpft sich im Nachzeichnen vorgegebener Strukturen. So lehre denn Pico in seiner Systematik, um die Reinhardtsche Quintessenz vorzulegen, Freiheit als

„Zuwendung zur ganzen, schön geordneten Fülle des Seins“, zum „bequem auf das Ganze“ hinblickenden Kontemplieren des Kosmos, lehre, im Gegensatz zum „geschichtlichen Werden-Dürfen“ die „Freiheit als Verharren-Dürfen“ (293).

Nun wäre es reizvoll (und nötig), es detail sich mit den Thesen und Analysen Reinhardts auf der Picoschen Textgrundlage auseinanderzusetzen. Dies kann aber hier nicht geleistet werden. So beschränken sich die kritischen Anmerkungen denn auch auf nur vier Punkte.

Überrascht stellt der Verfasser, so erstens, fest, daß Picos Fassung des 19. Kapitels des Buches Job „eine aufrüttelnde und packende Neufassung“ darstellt (154). Motiviert sei diese durch Picos Absicht, das „Grauen Jobs vor der unermeßlichen Einsamkeit“ (154) herauszustellen, um dadurch dann den Weg zur Erkenntnis des ‚erbarmenden Gottes‘ (157) zu eröffnen. Nun mag das ja durchaus so sein, nur sollte der Verfasser berücksichtigen, daß Picos Neuübersetzung nicht ganz unerheblich geleitet war von der Absicht nach der philosophischen Interpretation, die Gersonides dieser Stelle angedeihen ließ, seine Translation zu unternehmen. „Pico’s Book of Job is first and foremost a translation of Job according to its philosophical interpretation by Gersonides. Therein, above all else, lies its uniqueness as a Biblical translation...“ (Chaim Wirszubski, Giovanni Pico’s Book of Job, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 32 [London 1969] 171–199, hier 199) Scheinbar ist dem Verfasser dieser, seine Analysen relativierende, Aspekt entgangen, denn es findet sich keine Auseinandersetzung mit Wirszubski.

Zweitens bleibt man ob einer, sich innerhalb von 20 Seiten völlig widersprechenden, Aussage etwas ratlos. So heißt es zunächst: „Wenn Picos Ansatz in eine Schule eingeordnet werden soll, so muß er als Thomist betrachtet werden ...“ (218) Auf S. 237 steht dann: „Pico ist kein Thomist“, ja sein Denken wächst sich „mit sachlicher Notwendigkeit zu einer klaren Opposition gegen Thomas“ aus. Könnte es sein, daß dieser Widerspruch entsteht, gerade durch den, übrigens von allen Interpreten Picos betriebenen, Versuch, den Mirandolaner unbedingt, entgegen der Selbstaussage Picos in der ‚Oratio‘, ‚einer Schule‘ zuzuordnen zu müssen?

Der dritte Punkt betrifft das Verhältnis zwischen Pico, Cusanus und Ficino. Die „wichtigsten Übereinstimmungen zwischen Pico und Cusanus“ (192) hebt der Verfasser hervor, während er nur ein ‚schmales Feld‘ von strukturellen

Übereinstimmungen „zwischen Ficino und Pico“ sieht (198). Nun, damit wird Cusanus selbst als ein Philosoph rekonstruiert, der in einem ontologisch-strukturierten Kosmos denkt und die Abstraktionstheorie vertritt. Man mag Cusanus so lesen, nur, die neuesten Forschungen von Michael Stadler und Stephan Otto zeigen in extenso, daß Cusanus, wie übrigens auch Ficino, eine neuzeitliche transzendente Subjektphilosophie entwickelt hat, die ‚Welt‘ als subjektive Erzeugung und Schöpfung der ‚mens‘ des Menschen im Bild begreift (Michael Stadler, Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens [München 1983]; Stephan Otto, Renaissance und frühe Neuzeit [Stuttgart 1984]; speziell 239–287). Dieses Denken steht völlig quer sowohl zur thomistischen und neoplatonischen Ontologie, wie auch zur Abstraktionslehre (genauer: es verabschiedet beide). Diese Forschungen scheinen dem Verfasser unbekannt zu sein, sie tauchen weder im Literaturverzeichnis noch in den Fußnoten auf. Nun ist man ja nicht gezwungen die Picosche Philosophie selbst als transzendente Subjektphilosophie nach Cusanus zu lesen, wofür ich allerdings vehement plädiere, aber man muß doch zumindest prüfen und erwägen, ob auf Grund dieser Forschungslage a) von einer Übereinstimmung von Cusanus und Pico so noch zu reden sein kann und b) ob sich nicht vielleicht auch bei Pico transzendental-philosophische Argumentationen finden lassen. In der nur einseitigen Rekonstruktion von Cusanus beraubt sich der Verfasser der Möglichkeit einer kritischen Prüfung und Begründung seiner These, daß Picos Philosophie Ontologie sei, weil er sich die Möglichkeit nimmt, Pico kontrastierend neu und anders zu lesen – und sei es nur versuchsweise.

Der vierte und letzte Punkt bezieht sich auf die vom Verfasser angewandte ‚Methodik‘ seiner Analysen. Er will nämlich Picosche „Worte und Begriffe ... möglichst lange in ... ihrer Isoliertheit festgehalten“ wissen (5), und erst nach „gewissenhafter Abwägung“ sollten diese „für systematische Extrapolation ‚freigegeben‘ werden“ (5). Das aber bedeutet, daß Begriffe nicht kontextuell, sondern nur in ihrem ‚Eigenstand‘ gelesen werden. Oder anders: diese Vorgehensweise beruht auf der Annahme, daß der jeweilige Begriffsinhalt nicht kontextuell bestimmt sein kann, sondern je einzeln im Begriff selbst ‚autonom‘ schon liege. Nun stellt aber der Verfasser – wiederum 20 Seiten später – fest, daß „sich Picos Aussagen nicht einmal in allen Punkten wider-

spruchsfrei zusammenfügen lassen“ (24). Wenn dem so ist, dann wird aber die systematische Extrapolation doch sehr, sehr fraglich. Wenn ein Begriff an einer Stelle nun plötzlich nicht mehr mit dem selben Begriff an anderer Stelle inhaltlich zusammenpaßt, kann man dann noch von einem ‚systematischen Denken‘ sprechen, und ist der Versuch, ein solches zu rekonstruieren, dann nicht eitel?

Vielleicht ist aber die ganze Methode des Verfassers problematisch. Es könnte ja sein, daß sich die Begriffsinhalte bei Pico *nur* kontextuell entschlüsseln lassen und daß sich die inhaltliche Differenz eines Begriffes dadurch erklärt, daß ein und derselbe Begriff in zwei je verschiedenen Kontexten steht und dadurch je unterschiedliche Bedeutungen erlangt. Dies eröffnet denn auch eine ganz andere ‚Gesamtsystematik‘ in Picos Büchern – eine Systematik der werk-durchgängigen Kontextualität (die sich tatsächlich zeigen läßt) und einhergehend damit die ebenfalls werk-durchgängige inhaltliche Begriffsidentität der selben Begriffe *im* jeweiligen Analog-Kontext. Daß diese Ansicht nicht aus der Luft gegriffen ist, belegt eine nur kurze Lektüre der zwei Vorworte zum ‚Heptaplus‘. Darin erklärt Pico dem Leser eindringlich, daß die Worte der Schrift *nur* kontextuell zu verstehen seien. Sollte man nicht überlegen, ob Pico diese Aussage nicht auch als Leseanweisung für *seine* Schriften verstanden wissen wollte? (In diese Richtung deuten, selbst etwas frappt, Waddington und Murrin.) Bezeichnenderweise fehlt in der Kurzdarstellung des Inhaltes des ‚Heptaplus‘ bei Reinhardt (37–49) eine Inhaltsangabe dieser beiden Vorworte. Nur in Parenthese: ratio heißt bei Pico ‚Verstand‘ und nicht ‚Vernunft‘; letztere wird als ‚natura intellectuale‘ oder als ‚prima mente‘ angesprochen. Und des weiteren ist Gott nicht ‚Intellekt‘ oder jene ‚mens‘, sondern „sopra ogni intelletto (e) cognitione ineffabilmente elevato“ (Commento 1. Buch Kap. 1; siehe dann die Kapitel 4 und im 2. Buch Kap. 5 zum Verhältnis ratio und mens; zitiert nach dem Nachdruck der Ausgabe der ‚Opera Omnia‘ [Basel 1557]).

Die theologisch-systematische Interpretation Picoschen Denkens, wie Reinhardt sie vorlegt, ist – leider – nicht auf der Höhe der Zeit.

Alexander Thumfart (Augsburg)

Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie (= Praktische Philosophie Bd. 29)*, Karl Alber, Freiburg/München 1988, 216 S.

Das Besondere an Husserls Staatsphilosophie ist, möchte man zugespitzt formulieren, daß es sie als solche gar nicht gibt. Husserl hat keine Grundschrift zum Staatsproblem hinterlassen (181). Dennoch kommt er vor allem in seinen zahllosen Forschungsmanuskripten immer wieder, wenn auch zumeist nur marginal, auf den Staat zu sprechen. Karl Schuhmann rekonstruierte den systematischen Zusammenhang dieser verstreuten Äußerungen in bezug auf Husserls Philosophie im ganzen. Mit seinem Buch liegt eines der wichtigsten Forschungsergebnisse zu Husserls Philosophie vor, die in den vergangenen Jahren publiziert wurden, was angesichts der Fülle der Husserl-Literatur nicht wenig besagt. Schuhmanns Rekonstruktion macht deutlich, daß es Husserl nicht im herkömmlichen Sinn um eine Philosophie des Staats ging; seine Staatsphilosophie, an den Randzonen des Staatsgedankens angesiedelt, zielt auf eine Aufhebung des Staats in einer durch die Phänomenologie zu schaffenden „Vernunftmenschheit“ (Husserl).

Es kann hier nur auf die Hauptlinie der Untersuchung hingewiesen werden. Husserl spricht, so der Verf., dem Staat eine Rolle in der Entwicklung des intersubjektiven monadischen Seins zu. Die Teleologie, die diese Entwicklung leitet, ist für Husserl bereits in der Einzelmonade vorgezeichnet, indem diese im Wechsel von „Verselbstigung“ und „uneinholbarer Selbsttranszendenz“ (50) immer schon über sich hinaus ist und so das Prinzip der Vergemeinschaftung in sich trägt. Das teleologische Geschehen besagt in der Perspektive idealer Unendlichkeit eine zunehmende Vereinheitlichung des vielheitlichen Monadenalls in „wechselseitigem Sichererkennen (Bewußtsein) und Sichwollen (Einheit)“ (78) und kulminiert in der Konstitution einer „Liebesgemeinschaft“ (Husserl). Doch in diesem ideal-unendlich aufgefaßten monadischen Entwicklungsgang ist bei Husserl, so Schuhmann, das Phänomen des Staats nicht unterzubringen (88). Konstitutives Moment des absoluten monadischen Lebens ist allerdings nicht nur Idealität, sondern korrelativ auch Faktizität: Die Faktizität der Monade ist selbst eine Idealität, wie andererseits die zum Wesen der Monade gehörenden „unendlichen Wesensmöglichkeiten“ die „endliche Faktizität der betreffenden Inhalte“ implizieren (100). Die phänomenologische Metaphysik, die die Faktizität, die Irrationalitäten,

zum Thema hat, ordnet im Gegensatz zur Eideetik als Phänomenologie der Rationalitäten dem Staat einen Platz im monadischen Entwicklungsgang zu: Seine faktische Funktion besteht dann „in der Verhinderung grundsätzlicher sozialer Disharmonie“ und ist somit eine nur „negative“ (112) (als faktisch-mundane Entsprechung der ontologischen ‚Leerstelle‘ des Staatsphänomens). Der Staat hat, wie Schuhmann Husserl interpretiert, „Minimalstaat“ zu sein, so daß „das Individuum sich niemals bedingungs- und besinnungslos einem allmächtigen Staatsapparat auszuliefern hätte“ (198).

Für Husserl ist es die Phänomenologie, die durch ihre Kenntnis der Wesens- und Faktizitätsstruktur die Verselbstigung der Monaden gewährleisten soll. Mit ihrer in der Teleologie der monadischen Entwicklung selbst beschlossenen ‚positiven‘ Funktion für das Monadenall tritt sie in Gegensatz zum Staat und seiner ‚negativen‘ Funktion: Der Vorläufigkeit des Staatlichen steht die Endgültigkeit der durch eidetisch-phänomenologische Ethik begründeten universalen Gemeinschaftsform der „ethischen Menschheit“ (Husserl) gegenüber, und die transzendente Phänomenologie überschreitet das natürliche Weltleben, dem der Staat verhaftet bleibt (151); die durch Phänomenologie begründete, auf unendliche Ziele gerichtete „transzendente Allgemeinschaft“ (Husserl, zitiert 152) entgrenzt zudem die Sonderwelt der Liebesgemeinschaft (167). Der phänomenologischen Weltinterpretation kommt so „der Charakter einer praktischen Veränderung der Welt“ zu (158); sie ist in Husserls Augen „die einzig zulässige, weil endgültige und eminent friedliche Ablösung des Staats“ (159), „seine legitime Fortsetzung“ „mit anderen, den phänomenologischen Vernunftmitteln“ (160). In diesem Sinn ist die Phänomenologie „potentiell an-archisch“ (150).

Von Schuhmanns Kritik an Husserls Konzeption sei nur erwähnt, daß Husserl seine Staatstheorie nicht ausreichend konkretisiere. So denke er keine Vermittlung zwischen den absoluten Prinzipien politischer Theorie und den empirischen Sozialitäten (187), wie er auch nicht die politischen und pädagogischen Probleme erörtere, die bei der Realisierung des Vernunfttels durch die Phänomenologie erwachsen (vgl. 178). Für Schuhmann hängt dieses Versäumnis mit Husserls mangelhafter Bestimmung des Vernunftbegriffs zusammen (187): Husserl kläre nicht näher das Verhältnis des auf Vernunft ausgerichteten monadischen Lebens mit seinen jeweiligen unerfüllten Gegenwarten zur vollen

Präsenz der Vernünftigkeit in einem zukünftigen Sein, so daß der Aufschub der Prüfung von Husserls Vernunftthese „sich ihrer Aufhebung nähert“ (189). Geklärt werde von Husserl ebenfalls nicht, wie die universale Vernunftgemeinschaft von den Bewußtseinssubjekten realisiert werden soll, wie ihre Disharmonie in Harmonie umzuwenden ist (189ff.). Schließlich setze Husserls These eine prästabilisierte Harmonie zwischen dem Menschen und seiner natürlichen und sozialen Welt voraus (195 f.).

Husserls janusköpfige Auffassung des Staats resultiert für Schuhmann daraus, daß der Staat, obgleich seine Funktion im Faktischen besteht, teleologisch gesehen an der Grenzlinie zwischen Endlichkeit (Faktizität) und Unendlichkeit (Idealität) angesiedelt ist. So bleibt er in den Entwicklungsgang zur Vernunftautonomie eingeordnet, ist nur Etappe auf diesem Weg, gleichzeitig wird jedoch die Erlangung dieses Ziels ins Unendliche hinausgeschoben, so daß sich das Provisorische des Staatlichen verfestigt (vgl. 196 f.). Schuhmann gibt diesem Befund bemerkenswerterweise noch eine andere Deutung: Da Husserl den Staat in einem Entwicklungsprozeß lokalisierte und da Faktizität und Idealität keine starren Pole, sondern die Prinzipien des universalen absoluten Werdens selbst sind, gibt es für den Staat die Möglichkeit, perfektibel zu sein und am Vernunfttels ein ethisches Ideal zu besetzen („die weitgehende Formalität des Husserlschen Entwurfs meint zugleich die Chance, darin mehr zu Gesicht zu bekommen als nur den Abklatsch oder bestenfalls die ideologische Überhöhung eines bestimmten historisch gegebenen Staatswesens“ [198]).

Schuhmanns Untersuchung bezeugt die bestaunenswerte Kenntnis des vielverschlungenen Husserlschen Gesamtwerkes und den außerordentlichen historischen und philologischen Spürsinn seines Autors. Die exakte Dokumentierung wird zudem in den Dienst eines sehr souveränen und originären philosophischen Fragens gestellt, das sich in prägnanten, luzide ausgeführten Schritten zu seinem Ziel vorarbeitet und dabei eine Fülle an detaillierten Einsichten gibt. All dies bewirkt, daß die vorgenommene Rekonstruktion von Husserls Staatsphilosophie und auch die Kritik hieran überzeugen. Der Leser wird im Grenzbereich von phänomenologischer Ethik und Metaphysik mit einem Grundzug von Husserls Denken, mit seiner Auffassung der sozialetischen Funktion der Philosophie, vertraut gemacht, deren Behandlung in der bisherigen Husserl-Literatur mit nur sehr wenigen

Ausnahmen vernachlässigt wurde (der Stand der Forschung wird auf den Seiten 40ff. referiert), wobei die Ergebnisse der Untersuchung nicht nur für die Husserl-Forschung von Bedeutung sind. Der Leser findet en passant Hinweise auf und Vergleiche mit Positionen antiker (Platon, Aristoteles) und neuzeitlicher Staatsphilosophie von Hobbes bis Hegel; der Verf. betont die „eigenwillige Signatur“ von Husserls Staatsbegriff im Vergleich zum tradierten Staatsdenken, erinnert aber auch daran, daß Husserl in der Ambivalenz seines Staatsdenkens Fichte nahesteht, für dessen ethische Schriften sich Husserl nachdrücklich interessierte (12). Ferner verweist der Verf. auf das (wenige) Verwandte in der übrigen frühen Phänomenologie (besonders Scheler). Parallelen werden auch zu Lehren einiger Rechts- und Staatstheoretiker zu Husserls Zeit (vor allem der Phänomenologie nahestehender wie Kelsen) gezogen. Ausführlicher wünscht man sich nur den letzten Paragraphen („Einige weiterführende Momente“); hier hätte z. B. etwas mehr auf die gegenwärtige Diskussionslage Bezug genommen werden können (J. Rawls und J. Buchanan werden erwähnt [199]).

Schuhmann weist zu Recht darauf hin, daß sich Husserls Konzeption einer Teleologie der Vernunftsubjektivität letztlich auf Gemeinschaft bezieht (vgl. 137, 169). Wenn aber Husserl der Phänomenologie die entscheidende Funktion für die Ausgestaltung dieses Telos zuspricht und Phänomenologie nur einzelpersonal, in der ‚Ein-samkeit‘ der phänomenologischen Reduktion, begründet werden kann und auch Vervollkommnung im monadischen Selbstbewußtsein nur als Vervollkommnung aller Einzelmonaden denkbar ist (vgl. 174, 177, 189), dann wäre eine wichtige weiterführende Frage, welche Rolle dabei dem Individuum zukommt, worauf Schuhmann auch des öfteren hinweist (vgl. 62, auch 48, 85, 150, 167, 199f.), und welche Ansätze zur Beantwortung dieser Frage bei Husserl selbst vorliegen. Schwierigkeit bereitet auch die von Husserl belassene Unklarheit, wie nach Vollzug der Reduktion und der Gewinnung des transzendentalen Seins entweltlichte transzendentalphänomenologische Erkenntnisse weltlich umgesetzt werden, so daß die Phänomenologie ihre von Husserl postulierte sozioethische Funktion im Weltleben tatsächlich erfüllen kann. Dies freilich setzt die Klärung des undurchsichtigen Verhältnisses von phänomenologisierendem Subjekt, weltlich-empirischem Ich und monadischer, transzendental-faktischer Subjektivität voraus. *Hans Rainer Sepp (Freiburg i. Br.)*

G. Penzo, Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazional-socialismo, Armando Editore, Roma 1987, 359 S.

Dieses Buch von Penzo, einem Philosophen, der schon bei anderen Gelegenheiten dem „Phänomen Nietzsche“ große Aufmerksamkeit geschenkt hat, setzt sich mit einem der dornigsten und gleichzeitig emblematischsten Probleme des Denkens Nietzsches auseinander. In welchem Maß ist es legitim zu behaupten, Nietzsche sei ein Vorläufer des Nationalsozialismus gewesen? Welche Teile seines Werkes lassen implizit oder explizit die Ideologie dieser unseligen politischen Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts anklingen? Ist es möglich zu versuchen, sich im Umkreis solch zweiseitiger Fragestellungen mit Klarheit und einem eindeutigen Leitfaden folgend zu orientieren?

Die Originalität der Untersuchung Penzos besteht meiner Ansicht nach nicht zuerst darin, diese Fragen aufgeworfen und einer Reflexion unterzogen zu haben, was ja im Umkreis der Hermeneutik des Denkens Nietzsches schon mehrmals unternommen worden ist, sondern vielmehr im Weg, den Penzo einschlägt, um auf sie eine Antwort zu geben. Gerade auf diesen Weg wollen wir unsere Aufmerksamkeit nun richten. Zunächst muß gesagt werden, daß dieser ein konstruktives Geflecht aus mehreren Ebenen und Dimensionen bildet, die sich dem Leser in ihrem wechselseitigen Verweisungszusammenhang und nie als isolierte darstellen, sondern im Gegenteil die ständigen Verweise aufeinander sogar zur eigentlichen Kraft der Untersuchung werden lassen. Es handelt sich um die theoretische, die historische und rein hermeneutische Ebene. Und zwar beginnt Penzo seine Untersuchung mit der Feststellung, wie sehr es, um den Allgemeinplätzen einer rein apologetischen Deutung der Beziehungen zwischen Nietzsche und dem Nationalsozialismus in der einen oder anderen Richtung zu entgehen, nötig ist, die Ebenen auseinanderzuhalten, in denen die Interpretationen Nietzsches in der geschichtlichen Zeitspanne entstanden sind, die vom unmittelbaren Ausgang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der dreißiger Jahre reicht. Diese Interpretationen haben einen fruchtbaren Boden in drei geistigen Strömungen gefunden, die Penzo mit großer Genauigkeit unterschieden sehen will, um eben ihre je verschiedenen Schlußfolgerungen auseinanderzuhalten. Es handelt sich um die „Lebensphilosophie“, den „Existentialismus“ und die „Existenzphilosophie“. Erstere ließe sich als eine

Konzeption des Lebens charakterisieren, die auf die Überwindung der einfachen Dimension der menschlichen Existenz abzielt, um jede Form biologischen Lebens wieder zu umgreifen. Die zweite hingegen faßt die Existenz als Ausdruck des reinen Lebens auf, während die letzte schließlich die auf die Transzendenz hin offenstehende Existenz zur authentischen Form menschlichen Lebens macht.

Auf den Umkreis der Interpretation des Denkens Nietzsches zurückkommend, enthält diese dreifache Möglichkeit der Deutung nach Penzo die Möglichkeit seiner Lektüre unter dem Vorzeichen „Darwinismus“ im ersten Fall, „heroischer Nihilismus“ im zweiten und authentischer Öffnung für die Transzendenz im dritten. So wird der Weg freigelegt für ein Verständnis eines großen Teils der Nietzsche-Interpretationen, die in dem Zeitraum versucht worden sind, der, wie gesagt, vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre reicht. Das, was wir hier nachzuzeichnen versucht haben, stellt die „theoretische“ Dimension des Buches von Penzo dar. Diese, die also unerläßliche Voraussetzung seiner Studie ist, verknüpft sich in einer Reihe von präzisen und gewissenhaften Verweisen auf die beiden anderen, die historische und die hermeneutische. Auf die historische zunächst und in fruchtbarer Weise, weil Penzo seine Analyse in eine Reihe von Kapiteln gliedert, die den Interpretationen gewidmet sind, die in bezug auf Nietzsche in verschiedenen Zusammenhängen und oft in gegenseitiger Kontraposition gegeben worden sind, wobei diese dennoch in irgendeiner Weise auf die gleichen, oben dargestellten theoretischen Konstanten zurückgehen.

In diesem Zusammenhang soll nicht versäumt werden, darauf hinzuweisen, wie sehr dieses Buch sich durch die Analysen der Beiträge zur Nietzsche-Forschung auszeichnet, denen – wie zum Beispiel im Fall von Eisner, Maxi, Riehl, Vaihinger, Bund, Richter und vielen anderen – nie die Aufmerksamkeit des Interpretieren zuteil geworden ist, die sie, gerade wegen des Kontextes, in dem sie stehen, und nicht so sehr als in sich stehende Größen, doch verdienen würden und die Penzo ihnen richtigerweise zuerkennt (mit der einen Ausnahme Spenglers vielleicht, der im Laufe der Untersuchung zwar oft genannt wird, aber wie mir scheint, nie bis auf den Grund thematisiert wird). Das Buch Penzos schließt eine Lücke in der geistesgeschichtlichen Forschung, die nicht nur in Italien bestand, sondern paradoxerweise wegen des in ihr enthaltenen theoretischen Aspekts auch in Deutschland.

Die theoretische Dimension der Untersuchung Penzos ist genauso auch mit der hermeneutischen verflochten, insofern die Stelle des Übergangs und des beständigen Verweises zwischen der historischen und der theoretischen – nämlich die Untersuchung der Konzeption des Übermenschen – in sich auch den Interpretationsvorschlag enthält, den Penzo nicht nur in bezug auf die Beziehung zwischen Nietzsche und dem Nationalsozialismus, sondern in bezug auf Nietzsche insgesamt macht. In diesem Zusammenhang erkennt Penzo an, Heidegger verpflichtet zu sein, dessen Nietzsche-Interpretation in seinem Buch einen ebenso „verborgenen“ wie ständig gegenwärtigen Bezugspunkt darstellt. Insbesondere entfernt sich Penzo von der Auffassung des Übermenschen als Schöpfers und Zerstörers von Werten, der sich selbst jenseits von Gut und Böse setzt. Es handelt sich um die Auslegungen unter biologisch-evolutionistischem oder politisch-nihilistischem Vorzeichen, die Penzo schon anfänglich zurückweist. Aber ein solches Abrücken wäre undenkbar ohne die Heideggersche Weigerung, den Übermenschen als einen irgendwie „überlegenen“ oder „höheren“ Menschen zu begreifen, anstatt hingegen die Öffnung auf das Wesen des eigenen Grundes als Existierender, der zwischen Seiendes und Sein gestellt ist, zu unterstreichen.

Heidegger hat dieses Thema in der Richtung eines „Schritts zurück“ des Daseins auf das „Sterbliche“ hin entwickelt. Penzo hingegen liegt die Möglichkeit und Öffnung für die Transzendenz am Herzen, die einer solchen Interpretation der Dimension des Übermenschen innewohnt, indem er diese Dimension als wesentlichen Aspekt von Nietzsches Denken explizit werden läßt. Penzo betont besonders den Gesichtspunkt der fortwährenden „Überwindung“ in seiner Deutung des Übermenschen, eines Über-sich-Hinausgehens, das einerseits jedes Mißverständnis im Sinne einer möglichen Realisation in der „Aktualität“ des „Verdienstes“ dieses fortwährenden Über-sich-Hinauswachsens des Menschen ausschließt, andererseits zugleich auch die Möglichkeit der Begegnung mit dem Göttlichen offenhält, und dies in einer nicht mehr bloß ethischen, sondern ontologischen Dimension.

(Aus dem Italienischen übersetzt von Bettina Faber.) *Giampiero Moretti (Rom)*

Das Fest, hg. von Walter Haug und Rainer Warning (= *Poetik und Hermeneutik* Bd. XIV), W. Fink, München 1989, 712 S.

Zwar gibt es bisher, wie die Herausgeber in ihrem Vorwort zu Recht betonen, keine „umfassende Theorie des Festes“ (XV), aber doch immerhin gewichtige Ansätze zu einer solchen Theorie, deren vielleicht bedeutendste im Umkreis der sog. „Ecole française de sociologie“ entwickelt worden sind. Hier war es vor allem Roger Caillois, der in seinem Buch „L'homme et le sacré“ (Paris 1939) das Fest als Verbindung von Heils- und Geschichtszeit zu verstehen suchte. Heidegger sah dann in seiner Vorlesung über Hölderlins Gedicht „Andenken“ das Fest als Verbindung der Irdischen und Himmlischen, das in der Lage sei, Geschichte zu „stiften“.

Im vorliegenden Band, der die Herbsttagung der Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik“ 1987 in der Bad Homburger Werner Reimers-Stiftung dokumentiert, finden diese philosophischen Ansätze bemerkenswert wenig Berücksichtigung (bis auf eine kurze Erwähnung von Caillois 375–77). Überhaupt gewinnt man den Eindruck, daß die Philosophen sich bei diesem Thema auffällig zurückgehalten haben. *Odo Marquard* plädierte denn auch ganz bewußt bescheiden für eine „kleine Philosophie“ des Festes. Hier verteidigte er das „Moratorium des Alltags, das das Fest ist“ (685). Jede „Apotheose des Ausnahmezustandes“ berge die Gefahr zu Krieg und Bürgerkrieg in sich, weshalb es die „Kultur jener Feste“ zu feiern gälte, „die die Kunstwerke sind: gelungene Bauwerke, Plastiken, Bilder, Musik und Tänze, Erzählungen, Gedichte, dramatisches Theater“ (688). Daß die meisten der hier genannten Fest-Formen auf ältesten Kult-Formen beruhen und sich somit das Problem von mythischer und geschichtlicher Zeit doch wieder stellt, wird nicht berührt. *R. Bubner* knüpfte ebenfalls beim Ästhetischen an und stellte die These auf, daß „das unmittelbare Eindringen des Ästhetischen in profane Lebensvollzüge die Sonderrolle festlicher Vergegenwärtigung gesellschaftlicher Ordnung... abzulösen beginnt“ (657). Die moderne (in der Frühromantik geborene) Tendenz zur „Ästhetisierung der Lebenswelt“ stelle im Kern den Versuch dar, „den Alltag zum permanenten Fest zu machen“ (659). Allerdings vermöge die ersehnte Einheit von Kunst und Leben nicht, sich dauerhaft zu stabilisieren. *W. Lipp* fragte nach den Formen der Feste in der Moderne und nannte die Typen der „Messe“, des „Freizeitparks“, der „Szene“

und schließlich das Warenhaus als „Dauerfestival des kleinen Mannes“ sowie die „Verfestlichung des Alltags“ durch die (Fernseh-)Medien und die Werbung (670).

Die Frage nach dem Verhältnis von Fest und Alltag führt mithin, wie *Ch. Meier* resümierte, ins Zentrum der „mental Dispositionen einer Gesellschaft“ (571), und dieser Schlüssel ist nicht nur für die Gegenwart tauglich, sondern auch, ja in erster Linie sogar für das Verständnis vergangener Kulturen. Es sind in dem vorliegenden Band vor allem die Historiker und Literaturhistoriker, die Wesentliches zur Erhellung der Funktion des Festes in vormodernen Epochen beitragen. Im Mittelpunkt steht dabei neben der Literatur (ägyptische Harfnerlieder, Homer, Dante, Petronius, Wittenwiler, Lohenstein, Klopstock, Hölderlin, Dostojewski, Tolstoi, Mallarmé, Faulkner, Proust) die bildende Kunst (Dürer) und die Musik (Wagner). Deutlich wird, daß es vor allem zwei Epochen gab, in denen das Fest eine nicht nur kultstiftende, sondern Kunst- und Politik-begründende Funktion hatte, nämlich einmal in den anfänglichen Hochkulturen der Ägypter und Griechen und zum anderen in den Versuchen des Anschlusses an diese antike „Kunstreligion“ (Hegel) in der Epochenwende um 1800 (wo vor allem im Zuge der Französischen Revolution eine neue Festkultur zu begründen gesucht wurde). *Ch. Meier* zeigt am Beispiel der Großen Dionysien, daß die Feste im Athen des 5. Jahrhunderts vor allem die Funktion hatten, die „Einheit und den Zusammenhalt der Polis zu gewährleisten“ (576). Die politischen Aufgaben (Meier spricht von einer „Politisierung der Muße“ [578]) übernahmen vor allem Komödien und Tragödien, denen es gelang, „die Grundlagen offenzuhalten, auf denen man sich bewege“ (587). Eine Erneuerung dieser Einheit von Kult, Kunst und Politik versuchte das revolutionäre Frankreich und – in seinem Gefolge – ein Dichter wie Friedrich Hölderlin. In einer fesselnden detektivischen Studie sucht *Karlheinz Stierle* zu zeigen, daß Hölderlins berühmte Hymne „Friedensfeier“ „auf dem Boden der revolutionären und nachrevolutionären Feste und Festhymnen in Frankreich und insbesondere der Friedensfeste unter Napoleon mit ihren unzähligen Friedenshymnen steht“ (497). Bis in die rhetorischen Strukturen hinein ist Hölderlins Gedicht den französischen (von Stierle in den Archiven aufgespürten) „Hymnes à la paix“ verpflichtet – mit dem gewichtigen Unterschied allerdings, daß „Hölderlins Hymne (...) nicht Teil einer Friedensfeier (ist)“, sondern „die Friedens-

feier selbst (ist)“ (499). Die politischen Institutionen, für die der französische Dichter etwas schreiben konnte, gab es in Deutschland nicht, weshalb die Dichtung Hölderlins, wie hier faszinierend deutlich wird, insgesamt als Versuch gedeutet werden kann, die fehlenden politisch-revolutionären Institutionen aus sich selbst heraus zu schaffen. Die Festdichtung eines Friedrich Hölderlin vermag also ebenso viel über den Defizitcharakter bestimmter spezifisch deutscher (politischer) Entwicklungen in der Moderne und den daraus resultierenden Hang zu subjektiver Mythologie auszusagen wie etwa das – gerade in letzter Zeit wieder viel bemühte – Beispiel von Wagners Bühnenweihfestspiel, dem sich *Carl Dahlhaus* widmet (592 ff.). Welch verhängnisvolle Tradition die hier angestrebte Einheit von Kunst und Religion dann begründet hat, zeigt *Manfred Franke* am nationalsozialistischen Thingspiel auf (610 ff.). An Beispielen wie diesen wird somit deutlich, daß jeder Versuch, in der Gegenwart wieder eine neue (oder die alte) Festkultur zu begründen, in die gleichen (nicht zuletzt politischen) Aporien geraten muß wie die aktuellen Versuche einer Remythisierung.

Christoph Jamme (Bochum)

Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Abt. II: Monographien, Bd. 4), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 235 S.

In den „Prolegomena“ hatte Kant 1783 die Initialwirkung der Philosophie David Humes für die eigene Philosophie herausgestellt. Im 19. Jahrhundert sah der Neukantianismus Humes Philosophie fast ausschließlich unter dem Blickwinkel ihrer Bedeutung für Kant. Aus dieser Perspektive blicken auch Philosophen des 20. Jahrhunderts gerne auf die Philosophie Humes. Diesen engen Blickwinkel möchten Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl mit ihrem Buch „Hume in der deutschen Aufklärung“ erweitern. Die beiden Autoren verfolgen mit großer Akribie die Aufnahme der Philosophie Humes in Deutschland von der ersten Hume-Rezension 1739 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

Gawlick und Kreimendahl stützen ihre Untersuchungen auf ein reiches, von der bisherigen philosophischen Forschung kaum benutztes Ma-

terial und weisen nach, daß Humes philosophische Schriften im engeren Sinne, seine Essays und auch sein Geschichtswerk im 18. Jahrhundert in Deutschland mehr Beachtung fanden, als bisher angenommen wurde. Die beiden Autoren entschieden sich für eine problemgeschichtlich ausgerichtete Aufarbeitung ihres Materials. Dem Leser bringt diese Entscheidung den Vorteil, daß er fast alle Aspekte des Humeschen Werkes kennenlernen kann.

Das vorliegende Buch bietet dem Leser nicht nur eine Darstellung der Grundgedanken des Humeschen Werkes, geschrieben aus der Sicht der deutschen Herausgeber, Übersetzer, Rezensenten und Kritiker der Schriften Humes; das Buch stellt auch die unterschiedlichen Motive ebendieser Männer heraus und vermittelt damit dem Leser einen deutlichen Eindruck von der Uneinheitlichkeit der Voraussetzungen und Ziele der deutschen Aufklärung. Wer sich bemüht, die Aufnahme der Philosophie Humes im 18. Jahrhundert zu verfolgen, wird erkennen, daß die deutschen Aufklärer neben recht grobschlächtiger Polemik auch subtile Einwände gegen Hume vorbrachten. Eine positive Stellungnahme zu Humes Philosophie war im Deutschland des 18. Jahrhunderts eine Seltenheit.

In der frühen Rezeptionsphase der Schriften Humes richteten die deutschen Aufklärer ihr Augenmerk in erster Linie auf die religionsphilosophischen Thesen. Humes Empirismus erschien vielen zunächst als Vorstufe eines religionsfeindlichen Skeptizismus und stieß deshalb auf Ablehnung. Nach dem Autoritätsverlust der Leibniz-Wolffschen Philosophie hätte Humes Philosophie bald nach der Jahrhundertmitte das intellektuelle Vakuum in Deutschland ausfüllen und der deutschen Aufklärung neue Perspektiven geben können, einer objektiven Prüfung der Philosophie Humes standen allerdings theologische Vorurteile im Wege. Erst als diese Vorurteile ihre Kraft verloren, bahnte sich in Deutschland eine positive Auseinandersetzung mit der Philosophie Humes an. Dann bestimmte Kant den philosophiegeschichtlichen Standort Humes. Gawlick und Kreimendahl erhärten die These, daß es neben und auch nach Kant eine Hume-Rezeption gegeben habe. Diese Aufnahme sei aber zum größten Teil von Leitgedanken beherrscht gewesen. Nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ ging es vielen Autoren darum, Kants Sieg über den Skeptizismus hervorzuheben. Andere suchten nachzuweisen, daß Kants Antwort auf Humes Herausforderung unzulänglich sei.

Das Schlußkapitel des vorliegenden Buches erhebt die thematische Vielfalt der manifesten und stillschweigenden Hume-Rezeption bei Kant, Gawlick und Kreimendahl liegt es fern, die Genesis der Transzendentalphilosophie monokausal zu erklären. Die beiden Autoren halten indessen daran fest, daß Kant in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts den Anstoß zur Entwicklung seiner Philosophie erhielt. Sie identifizieren bislang unbemerkte apokryphe Hume-Zitate in Kants Werk und entwickeln auf der Grundlage des nunmehr vorliegenden Materials die These, wonach Kants Erweckung aus dem „dogmatischen Schlummer“ von einem Abschnitt des „Treatise“ (I, 4) ausgegangen sei, in dem Hume Antinomieprobleme skizzierte. Diese These dürfte eine seit einiger Zeit ruhende Debatte wieder beleben. Eine Ausführung der o.a. These unter systematischem Gesichtspunkt hat Kreimendahl in dem vorliegenden Buch angekündigt.

„Hume in der deutschen Aufklärung“ ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Hume-Forschung; dieses Buch gehört auch zu den grundlegenden Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Aufklärung.

Wolfgang Farr (Mairtal)

Karl-Bernhard Beils, *Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendental-phenomenologischen Idealismus* (= *Mainzer Philosophische Forschungen Bd. 31*), Bouvier, Bonn 1987, 266 S.

Edmund Husserl erklärt in den „Cartesianischen Meditationen“ die Transzendenz der Welt zum traditionellen Problem der Erkenntnistheorie und damit auch zu Leitfaden und Prüfstein der transzendental-phenomenologischen Philosophie.¹ Folgerichtig stellt K.-B. Beils den Begriff der ‚Transzendenz‘ als Bezugszentrum einer Arbeit vor, die sich ausdrücklich eher „als eine systematische Untersuchung im Felde der transzendentalen Phänomenologie“ (8), denn „als eine reine Husserl-Interpretation verstanden wissen“ (ebd.) will. Vier Teile verfolgen in einer kreisförmigen Bewegung das Problem der ‚Transzendenz‘ vom ‚reduktiven‘ Anfang der Phänomenologie bis zu der Frage, ob die Grenzen dieser philosophischen Richtung nicht schon im Versuch einer Ausschaltung der Transzendenz angelegt seien.

Nachdem der Begriff der Transzendenz in den

„Logischen Untersuchungen“ schon mit der Intentionalität untrennbar verknüpft war (vgl. 13), „verschafft sich Husserl in der ‚Idee der Phänomenologie‘ Klarheit“ (ebd.) über seine „transzendental-philosophische Bedeutung“ (ebd.). Er benutzt hier „das Problem der *Transzendenz der Außenwelt* und der Erkenntnis ihrer *Objektivität*“ (ebd.), um transzendental-philosophische und natürliche Einstellung voneinander abzuheben und zugleich sein Programm zu definieren (ebd.). Die Epoché oder transzendentaler Reduktion schaltet „die absolute Transzendenz“ (16), d. h. die Transzendenz im Sinne einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität aus und behält nur eine „immanente Transzendenz“ (ebd.), eine verstehbare Transzendenz als Konstitut der Subjektivität zurück.

Der nach der transzendentalen Reduktion verbleibende nichtmetaphysische Begriff von ‚Transzendenz‘ gewinnt in den Vorlesungen über „Die Idee der Phänomenologie“ als ‚reelle Transzendenz‘ zwei Bedeutungen. Er bezeichnet einerseits eine besondere Form der Unterscheidenheit des ‚cogitatum‘ vom ‚cogito‘, andererseits den möglichen Charakter der Allgemeinheit des ‚cogitatum‘ im Gegensatz zum individuell-singulären ‚cogito‘. Daneben meint ‚Transzendenz‘ im Zusammenhang mit den Gegebenheitsweisen von Realitäten deren Wesensgesetzlichkeit, sich im Gegensatz zum Bewußtsein in Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen zu zeigen (vgl. 19ff.).

Die Beziehung von Reduktion und Transzendenz bestimmt auch die Gliederung einer Theorie der Reduktion, wie Husserl sie in „Erste Philosophie“ angedeutet hat. Ihr erster Teil hätte u. a. Wege, Umfang, Bedingungen und Möglichkeit der transzendentalen Reduktion als Ausschaltung aller Transzendenz im Sinn einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität zu behandeln (vgl. 27ff.). Als „Theorie der genealogischen Reduktion“ (28) oder „Genealogie der immanenten Transzendenz“ (ebd.) müßte der zweite Teil einer solchen Theorie aufklären, wie sich innerhalb der reinen Immanenz verschiedene Formen von Transzendenz(en) konstituieren, angefangen von der Transzendenz als Sinn einer vom Bewußtsein unterschiedenen Seinsregion bis zum Bewußtseinsstrom selbst als Konstitut des inneren Zeitbewußtseins (vgl. 29ff.). Beils will versu-

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hg. und eingel. von S. Strasser (= *Husserliana* Bd. I) (Den Haag 1950) 114ff.

chen „eine solche allgemeine Theorie der Reduktion, vor allem aber der genealogischen Reduktion, zumindest in Grundzügen vorzulegen“ (31). Dementsprechend untersucht Beils im zweiten Teil seiner Arbeit die verschiedenen Formen der Transzendenz des ‚cogitatum‘ oder ‚noematischen Transzendenz‘, nämlich die Transzendenz der (mundanen) Realitäten, die Transzendenz der reflektierten ‚cogitata‘ sowie die Transzendenz der allgemeinen Gegenstände.

Sodann verfolgt er die Korrelation von ‚Immanenz‘ und ‚Transzendenz‘ in eine noch tiefere Schicht, indem er zeigt, wie sich der Bewußtseinsstrom im Sinn der Gesamtheit intentionaler Bezüge eines Ich selbst noch im inneren Zeitbewußtsein konstituiert, also seinerseits als ‚Transzendenz‘ in der ‚Immanenz‘ bezeichnet werden kann. Diese Untersuchungen im Bereich der „genetischen Phänomenologie“ (75) oder „Phänomenologie der Genesis“ (ebd.) unterscheiden zunächst mit Husserl als Stufen zeitlicher Konstitution die noetisch-noematische Struktur von immanenter und transzendenter Zeit sowie den absoluten zeitkonstituierenden Bewußtseinsfluß (vgl. 77), der „genetischer Natur“ (ebd.) ist. Dabei verweist die Analyse der Konstitution aller drei noematischen Zeiten² mit der Möglichkeit einer Überblickbarkeit unter Wahrung ihrer Identität auf eine vorgängige, genetische Konstitution, die Zeit überhaupt erst verfügbar macht (81). Diese genetische Zeitkonstitution untersucht Beils im folgenden Kapitel im Hinblick auf eine mögliche besondere Struktur von ‚Immanenz‘ und ‚Transzendenz‘ (vgl. 94).

Hier erweist sich der ‚reelle‘ Bereich der ‚cogitationes‘ – d.h. Empfindungsdaten, Auffassung(en) und Setzung – selbst wieder als ‚Transzendenz‘, deren korrelative ‚Immanenz‘ die ‚lebendige Gegenwart‘ als Einheit der zeitlichen ‚Funktionen‘, von Urimpression, Retention und Protention also, ist. Weil aber nun die lebendige Gegenwart keine „abstrakte, unterschiedslos Gegenwart, ein mathematischer Zeitpunkt, sondern eine *Struktureinheit*“ (120), nämlich die Einheit der zeitlichen Funktionen, ist, zu der notwendig ein zeitlicher Horizont gehört, gehorcht offenbar auch dieser letzte Ort aller Konstitution der Korrelation von Immanenz und Transzendenz, die Beils infolgedessen als jene „allgemeine ‚Seinsweise‘ des Bewußtseins“ (124) bezeichnet, „deren Bestimmung man so oft gefordert hat“ (ebd.). Beils will mit seinen vorangehenden Analysen nachgewiesen haben, daß man das Bewußtsein durchgängig gemäß der

notwendigen Korrelation von Immanenz und Transzendenz beschreiben müsse. Alle Transzendenz verweist als Sinn auf eine Immanenz, die ihrerseits nicht bestehen kann, ohne schon immer „Sinn in noetisch-noematischer oder genetischer Weise gestiftet und konstituiert“ (126f.) zu haben. „So gesehen erscheint die phänomenologische Philosophie als ein theoretisches abgeschlossenes System mit einer absoluten und eindeutigen Grenzziehung bezüglich des theoretisch zu Erfassenden. Durch diese Grenzziehung soll ein ‚Jenseits‘ des Bewußtseins ausgeschlossen werden, sowohl in Richtung der Transzendenz im Sinne einer absolut bewußtseinsunabhängigen Transzendenz als auch in Richtung der Immanenz selbst im Sinne einer reinen, transzendenzlosen (und deshalb auch wiederum erkenntnistranszendenten, weil nicht durch konstituierten Sinn angebbaren und bestimmbar) Immanenz.“ (127) Die Rede von ‚Immanenz‘ und ‚Transzendenz‘ darf also nur „funktional“ (128), d.h. „zur Bezeichnung von Konstitutions- und Strukturprinzipien verwendet werden“ (ebd.).

Die bisherige Untersuchung soll nun aber zugleich gezeigt haben, daß die Phänomenologie mit Beziehung auf ganz bestimmte Fragen die von ihr selbst gesetzte Grenze gleichwohl zu überschreiten scheint oder zumindest das Problem einer solchen Überschreitung virulent wird (vgl. ebd.). „Es handelt sich dabei jeweils um bestimmte Grenzphänomene, bei deren phänomenologischer Analyse man auf Elemente stößt, die offenbar über die Grenze des Bewußtseins oder zumindest über die Sphäre des reflexiv Aufweisbaren hinauszureichen scheinen.“ (Ebd.) Beils nähert sich diesem Problem vom inneren Zeitbewußtsein her (vgl. 129ff.). Seine diesbezüglichen Überlegungen führen ihn zu dem Ergebnis, daß keine Verabsolutierung der Rationalität sich auch selbst zu begründen vermag, d.h. sie immer über sich hinausweist und so die von ihr selbst

² Es handelt sich, den Überlegungen im vorangehenden Teil der Arbeit entsprechend, um „die mundane Zeit oder [...] Zeit der mundanen Gegenstände“ (77), „die Lebenszeit [s. u.] oder [...] Zeit der Reflexionsgegenstände“ (ebd.) sowie „die Allzeit oder [...] Zeit der allgemeinen Gegenstände“ (ebd.). Beils hält es für „angemessener, wenn man statt ‚Erlebnis‘ einfach ‚Lebnis‘ sagt, um so den ungegenständlichen, intransitiven Charakter des Bewußtseins, lebens‘ zum Ausdruck zu bringen“ (197 Anm. 49).

präbendierende Absolutheit aufhebt. Daher wird es der transzendentalen Phänomenologie laut Beils auch nicht möglich sein, „sich als ein fest begrenztes, ein für allemal abgeschlossenes System zu etablieren [...] Vielmehr muß der transzendental-phänomenologische Idealismus als zudem in sich *dialektisch-offener Idealismus* aufgefaßt werden“ (150), um der Aporie der Möglichkeit einer Begründung Rechnung zu tragen. Die transzendental-Phänomenologie wird sich als offenes System universaler Reflexion gestalten, die in einer unendlichen Arbeit jede Art von Sinn aufzuklären versucht (vgl. 150f.). Beils führt ein doppeltes Bewußtsein der Grenze des transzendental-phänomenologischen Idealismus auf: wird die Frage der Grenze thematisiert, ist das entsprechende Bewußtsein die Reflexion; ursprüngliches Bewußtsein der Grenze ist aber das innere Zeitbewußtsein, insofern es bei der genetischen Konstitution der eigenen Faktizität bewußt ist (vgl. 152ff.).

Nach den systematischen Überlegungen erörtert Beils die Problematik der Grenze im Bereich der Konstitution der ‚cogitata‘ und ihre Theoretisierbarkeit „durch die neu verstandene ‚Position‘ des transzendental-phänomenologischen Idealismus“ (155), um abschließend zu zeigen, daß bereits in der transzendentalen Reduktion die für den transzendental-phänomenologischen Idealismus kennzeichnende Problematik der Grenze enthalten sei. „Der anfangs so selbstverständlich vollzogene Ausschluß einer absoluten Transzendenz“ (186) erweist sich als problematisch, „denn aufgrund der dialektischen Struktur dieser Grenzziehung ist der angestrebte Ausschluß nur durch transzendental-logischen Einschluß des Auszuschließenden (als transzendental-logische Horizontverweisung) möglich“ (186f.). Die Untersuchung gibt einen fundierten Einblick in die „*Grenzproblematik des transzendental-phänomenologischen Idealismus*“.³

Thomas Damast (Bonn)

logie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik“, daß zwar „bald nach dem Krieg eine Reihe meist französischer Studien“¹ zur phänomenologischen Ontologie von Jean-Paul Sartre erschienen seien, sie „aber vielfach unter dem Eindruck der von Sartre selbst hervorgerufenen weltanschaulichen Tagesströmung standen“.² Ein „Großteil“³ dieser Sekundärliteratur „von scholastischer oder vordergründig-existenzialistischer Seite“⁴ erscheint Hartmann „als wenig hilfreich“.⁵ Die vorliegende Untersuchung gehört sicher nicht zu den Werken, die unter dieses Verdikt fallen.

Rouger glaubt, daß sich „in der Interpretation des Begriffes der Selbstheit [...] die eigentümlichste und entscheidendste Komponente der Ontologie von Sartre, von *La Transcendance de l'Ego* bis zu *L'être et le néant*“ (19) zeige. Dieser Gedanke läßt Rouger in einer regressiv-progressiven Bewegung, wie man sie ja auch in „*L'être et le néant*“ selbst findet, von der bereits in „*La Transcendance de l'Ego*“ entfalteten Kritik einer ‚substantialistischen‘ Vorstellung der Subjektivität als Ego oder Monade zu ihrer bekannten Interpretation in „*L'être et le néant*“ als einer ‚phantomhaften Zweiheit‘⁶ führen, um sodann aufzuzeigen, wie die so gedachte Subjektivität auf Welt(lichkeit) und Zeit(lichkeit) verweist und so gewissermaßen selbst verlangt, zur ganzen Fülle der Bestimmungen von Dasein entfaltet zu werden.

Historisch könnte man bei Sartre diese Bewegung der Abfolge von „*La Transcendance de l'Ego*“ und „*L'être et le néant*“ zuordnen, insofern der Aufsatz von 1934 eher die kritische Aufgabe erfüllt, während das philosophische Hauptwerk von 1943 dann die konstruktive Leistung vollbringt. Allerdings ermöglicht laut Rouger die frühe Schrift nicht allein die ganze Thematik von „*L'être et le néant*“, sondern enthält sie zugleich auch schon im Kern (vgl. 33f.). Folgerichtig wählt Rouger das Opusculum als

³ Vgl. den Untertitel der Arbeit.

¹ K. Hartmann, Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „*L'être et le néant*“ (Berlin 1963) 1.

² Ebd.

³ Ebd. I.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris 1955) 198.

Selbst(heit), Welt(lichkeit) und Zeit(lichkeit) bei Sartre

F. Rouger, *Le Monde et le Moi. Ontologie et système chez le premier Sartre, Méridiens Klincksieck, Paris 1986, 313 S.*

Klaus Hartmann beklagte 1963 in seiner bekannten Arbeit über die „Grundzüge der Onto-

Ausgangspunkt seiner Analysen. Schon hier soll Sartre beabsichtigt haben, mit Beziehung auf das Bewußtsein „einen ontologischen *Aktualismus*“ (34) zu begründen. Damit wollte er, folgt man Rouger, nur einen Ansatz konsequent zu Ende denken, den Husserl bereits im ersten Band seiner „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ entwickelt, aber in den „Cartesianischen Meditationen“ dann wieder aufgegeben hatte (vgl. 35 ff.), was zu den bekannten Schwierigkeiten wie dem Problem der Konstitution des empirischen durch das transzendente Ich führte (vgl. ebd.). Eine solche Haltung bezeichnet nach Ansicht von Rouger „die Originalität von Sartre im modernen Denken. Historisch könnte man den Sartrismus für eine [...] Zurückweisung des Kantianismus (und der kantischen Überbleibsel von Husserl) und des Bergsonismus halten“ (38). Nach einer inhaltlichen Übersicht von „La Transcendance de l'Ego“ (vgl. 39 f.) zeigt Rouger (vgl. 40 ff.), wie sich bei Sartre das Ego als Produkt der unreinen Reflexion, d. h. einer „Quasi-Objektivierung“ (42) der Gegebenheiten der reinen Reflexion und folglich, der Identifikation von Bewußtsein und Freiheit bei Sartre gemäß, als eine Entfremdung der Freiheit konstituiert. Diese Genesis ist dann auch der Quell einer naturalistischen Erklärung oder Reduktion der Subjektivität (vgl. 44 ff.). Dabei zeigt sich das Ego in einer besonderen Anschauung, weil es gewissermaßen durch das reflektierte Bewußtsein hindurch ‚anvisiert‘ (vgl. 47 ff.) wird. Das wiederum verleiht der „egologischen Anschauung“ (50) einen ‚instabilen‘ Charakter, den Rouger in Form einer Reihe von „monadologischen Antinomien“ (ebd.) erklären will, die in eine mathematische (vgl. 59 ff.) und eine dynamische (vgl. 68 ff.) Klasse zerfallen.

Das zweite Kapitel des ersten Teiles – „*Egologie und Psychologie*“ (75) – wendet sich der Beziehung von Psyche und ‚existenzialen‘ Qualitäten der Subjektivität zu. Die Psyche erscheint wie der Ausdruck einer „*Projektion* – gemäß einer Ordnung *geregelter Entsprechung* – der ekstatischen Bewegung“ (ebd.) der ursprünglichen Zeitigung „auf die Ebene der innerweltlichen, physischen oder biologischen Zeit“ (ebd.). Rouger analysiert diesen Prozeß in einer Reihe von Ausführungen zum Übergang „von der *ursprünglichen Erfahrung meiner Vergangenheit zur unreinen Reflexion*“ (76). Dabei entfaltet er u. a., daß zwischen psychischen Objekten, Magie und Ausdruckskraft ein Zusammenhang besteht. „In der Psychologie wie in der Rede über die

Psyche drückt der Rückgriff auf die magischen Kategorien letztlich das absolute Privileg aus, das der Ordnung der Zeit eingeräumt wird im Gegensatz zur selbstkonstituierenden Dynamik, die den zeitlichen Ablauf definiert [...] Die magischen Kategorien werden also notwendig sein, um sowohl die formellen Widersprüche als auch die der Konstitution des Psychischen inhärenten Unmöglichkeiten zu verbergen“ (91), die alle auf eine ‚vergegenständlichende‘ Auffassung der Subjektivität zurückgehen.

In einem nächsten Schritt behandelt Rouger die Interpretation des Freudschen Unbewußten durch Sartre (vgl. 91 ff.) und versucht, in einer ersten Analyse den Unterschied der beiden Arten von Reflexion festzumachen (vgl. 93 ff.).

Nachdem der erste Teil des Werkes mit besonderer Rücksicht auf Sartres erste philosophische Schrift „*vom Ego als Monade zur Selbstheit*“ (31) geführt hat, will der zweite Teil tiefer in die innere Struktur der Subjektivität bei Sartre eindringen. Rouger entfaltet zunächst, wie Sartre in seinem „*Esquisse d' une théorie des émotions*“ „in betreffs der induktiven und empirischen Anthropologie die kantische Frage der Bedingungen der Möglichkeit“ (106) aufwerfend zur Erklärung der Gefühle Heideggers ‚In-der-Welt-Sein‘ aufgreift. Danach zeigt Rouger ausgehend von den „konkreten Analysen“ (111) der erwähnten Abhandlung „die systematische Bedeutung der Sartreschen Ablehnung des transzendentalen *Ich*“ (ebd.) auf. Sartres ‚*cogito*‘ tritt in den Mittelpunkt, wenn Rouger ausgehend von der inneren Struktur des ‚*cogito*‘ als sich in einer wechselseitigen Hervorbringung konstituierenden phantomhaften Zweiheit (vgl. 119) entfaltet, warum Sartre eine idealistische wie realistische Deutung der Reflexion verworfen hat. Im folgenden schreitet Rouger über einige Bemerkungen zu Sartres Bestimmung der Subjektivität als Nichts zur Struktur der Selbstheit fort. Ausführungen über den Zusammenhang von Immanenz – als die sich das Bewußtsein konstituiert –, Kontingenz und Faktizität schließen den zweiten Teil ab.

Der dritte Teil von „*Le Monde et le Moi*“ ist dem Zusammenhang von „*Selbstheit und Weltlichkeit*“ (137) bei Sartre gewidmet. Rouger nähert sich dem Wesen der Weltlichkeit ausgehend von jenen propädeutischen Analysen in „*L'être et le néant*“, die Frage und Zerstörung als jene beiden Verhaltensweisen betrachten, welche zeigen, daß die Offenbarkeit des Seienden auf einen Überstieg der Subjektivität zurückgeht, die selbst außerhalb dieser Leistung – wie man

schreiben könnte – ‚nicht(s)‘ ist (vgl. 142 ff.). Folgerichtig behandelt Rouger in einem nächsten Schritt Sartres eigentümliche Bestimmung der Transzendenz als Erkenntnis,⁷ um sodann die Bedeutung der Welt(lichkeit) als Ganzheit und Horizont zu entfalten (vgl. 162 ff.). Das zweite Kapitel vertieft dieses Thema mit Rücksicht auf Sartres Bestimmung der Subjektivität als Nichts. Wenn sich die Konstitution der Welt als eine Negation von ‚Sein‘ erklärt, so kann es sich doch nicht um eine „undifferenzierte und synkretische Negation“⁸ handeln, insofern eine solche Negation gerade dem Prinzip der Identität verfallen, das Bewußtsein mithin gewissermaßen zu Sein ‚erstarren‘ würde. Das intentionale Leben vollzieht sich demgemäß in einer inneren Dialektik: das Bewußtsein existiert nicht als eine „reine Negation“ (188), sondern konstituiert sich, indem eine Negation aus dem (Hinter-)Grund der undifferenzierten und synkretischen Negation heraustritt. Als Korrelat dieser Negation der Negation erscheint das Seiende, d.h. eine bestimmte einzelne Realität (vgl. 187 ff.). Folgerichtig behandelt Rouger im weiteren Verlauf seiner Überlegungen Negativität und Nichtung genauer. Ein Vergleich von Sartres Theorie des Nichts mit den entsprechenden Konzeptionen von Bergson, Hegel und Heidegger (vgl. 202 ff.) sowie eine Analyse des Bildbewußtseins als Grundlage für Sartres Ausführungen über das Nichts – in „L’imaginaire“ wie in „L’être et le néant“ – führen zu einer präziseren Fassung der Selbstheit, deren Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit Rouger im einzigen Kapitel des vierten Teiles – „Selbstheit und Geschichtlichkeit“ (219) – von „Le Monde et le Moi“ aufzuklären sich bemüht.

Bekanntlich erschließt Sartre in „L’être et le néant“ seine berühmte ontologische Bestimmung der Subjektivität am Leitfadens einer Analyse der Begierde. Eine Reihe vorbereitender Überlegungen der zur Begierde gehörigen Komponenten führen Rouger zu dem Ergebnis, daß bei Sartre die Welt als solche für das Ich dieselbe Funktion erfüllt wie die innerweltlichen Möglichkeiten für die verschiedenen einzelnen Entwürfe (vgl. 221 ff.).

Selbstheit und Welt sind gemäß einer Bemerkung aus „L’être et le néant“⁹ untrennbar, insofern die Welt als „Mittel-Hindernis [organe-obstacle]“ (239) die Selbstheit ermöglicht, die ihrerseits Welt überhaupt erst auftauchen läßt. Beide ‚Glieder‘ dieser Beziehung verweisen aber ebenso notwendig auf die Geschichtlichkeit, weil erst der zeitliche Horizont den jeweiligen

Gegebenheiten ihren Sinn verleiht, so daß sich bei einer ‚punktuellen‘ oder ‚punktualistischen‘ Auffassung der Zeit gar keine ‚Welt‘ im Sinn einer Mannigfaltigkeit diskreter Realitäten zeigen könnte (vgl. 238 ff.).

Das einzige Kapitel des fünften Teiles von „Le Monde et le Moi“ setzt sich mit Sartres ‚Antinaturalismus‘ und dessen Implikationen auseinander. Dazu gehört der Aufweis von Schwierigkeiten in Sartres Theorie, was das völlige Absehen von animalischen Subjektivitäten und seine Theorie des Körpers betrifft (251 ff.). Ausgehend von Überlegungen zu diesem letzten Punkt analysiert Rouger den Status der Vorstellung des Grundes bei Sartre. Dabei zeigt er, inwiefern die Ableitung der Subjektivität in „L’être et le néant“ problematisch ist (vgl. 259 ff.). Ferner erläutert Rouger, daß trotz einiger Gemeinsamkeiten im Zusammenhang mit verschiedenen Punkten ihrer Theorie der entscheidende Unterschied zwischen Heidegger und Sartre doch gerade im Begriff der Nichtung liegt (vgl. 264 ff.).

Rouger faßt in seinem letzten, „Schlußfolgerungen“ (271) betitelten Kapitel den Zusammenhang von Selbst(heit), Welt(lichkeit) und Zeit(lichkeit) dann so, daß er die Welt als „die einzige Tiefe des Menschen“ (278) bezeichnet. Das heißt: „Die ek-statische Struktur der ursprünglichen Geschichtlichkeit des Für-sich“ (ebd.) gestattet meine „existenzielle Wahl“ (ebd.) einzig „als Begründung einer bestimmten innerweltlichen Anordnung“ (ebd.) aufzufassen, woraus dann umgekehrt die „egologische Bedeutung“ (ebd.) der Welt folgt. Als prinzipiell unvollendete Ganzheit läßt sich das Für-sich bei Sartre am „Horizont der Welt“ (ebd.) „ankündigen, ‚was es ist““ (ebd.). Eine solche Konzeption wirft freilich die Fragen der Einheit(lichkeit) der Wahrheit und der Objektivität der Welt auf. Rouger glaubt, daß man das zweite Problem im System von Sartre durch den Gedanken einer Allgemeinheit der körperlichen Strukturen des Menschen, also durch ein ‚leibliches‘ Apriori gewissermaßen lösen müsse und allein lösen könne (vgl. 279). Rouger schließt mit Bemerkungen zu der Frage, wie in Anbetracht der unlösbaren Beziehung von Selbst(heit) und Welt(lichkeit) eine ‚authentische‘ Haltung als Beschränkung der

⁷ Vgl. J.-P. Sartre, a. a. O. 219 ff.

⁸ Ebd. 231.

⁹ Ebd. 149: „Ohne Welt keine Selbstheit, keine Person; ohne Selbstheit keine Welt.“

„Tätigkeit“ der Subjektivität auf eine bloße Ent-
hüllung von „Sein“ zu denken sei (vgl. 279 ff.).

Zweifelsohne gehört die Untersuchung von
Rouger zu jenen immer noch allzu wenigen
Werken,¹⁰ die Schriften wie „La Transcendance
de l'Ego“ und „L'être et le néant“ (von „L'ima-
ginaire“ u. a. hier einmal abgesehen) als eine Phi-
losophie verstehen und auch ernst nehmen, die
„eine Art von System darstellt und eine umfas-
sende, viele der traditionellen philosophischen
Fragen betreffende Theorie enthält.“¹¹

Thomas Damast (Bonn)

*Shadia B. Drury, The Political Ideas of Leo
Strauss, St. Martin's Press, New York 1988,
256 S.*

I.

Gemeinhin gilt Leo Strauss als ein Kenner und
Lehrer der Ideen- und Philosophiegeschichte.
Seinem eigenen, originären Beitrag zur Philoso-
phie wurde allerdings bis vor kurzem wenig Be-
achtung geschenkt. Dennoch ist Leo Strauss –
vor allem in den USA – ein beachteter Denker.
Sein Einfluß auf das konservative Amerika ist
beträchtlich: Seine Schüler besetzen innerhalb
und außerhalb der akademischen Welt wichtige
Positionen; von Stephen Toulmin wird der Satz
kolportiert, daß manche Strategen im Planungs-
stab des State Department das Werk von Leo
Strauss besser kennen würden als die internatio-
nalen Konflikte und deren Ursachen.

Schon 1932 verließ der aus einer jüdischen Fa-
milie stammende Leo Strauss Deutschland und
emigrierte über Frankreich und England in die
USA. 1949 wurde er Professor an der Universi-
tät von Chicago. In der Nachkriegszeit war die
Universität Chicago die Hochburg des „akade-
mischen Konservatismus“ in den USA: Neben
Strauss lehrten dort die Ökonomen Milton
Friedman und George Stigler und der Sozialphi-
losoph Friedrich von Hayek. Ihre Schüler soll-
ten in den folgenden Jahren und Jahrzehnten
eine wichtige Rolle im politischen Leben der
USA spielen. – Als Strauss am 18. Oktober 1973
starb, bezeichneten ihn seine zahlreichen Schü-
ler, die mittlerweile an vielen Philosophischen
Fakultäten der amerikanischen Universitäten
lehrten, als einen der bedeutendsten Lehrer und
politischen Denker – ja als den „größten Lehrer
der politischen Wissenschaft seit Machiavelli“
(Harry V. Jaffa). – Seither ist viel über Strauss

geschrieben worden – meist Artikel zu einzelnen
Aspekten seines Werkes. Eine umfangreiche
Biographie, die darüber hinaus auch sein eigenes
politisches Denken (kritisch) darstellt, hat bisher
jedoch gefehlt.

II.

Shadia B. Drury, Professorin an der Universi-
ty of Calgary in Alberta, hat versucht, diese
Lücke zu schließen. In ihrer Studie „The Political
Ideas of Leo Strauss“ stellt sie nicht Straus-
sens Beiträge zur Erforschung der Philosophie-
geschichte oder zur Interpretation politischer
Denker in den Mittelpunkt, sondern sie unter-
nimmt es, die eigene, originäre (politische) Phi-
losophie Strausens in den Mittelpunkt der Dar-
stellung zu rücken.

Sie wendet dabei das von Strauss entwickelte
hermeneutische Verfahren auf dessen eigene
Texte an. Um diese Methodik nachvollziehen zu
können, ist es notwendig, sich wenigstens in
groben Zügen mit dem von Strauss verwendeten
hermeneutischen Verfahren vertraut zu machen.
– Strauss bezeichnet den Inhalt einer philosophi-
schen Lehre als deren „exoterischen Gehalt“,
wenn dieser sich, da klar formuliert und ver-
ständlich, dem Leser ohne weiteres erschließt.
Hinter diesem „Inhalt“ verbergen die meisten
bedeutenden Denker der Geschichte, Strauss zu-
folge, jedoch eine tiefere Wahrheit – den „esote-
rischen Gehalt“ ihrer Lehre. Dieser ist verborgen
oder verschlüsselt und erschließt sich nur
dem besonders geschulten Leser und Interpre-
ten. Strauss hat ein komplexes Verfahren ent-
wickelt, um den „esoterischen“ Gehalt großer
Werke der Philosophie zu erschließen. Er betont
die Zahl und Anordnung von Kapiteln; er achtet
genau auf den Aufbau eines Buches, dessen
„Mittelpunkt“ und Kapitelüberschriften, auf
Numerierungen, und vor allem darauf, zu wel-
chen Fragen und Themen die einzelnen Autoren
„schweigen“. – Drury sieht in dieser Methode

¹⁰ Erwähnt seien hier neben der bereits zitierten
bekannten Untersuchung von K. Hartmann die
Studien von G. Seel, Sartres Dialektik. Zur Me-
thode und Begründung seiner Philosophie unter
besonderer Berücksichtigung der Subjekts-,
Zeit- und Werttheorie (Bonn 1971) und M.
Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation
(Frankfurt a. M./Bern 1976).

¹¹ K. Hartmann, a. a. O. 2f.

¹ Als Beispiel mag ein Hinweis auf das erste

der Erschließung eines Textes Straussens Affinität zur *Kabbalistik*. Diese Affinität erstreckt sich auf die Methode, aber auch auf das von der Kabbalistik vertretene Konzept der Wahrheit: Die Kabbalisten glauben, daß die Torah in sich vollkommen ist. Jedem Wort, jedem Buchstaben, ja sogar der den Buchstaben umgebenden weißen Fläche einer Buchseite kommen Bedeutung zu. Die Torah ist deshalb nur in ihrer Gesamtheit zu interpretieren. In rabbinischen Texten wird sie daher mit einer schönen, verschleierte Frau, die verborgen in einem weiträumigen Palast lebt und sich ihrem Liebhaber nur selten und nie ganz zeigt, verglichen. Sie enthüllt sich nur, wann und wem sie will. Wer die Torah studiert, ist vergleichbar mit dem Liebhaber einer solchen Frau. Und wie die Liebe – dies ist die zweite Analogie zur Kabbalistik –, so ist das Studium der Torah gefährlich. Es wird daher auch von vier großen und gelehrten Rabbinern berichtet, denen es gelang, „das Paradies zu betreten“, i. e. die Wahrheit zu entdecken. Der erste Rabbi starb über seiner Erkenntnis, der zweite Rabbi verlor den Verstand, der dritte widerrief seinen Glauben und verführte die Jugend, und nur der vierte konnte mit dem entsetzlichen Wissen um die Wahrheit leben.

Der Vergleich mit der Kabbalistik zeigt nicht nur eine Übereinstimmung in der Methode, sondern auch in der Erkenntnis über die Bedeutung von Wahrheit. Wahrheit erschließt sich nicht nur nicht jedem, ist also einer kleinen Elite von Philosophen vorbehalten, sondern ihre Erkenntnis ist zudem gefährlich. Drury behauptet, daß Strauss – obwohl er in seinen späteren Jahren nicht religiös war – eine solche Auffassung von Wahrheit vertrat: Wahrheit ist gefährlich, ja sie kann töten, und ihr Besitz ist nur für wenige Auserwählte ertragbar. Die Problematik dieses Vergleiches erörtert die Autorin leider nicht: In der Gedankenwelt der Kabbala, deren Kenntnis Strauss sicherlich beeinflusst hat, ist die Suche nach der Wahrheit für den Wahrheitssuchenden zwar gefährlich. Nichtsdestotrotz muß und wird er sich aber auf die Suche nach ihr machen. Dies ist dem Menschen wesensgemäß. Gott hingegen – seinem Wesen gemäß bereits im Besitz der Wahrheit – philosophiert nicht. Die durch die Wahrheit ausgehende Gefahr hat bei Strauss jedoch eine andere Facette: Sie liegt darin, daß die Wahrheit – einmal von den Vielen erkannt – zu einem Verfall der menschlichen Ordnung führen würde.²

Zusammenfassend beschreibt Drury das Werk Straussens als „esoterisch“ in einem zweifachen

Sinn: Einmal ist die eigentliche Philosophie Straussens hinter einer vorgeschobenen Gelehrsamkeit und in detaillierten, manchmal langatmigen Kommentaren zu den Werken anderer Denker verborgen. Zum zweiten, und noch wichtiger, ist die Absicht Straussens nur schwer erschließbar. Was Strauss klar und deutlich schreibt, gibt allenfalls Hinweise, kann aber noch nicht seine Philosophie darstellen.

III.

Die Philosophie des Leo Strauss darzustellen und nicht bloß sein Leben und Werk zu referieren, ist die selbstgesetzte Aufgabe der Autorin. Dies erscheint als ein schwieriges Unterfangen. In elf Kapiteln unternimmt es Shadia Drury, das gesamte Oeuvre des Philosophen darzustellen und vorsichtig zu werten: Das *erste Kapitel* des Buches beschreibt Straussens großen Einfluß, seinen „esoterischen“ Stil und seine Hermeneutik. Gleichzeitig werden die Voraussetzungen dargestellt, um dieses hermeneutische Verfahren auf Straussens Texte selbst anzuwenden. Das *zweite Kapitel* analysiert die philosophischen Voraussetzungen einer solchen Hermeneutik. Es zeigt auch den Einfluß des arabischen Philosophen al-Fārābī auf Straussens Denken. Das *dritte Kapitel* beschreibt Philosophie als Revolte gegen Gott, gibt Straussens Interpretation der „Genesis“ wieder und zeigt an einem fingierten Dialog zwischen Sigmund Freud und Strauss die Unterschiede der beiden Denker in ihrer Auffassung von Religion. Das *vierte Kapitel* handelt von Straussens Sokrates-Verständnis, das *fünfte* reflektiert seine Naturrechtskonzeption und das *sechste* behandelt Machiavelli. Die *letzten Kapitel* schließlich behandeln Straussens Analyse der Moderne und seine Kritik an deren Erscheinungen. Am Ende ihrer Darstellung – in den Kapiteln *zehn* und *elf* – versucht Drury eine vorsichtige Kritik der Strauss'schen Konzeption eines

Kapitel seines Machiavelli-Buches genügen: Leo Strauss, *The Twofold Character of Machiavelli's Teaching*, in: Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago 1958) 15–53. Vgl. auch Leo Strauss, *Esoteric Teaching*, in: Thomas L. Pangle (Hg.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, Essays and Lectures by Leo Strauss* (Chicago und London 1989) 63–71.

² Alles, um eine Sentenz von Dostojewski zu variieren, wäre dann erlaubt.

(idealen) „Philosophen“. Eine Reihe der in diesem Buch geäußerten Gedanken sind von Shadia Drury bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden. „The Esoteric Philosophy of Leo Strauss“, erschienen in *Political Theory* (August 1985), und „The Hidden Meaning of Strauss' Thoughts on Machiavelli“, erschienen in *History of Political Thought* (Winter 1985), nehmen eine Reihe der in dem hier besprochenen Buch behandelten Themen bereits vorweg. Mithin ist „The Political Ideas of Leo Strauss“ auch das (vorläufige) Fazit einer längeren wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Werk von Leo Strauss.

IV.

Drurys Kritik an der Philosophie Straußens knüpft an eine Unterscheidung an, die in Straußens Werk immer wieder erörtert wird: dem Gegensatz zwischen den „weisen“ und den „gewöhnlichen“ Menschen („the vulgar and the wise“). Die „gewöhnlichen“ Menschen suchen ihr Vergnügen um des Vergnügens willen, zu moralischem Handeln können sie nur veranlaßt werden durch Drohung oder die Hoffnung auf Belohnung. Die Begründung für Handeln jeder Art liegt aber letztlich in Gott, dem die Menschen Rechenschaft schuldig sind. Er straft und belohnt. Die „Weisen“ hingegen bedürfen keines Gottes – der letztlich nur eine Fiktion für die „gewöhnlichen“ Menschen ist. Die Weisen leiten ihre Maximen aus der Philosophie, als der Erkenntnis an sich, ab. Diese Zweiteilung der Menschen führt – konsequent weitergedacht – zu einer Zweiteilung der Moral. Alan Bloom, ein durch seine Kritik am gegenwärtigen amerikanischen Erziehungssystem zu (zweifelhaftem) Ruhm gekommener Schüler Straußens und, wie einst sein Lehrer, derzeit Professor an der Universität von Chicago, verglich die Unterschiedlichkeit der Wahrnehmung von Weisen und gewöhnlichen Menschen mit der von Swifts Gulliver bei den Liliputanern. Gullivers Erkenntnis ist notwendigerweise eine andere als die der kleinwüchsigen Liliputaner. Als er beispielsweise seine Notdurft über dem brennenden Palast verrichtet, verstößt er gegen die Gesetze des Landes, rettet aber den Palast vor dem Untergang. Es ist offensichtlich, daß für Gulliver andere moralische Regeln gelten als für die Liliputaner.

Auch für das Private und die Politik gelten verschiedene Regeln. Dem Philosophen steht der Staatsmann – Drury benutzt den Ausdruck

„gentleman“ – gegenüber. Es ist dies der Widerspruch zwischen „Jerusalem“ und „Athen“, zwischen der Bibel und der griechischen Philosophie, zwischen Theologie und Philosophie. Obwohl Strauss klar zum Ausdruck bringt, daß er die Philosophie der Theologie vorzieht, gesteht er doch beiden Erkenntnisweisen ihre Existenzberechtigung zu. Nur die Gleichzeitigkeit von Theologie und Philosophie kann menschliches Zusammenleben ermöglichen, da es eben nicht jedem gegeben ist, mit der Wahrheit zu leben. Für den Staatsmann und den Philosophen gelten aber auch – da letzterem der Primat zukommt – unterschiedliche moralische Regeln.

Drurys Buch unterzieht die Prämissen von Straußens Philosophie keiner tiefergehenden Kritik, sie beschränkt sich auf eine Darstellung der wesentlichen Auswirkungen. Das Buch ist daher nicht so sehr Auseinandersetzung mit den Thesen und Themen von Strauss als eine Darstellung derselben. Als solches ist es allerdings interessant. Darüber hinaus – und dies sei hier ausdrücklich vermerkt – beherrscht Shadia Drury die Kunst der anschaulichen Darstellung – eine durchaus nicht alltägliche Tugend.

Dietmar Herz (München)

Thomas von Aquin, Über die Trinität. Eine Auslegung der gleichnamigen Schrift des Boethius. In librum Boethii de trinitate expositio. Übersetzung und Erläuterung von Hans Lentz. Mit einer Einführung von Wolf-Ulrich Klünker, Freies Geistesleben, Stuttgart 1988, 303 S.

Das Buch, das hier angezeigt werden soll, verdient deshalb Aufmerksamkeit, weil es die erste deutsche Übersetzung der Boethius-Auslegung ist, die Thomas von Aquin als schriftliche Fassung seiner Pariser Vorlesungen aus den Jahren 1256–1258 veröffentlicht hat. (Das Werk ist sogar im Autograph des Autors auf uns gekommen, und das Faksimile auf S. 250 kann jedem vor Augen führen, warum dessen Schrift bereits im Mittelalter als „illegibilis“ galt.)

Der Übersetzung ist auch der lateinische Text, im Kleindruck auf dem unteren Drittel jeder Seite, beigegeben. Er entstammt der kritischen Ausgabe von M. Calcaterra, die 1954 als Band II der *Opuscula theologica* in der großen Thomas-Edition bei Marietti erschienen ist. An schwierigen Stellen hat der Übersetzer auch die ein Jahr später in Leiden von B. Decker edierte „*Expositio super librum Boethii de trinitate*“ herangezogen.

Etwas merkwürdig ist der Rahmen dieser an-

sonsten wissenschaftlich verdienstvollen Arbeit. Sie erscheint im Verlag Freies Geistesleben, und das Vorwort des Herausgebers (7f.) wie auch die Einführung von Wolf-Ulrich Klünker lassen keinen Zweifel an der entschieden anthroposophischen Zweckorientierung des Unternehmens. Die beiden einzigen sekundären Zitate, die Klünker in seiner fachlich kompetenten Einführung verwendet (10f.) und die den Gegensatz Nominalismus-Realismus betreffen, stammen aus Rudolf Steiners Schriften, und auch sie belegen, daß mit dem vorliegenden Buch nicht ein Beitrag zur Philosophiegeschichte geleistet werden sollte, sondern vielmehr eine Eroberung von anregendem geistigem Gut aus ferner Zeit für heutiges „inneres Leben“ (11), als ein „Übungsweg des Denkens“ (ebd.). „Erkenntnisfragen sind bekanntlich Lebensfragen“ (10). Im Vorwort des Herausgebers lautet es ähnlich: „Der bewußtseinsgeschichtlichen Betrachtung ergibt sich die Anschauung, daß im Werk des Thomas ein Begriff der christlichen Religion erscheint, aus dem sich ein spirituelles gedankliches Erleben des Christentums für die Gegenwart herausentwickeln kann – sofern an Thomas nicht in dogmatischer Absicht, sondern im Sinne einer freien geistigen Bezugnahme angeknüpft wird.“ (8)

Jedenfalls liegt nun erfreulicherweise die Boethius-Auslegung des Thomas auch auf deutsch vor, und der Leser wird, in welchem Interesse und mit welchem Bewußtsein er auch immer das Buch liest, in jedem Fall nicht enttäuscht werden von diesem einzigartig klaren, geordneten und zugleich lebendigen, lebensenergischen Geist. Was er an Interpretation zuläßt und verträgt, mag jeder selber erproben.

Klünker tut das im letzten Kapitel seiner Einführung unter der Überschrift: „Die menschliche Erkenntnis und der Engel“ (20–24). Es geht u. a. um die verschiedenen Formen des Glücks (felicitas), die Thomas am Ende seines Werks diskutiert. Er schreibt dort (in der neuen Übersetzung): „Die zweite Art des Glückes ist vollendet im himmlischen Vaterland, wo Gott selbst in seiner Wesenheit geschaut werden wird und auch die anderen unstofflichen Wesen. Dieses Glück aber wird uns nicht durch eine spekulative Wissenschaft zuteil werden, sondern durch das Licht der göttlichen Herrlichkeit ... Denn obwohl der Mensch von Natur aus auf das höchste Ziel ausgerichtet ist, kann er es von Natur aus nicht erreichen, sondern allein durch die Gnade, und zwar wegen der Erhabenheit dieses Zieles.“ (272)

Dazu schreibt Klünker u. a.: „Diese Worte des Thomas und entsprechende Ausführungen in seinen anderen Werken sind jahrhundertlang so interpretiert worden, als würde hier die menschliche Erkenntnisfähigkeit auf einen bestimmten Bereich begrenzt, über den nur der Glaube hinausgelangen kann ... Wenn man sich aber freimacht von der Weltanschauung und den theologischen Voraussetzungen des mittelalterlichen Denkens, dann ergibt sich ein anderes Bild ... Thomas spricht von einer nachtodlichen geistigen Welt, während der Mensch der Gegenwart den *Begriff geistiger Entwicklung* erfassen muß ... Thomas und andere Philosophen des Mittelalters konnten dem Menschen noch keine engelgleichen geistigen Fähigkeiten zuerkennen ... Thomas lebte in einer Zeit, in der die Entfaltungskraft solcher Keimgründe der Erkenntnis noch nicht abzusehen war; aus diesem Grunde wurde die Erkenntnis des Engels der göttlichen Gnade zugeschrieben, nicht aber als Fähigkeit des menschlichen Denkens angesehen. So kann Thomas' Hinweis auf die ‚Erhabenheit dieses Zieles‘, mit dem er seine Ausführungen beendet, als Ausblick auf eine Erkenntnisaufgabe gelesen werden, die Thomas dem eigenständigen menschlichen Denken noch nicht zutrauen konnte, die aber in der Gegenwart zu verwirklichen wäre.“ (23f.)

Die Übersetzung von Hans Lentz ist von großer philologischer Behutsamkeit, begrifflich genau und konsequent, dabei immer noch klar und angenehm lesbar. Im Anhang finden sich nützliche „Erläuterungen zu den erwähnten Personen“ (277–281), „Anmerkungen“ (zur Übersetzung, 282–291) und „Anmerkungen zum lateinischen Text“ (292–300). Auf S. 183 ist beim Druck ein Satz unter den Tisch gefallen; manche bibliographischen Nachweise nach Mignes Patrologia Latina wären durch die kritischen Ausgaben des CSEL bzw. des Corpus Christianorum zu ersetzen gewesen. Etwas befremdlich sind bei den Väterzitaten die deutschen Werktitel: Gregors „Moralia“ erscheinen z. B. als „Sittenlehre“. Das Akzidens ist übrigens nicht das „Hinzutretende“, sondern das „Zufällige“ (275).

Hans Lentz hat mit der vorliegenden Übersetzung eine bewundernswert disziplinierte Arbeit geleistet, durch die uns ein wichtiges Werk des Thomas von Aquin leichter zugänglich geworden ist.

Fidel Rädle (Göttingen)

Otto A. Baumhauer, *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Metzler, Stuttgart 1986, 235 S.

Die Rhetorik hat als interdisziplinäre Forschungsrichtung in den letzten beiden Jahrzehnten eine Renaissance erfahren, indem sie die poetologischen Beschränkungen der Schulrhetorik überwunden und sich wieder dem Bereich der öffentlichen, persuasiven Kommunikation geöffnet hat. Das vorliegende Buch füllt in diesem Zusammenhang eine wichtige Lücke. Es legt die historischen Ursprünge dieser als Kommunikationswissenschaft verstandenen Rhetorik in der Sophistik des fünften vorchristlichen Jahrhunderts offen. Es revidiert das vor allem durch die platonischen Dialoge vermittelte Bild der Sophistik und rekonstruiert deren Anliegen aus dem geistesgeschichtlichen Kontext der griechischen Aufklärung.

Man kann dieses Unternehmen als durchweg gelungen ansehen. Baumhauer verfügt über eine beeindruckende Quellenkenntnis und zudem über die Fähigkeit, sich auch dem interessierten Laien verständlich zu machen. Ausgehend von einer überaus gründlichen Aufarbeitung und Auswertung der schwierigen Quellenlage deckt er nicht nur die philosophischen und gesellschaftlichen Intentionen sophistischer Rhetorik auf, sondern es gelingt auch eine umfassende Zusammenstellung rhetorischer Lehrgegenstände, ohne dabei der Versuchung künstlicher Klassifikationen zu verfallen.

Das Buch gliedert sich in zwei große, für die Argumentation zentrale, und zwei kurze nachgeordnete Teile, die eher den Charakter ergänzender Nachbemerkungen haben. Der erste davon befaßt sich, am Beispiel des „Gorgias“ und des „Phaidros“, mit der platonischen Darstellung der sophistischen Rhetorik. Dem wird im zweiten Teil der Versuch gegenübergestellt, ein authentisches Bild der Sophistik aus dem zeitgenössischen Kontext heraus zu entwerfen. Bemerkungen zum philosophischen Selbstverständnis der Sophistik und zu ihrer Deutung als einer Theorie sprachlicher Kommunikation beschließen den Band. In allen Analysen arbeitet Baumhauer detailliert am Text, wobei er die zentralen griechischen Termini zwar erklärt, jedoch klugerweise nicht übersetzt (dies geschieht erst in dem angefügten Glossar s. u.) und so irreführende geistesgeschichtliche Konnotationen vermeidet.

Baumhauer liest den „Gorgias“ und den „Phaidros“, auch wenn er dies selbst nicht so

nennt, ideologiekritisch und vermittelt damit einen faszinierenden Einblick in die gesellschaftspolitischen Strategien platonischer Argumentation. Sowohl im „Gorgias“ als auch im „Phaidros“ wird aus einer defensiven Position heraus argumentiert: Im vierten vorchristlichen Jahrhundert verfaßt, wenden sich beide Dialoge gegen ein Instrumentarium der öffentlichen Auseinandersetzung, das die Diskussionskultur Athens im Verlauf des fünften Jahrhunderts grundlegend verändert hatte. Das Rechtswesen und die politischen Institutionen bedienten sich Argumentationstechniken, die öffentlich gelehrt wurden und von daher allgemein zugänglich waren. Die Strategie ist in beiden Dialogen ähnlich: Sowohl der Manipulationsvorwurf als auch der Vorwurf der Abhängigkeit von Erwartungen des Publikums beruhen auf einer intellektualistischen Abwertung der Rhetorik: Platon-Sokrates besteht auf der Vorabklärung des ethisch Richtigen und ontologisch Wahren, und zwar in einem Diskurs der philosophisch gebildeten Elite. Nur auf dieser Grundlage könne Rhetorik als „techné“ anerkannt werden. Rhetorik muß danach auf Erkenntnissen der „politiké epistémē“ beruhen. Im „Phaidros“ ist diese Vorabklärung als dialektische Begriffsanalyse in der Form der „dihairesis“ und „synagoge“ thematisiert. Platon vermischt dabei die Klärung philosophischer Grundsatzfragen mit der Fähigkeit, wie Habermas es formuliert, „einen Konsensus in Fragen herbeizuführen, die nicht mit zwingender Beweisführung entschieden werden können“ (Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: K. O. Apel u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, [Frankfurt a. M. 1981] 121). Denn auch Platon-Sokrates selbst, so zeigt Baumhauer auf, muß die Kunst der Konsensbildung und Überredung immer schon, in allen Stadien theoretischer Auseinandersetzung, in Anspruch nehmen, und sie wird in den Dialogen auch ständig praktiziert. (Nicht umsonst stellt Aristophanes in den „Wolken“ Sokrates in das Lager der Sophisten, vgl. Baumhauer 122 ff.) Der von Platon geforderten Verknüpfung von Rhetorik und „politiké epistémē“ liegt nach Baumhauer vielmehr ein ideologisches Anliegen zugrunde: Rhetorik als „techné“ soll Privileg weniger bleiben, „ein politisches Instrument in den Händen der Herrschenden, der dialektischen Philosophen in erster Linie“ (74). Platons Angriff auf die sophistische Rhetorik muß von daher auch als ideologische Abrechnung mit der athenischen Demokratie verstanden werden. Daß Poppers Platonbild hier durch eine argumentationsstrategische Analyse

zumindest gestützt wird, sei nur nebenbei vermerkt.

Daß die sophistische Rhetorik in der Tat einer dem Konservatismus Platons entgegenstehenden geistesgeschichtlichen Bewegung angehört, wird im zweiten Teil ausführlicher entwickelt. Entstanden im Kontext der süditalienischen und sizilianischen Naturphilosophie, war sie, so Baumhauers These, „eingebunden in die griechische Aufklärung des fünften vorchristlichen Jahrhunderts – bildete einen wesentlichen Teil dieses geistigen und politischen Prozesses“ (99). Die von der Generation des Gorgias, Protagoras, Antiphon u. a. betriebene Rationalisierung und Lehrbarkeit verbaler Kommunikationsstrategien war danach nicht nur wesentlich an der Entmythologisierung beteiligt, wie sie sich u. a. auch in der zeitgenössischen Literatur und Kunst nachzeichnen läßt (z. B. bei Euripides), sie schuf vor allem auch die Bedingungen einer demokratischen Öffentlichkeit: „Beredsamkeit in öffentlicher Rede als Form individueller kommunikativer Kompetenz wurde mit der Entwicklung der Demokratie in Athen für jeden Bürger zur lebensnotwendigen Kulturtechnik.“ (109) Dies folgte der Annahme, die Fähigkeit, am politischen Prozeß mitzuwirken, sei kein „Adelsprivileg, sondern ... (ein) anthropologisches Universal“ (111). Die Rhetorisierung von Literatur, Politik und Rechtswesen erfolgte also im Zuge eines grundlegenden aufklärerischen Anliegens. Dies machte die Sophisten zum prototypischen Gegner konservativer Ideologie.

Was Baumhauers Analysen u. a. überzeugend macht, ist die beständig durchgehaltene Nähe zu den Quellen. Die möglicherweise trocken anmutende Art, ganze Passagen aus Platon, Thukydides oder Xenophon paraphrasierend nachzuzeichnen, rechtfertigt sich im gelungenen Nachweis eines neuen und fruchtbaren Verständnisses der sophistischen Rhetorik, nämlich als „in der Empirie gegründete, normative Anwendungswissenschaft“ (205), die mit ihren Handlungsanweisungen soziale und politische Abläufe diskursiv nachvollziehbar und rational steuerbar machen wollte.

Dieses Verständnis einer Verankerung der sophistischen Rhetorik in sozialen Prozessen und die daraus resultierende ständige Veränderung des rhetorischen Instrumentariums bewahrt Baumhauer auch davor, die rhetorischen Lehrgegenstände wie z. B. die Redeteile (taxis), die psychosoziale Steuerung des Publikums (ethos und pathos), Fragen des Stils (lexis) oder der sozialen Applikation (kairos) in schulrhetorischer

Manier in Klassifikationen zu verfestigen. Er begnügt sich hier mit ihrer Auflistung und erklärenden Zuordnung zur texthistorischen Überlieferung. Dies ermöglicht es, das Buch auch als Nachschlagewerk für Referenzen sophistischer Theoriefragmente zu benutzen. Für eine über das Fachpublikum hinausgehende Leserschaft besonders nützlich und hilfreich sind das bereits erwähnte griechische Glossar und die sorgfältige alphabetische Zusammenstellung der für die Sophistik relevanten Primärquellen am Ende des Buches.

Die Bemerkungen zum philosophischen Selbstverständnis der Sophisten im dritten Teil sind etwas kurz geraten, doch es wird klar, daß es vor allem die Ontologie des Parmenides ist, gegen die sich z. B. Protagoras und Gorgias in ihren theoretisch angelegten Schriften wenden. Dazu gehört, sowohl die Natur als auch die soziale Welt als sich beständig wandelnd und die Sprache als konventionelles Zeichensystem zu interpretieren. Die Sprache selbst wird damit als Teil sozialer Prozesse begriffen und für einen rationalen Diskurs verfügbar. Es ist genau dies, woraus Rhetorik ihre Berechtigung ableitet, aber auch, was ihre theoretische Verfestigung zum System verhindert: „Die sophistische Rhetorik“, so Baumhauer, „konnte zwar ihr Grundproblem definieren, damit ihr Selbstverständnis gewinnen und artikulieren; aber sie konnte keine autonome, in sich geschlossene Theorie allen Redens entwerfen“ (207). Sophistische Rhetorik, so könnte man mit Baumhauer resümieren, stellt sich selbst unter die Verpflichtung der ständigen Konsensherstellung im streitenden Diskurs (agon).

Dieses Buch hebt sich in angenehmer Weise von der Masse philosophischer Publikationen ab: Es ist jargonfrei, bleibt eng an den behandelten Texten und zeugt von einer gründlichen Vertrautheit des Verfassers mit seiner Materie. Wichtiger jedoch ist dies: Das ideologisch verzerrte Bild der Sophistik wird hier erfolgreich restauriert und kann für die heutigen Bemühungen um eine Rhetoriktheorie fruchtbar gemacht werden. Baumhauers Buch öffnet damit die Perspektive für ein Thema, das eine ebenso gründliche Behandlung verdient hätte: die Untersuchung der Frage nämlich, in welcher Weise zeitgenössische Theorien der Argumentation und rhetorischen Kommunikation, von Toulmin über Perelman bis Barthes, in ihrer systematischen Ausformung der sophistischen Rhetorik verpflichtet sind.

Robert Zimmer (Düsseldorf)

Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart. Akten des 10. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 18. bis 25. August 1985, Kirchberg am Wechsel (Österreich), hg. von Werner Leinfellner und Franz M. Wuketits (= Schriften der Wittgenstein-Gesellschaft Bd. 12/1), Holder-Pichler-Tempsky, Wien 1986, 565 S.

Ziel des Kongresses, dessen Vorträge hier in Form eines Sammelbandes vorgelegt werden, war die Ermittlung des „state of the art“ in der sich immer noch vor allem als analytische verstehenden Philosophie der Gegenwart sowie die Skizzierung der anstehenden Aufgaben und Problemlagen. Das Gelingen dieses Versuchs hängt natürlich von dem Grad ab, in dem sich die einzelnen Beiträge der gestellten Aufgabe verschreiben. Dies ist bei Tagungsbänden erfahrungsgemäß immer nur mehr oder weniger der Fall. Der Band enthält nicht weniger als 107 – zwischen 3 und 14 Seiten lange, in englischer und deutscher Sprache verfaßte – Einzelbeiträge von Autoren aus aller Welt. Im folgenden kann nur der Versuch unternommen werden, einige auffällige Beiträge kurz darzustellen und hier und da kritische Anmerkungen anzufügen.

Zunächst wäre da *J. M. Bocheňskis* (Fribourg) Eröffnungsvortrag „Über die Analytische Philosophie“ zu nennen. B. sieht die definierenden Merkmale der analytischen Philosophie (= AP) in dem, was wesentlichen analytischen Denkern gemeinsam ist: 1) die Regel der Kleinarbeit und damit die Ablehnung einer Gleichsetzung der Philosophie mit Weltanschauung; 2) die Regel der Sprachanalyse und die damit verbundene Ablehnung „an sich“ bestehender Begriffe jenseits der Bedeutung von Wörtern; 3) das Postulat der Rationalität, das sich entweder auf die Annahme der Rationalität der Welt selbst oder auf die Gleichsetzung der Grenzen der Logik mit den Grenzen unserer Welt gründet, und die folgerichtige Ablehnung des Irrationalismus sowie 4) die Regel der Objektivität und die sich daraus ergebende Abkehr vom Subjektivismus. Das Neue der AP sieht B. darin, „daß man in ihr Anhänger einer wissenschaftlichen Philosophie sein kann, ohne sich zum Empirismus zu bekennen“, sie sei wissenschaftlich, aber nicht notwendig positivistisch ausgerichtet. B. versteht sie nicht nur als Bruch mit der modernen Zeit, sondern vor allem auch als Rückkehr zum vor-cartesianischen, klassischen Denken. Obwohl der modernen Philosophie durchaus der Status als Hilfswissenschaft der anderen Disziplinen zuzuweisen sei, müsse festgestellt werden, daß die

Analysis tatsächlich „eine ziemlich esoterische Disziplin geblieben“ sei, die bisher nicht einmal ein ordentliches Handbuch ihrer methodologischen Prinzipien hervorgebracht habe. Die außerhalb ihrer mit kühler Rationalität betriebenen empirischen Forschungsarbeit nur allzuleicht Ideologien anheimfallenden Wissenschaftler könnten die Rolle als Lehrer und Verteidiger der Vernunft nicht ohne weiteres übernehmen. Zwar erhebe die AP nicht mehr den Anspruch früherer Systeme auf die Lösung der existenziellen, moralischen und weltanschaulichen Fragen des Menschen, dennoch könne allein sie die grundlegende Aufgabe übernehmen: als „Hüter und Pfleger der Rationalität“. – Wie kann sich aber, so könnte man versucht sein zu entgegnen, die AP in dieser Führungsrolle behaupten, wenn die von ihr als zu hütend postulierte Ratio selber nichts anderes ist als die der Wissenschaft? Und als Hüterin der wissenschaftlichen Ratio bleibt der AP am Ende gar nichts übrig, als positivistisch ausgerichtet zu sein – auch wenn es inzwischen aus der Mode gekommen sein mag, sich das einzugestehen.

Das Buch ist in sechs Großbereiche gegliedert: 1) „Philosophie als Grundlage der Methodologie der Wissenschaften“, 2) „Philosophie als Logik und Sprachkritik“, 3) „Die moralische Verantwortung für Mensch und Umwelt in Wissenschaft und Technik“, 4) „Das Problem einer zeitgenössischen Metaphysik“, 5) „Philosophie, Religion und Weltanschauung“ und 6) „Wittgensteinsche Philosophie“. Im Nachstehenden spiegeln die Absätze die Kapitel-Feingliederung des Bandes wider. Auf die Kapitel 5 und 6 kann nur summarisch eingegangen werden.

Im Unterkapitel „Philosophie als Grundlage der Methodologie der Wissenschaften“ fallen vor allem zwei Beiträge auf, die sich mit Philosophie und KI befassen: *H. Zemanek* (Wien) beschreibt den Computer als „fanatischen Regelbefolger“ und „Menschverstärker“, der den sich gerade gegen die Regeln bewährenden und sich über diese erhöhenden Menschen niemals ersetzen könne. Demgegenüber vertritt *G. Heyer* (Nürnberg) die These, die Entwicklung der Informationstechnologie habe die Möglichkeit zur Überwindung der gewohnten Arbeitsteilung „hier Geisteswissenschaft, dort Naturwissenschaft, hier die Welt des Geistes, dort die Welt der Physik“ geschaffen. Die in der KI-Forschung verwendeten drei Formen der Wissensrepräsentation: prädikatenlogische Schlußfolgerungsverfahren (Zweck: „Darstellung anwendungsabhängiger Schlußweisen“), semantische

Netze (Zweck: „Darstellung konzeptueller Abhängigkeiten“) und Frames (Zweck: „Darstellung komplexen taxonomischen Wissens“) erweisen sich zugleich als formale Ontologie. Die auf dieser Grundlage betriebene KI-Forschung könne auch zur Überprüfung der philosophischen Modelle des menschlichen Geistes genutzt werden. G. Kreisel (Salzburg) gelangt in seinem etwas undurchsichtigen Beitrag „Philosophie: eine Ergänzung der Wissenschaft?“ über die Diskussion einiger Gemeinplätze im Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften und einige Globalvorurteile, etwa gegen die „möchtegern-wissenschaftliche Linguistik“, nicht hinaus.

Den Abschnitt „Philosophie als Methodologie der Wissenschaften“ eröffnet N. Reschers (Pittsburgh) Beitrag über „Reality and Realism“. Die grundlegenden Thesen des Realismus sind nach R. 1) die Voraussetzung einer bewußtseinsunabhängigen realen physischen Welt und 2) die Annahme einer hinreichend engen Beziehung dieser Realität auf unser Erkennen. Die tatsächliche Fallibilität wissenschaftlicher Erkenntnis schließt die simple Position eines wissenschaftlichen Realismus, wonach die Wissenschaft die wirkliche Welt korrekt beschreibe, aus: Als das Unternehmen, die bestmöglichen Antworten auf unsere Fragen bezüglich der Welt bereitzustellen, erweise sich Wissenschaft als dynamischer Prozeß, nicht als statisches System. R. sieht jedoch eine Sicherheit/Bestimmtheit-Schere am Werk, da höheres Vertrauen in die Korrektheit unserer Einschätzungen nur mit abnehmender Genauigkeit erkaufte werden könne. Entgegen einem allgemeinen Vorurteil erwiesen sich wissenschaftliche Aussagen – anders als die eher faustregelartigen Sätze des Common sense mit ihrer eher verschwommenen Begrifflichkeit – gerade aufgrund ihrer maximalen Bestimmtheit und ihrer Abhängigkeit von theoretischen Vorannahmen als hochgradig verwundbar. Als Gegenstand, Ziel und Quelle der Erkenntnis müsse an der Voraussetzung einer unabhängigen Wirklichkeit und damit am Begriff der Realität in seiner klassischen Formulierung als *adaequatio ad rem* als regulativer Idee festgehalten werden, wenn nicht zugleich die gesamte Konzeption der Forschung als solche aufgegeben werden solle. Die Bindung an die Idee der Realität erweise sich damit als inhärente Grundannahme unseres Erkenntnisystems. Der Realismus sei daher keine These über die Welt, sondern ein Reflex der Art, wie wir sie uns vorstellen. Damit gelangt R. zu dem nur dem Anschein nach paradoxen Ergebnis eines Realismus auf idealistischer Grundlage.

In seinem Beitrag „The Wittgenstein Heritage and the Principles of Economics“ zum Abschnitt „Philosophische Grundlagen der Sozialwissenschaften“ gelingt es G. Bernard (Paris) nur äußerst mühsam, Zusammenhänge zwischen der ökonomischen Theorie und der Abbild-Konzeption des „Tractatus“ herzustellen. Erstere erweist sich für B. als Repräsentation der ökonomischen „Tatsachen“, nämlich der Interaktion verschiedener Arten von Wirtschaftssubjekten, Ressourcen, möglichen Auswahlen, Auswahlbeschränkungen und -kriterien. Die Menge der Beschränkungen hinsichtlich der Menge der Auswahlmöglichkeiten eines Subjekts stellt dessen Grad an Freiheit dar. Zur Reduktion des „Bildes der Wirklichkeit“ dienen dem Ökonomen die Begriffe „Geld“ und „Nutzen“: Das erstere übersetzt die Ressourcen, Auswahlen und Auswahlkriterien in Geld als quantifizierbares Zeichensystem; der letztere ist der Prozeß der Reduktion multidimensionaler in globale oder eindimensionale, nach dem Prinzip des Nutzens meßbare Präferenzen. Während G. L. Eberlein (München) „unseren wertneutralen Wissenschaftsbegriff als historische Weichenstellung, nicht aber als natürliche Gegebenheit“ erweist, die Entwicklung einer „rationalen Axiothetik“ fordert und dabei mit seiner Attacke gegen die Vorstellung einer „wertfreien Wissenschaft“ erfreulicherweise immer offener stehende Türen einrennt, sieht P. Meyer (Augsburg), gestützt fast ausschließlich auf Bateson, den Beitrag der Biowissenschaften zu einer Theorie sozialen Handelns in der dem Rez. etwas gewagt erscheinenden These, wonach die evolutionäre funktionale Integration des in der linken Hirnhemisphäre angesiedelten Begriffsverarbeitungssystems „mit der rechtsseitigen Vermengung von äußeren Objekten, Namen und ihren jeweiligen Wertattributen“ die Grundlage für die Verbindung realer wertfreier Weltphänomene „mit der in der Affektivität enthaltenen differenzierten Bewertung verschiedener Aspekte des sozialen Lebens“ bilde. R. Klatch (St. Louis) vertritt die möglicherweise nur durch ein gewisses transatlantisches Gefälle erklärbare Auffassung, die Rolle politischer Symbole und Symbolhandlungen finde in den gegenwärtigen, von Durkheim, Weber, Marx und Freud beeinflussten Sozialwissenschaften zu wenig Beachtung. Symbole seien an sich weder integrativ noch manipulativ, sondern müßten im jeweiligen historisch-politischen Kontext verstanden werden, wo sie zugleich Gruppensolidarität und soziale Ausgrenzung erzeugten, neue Realitäten setzten, die soziale

Ordnung durch Setzung alternativer Sehweisen herausfordern könnten. K. schlägt einen mehrdimensionalen Ansatz vor, der auch das berücksichtigen soll, was man in deutschen Forschungen zur Sprache in der Politik „semantische Kämpfe“ zu nennen sich seit Jahren angewöhnt hat.

Im Abschnitt „Wittgensteinsche Grundlagen der Wissenschaft“ geht A. *Sitonen* (Turku) dem problematischen Ort der Humanwissenschaften im „Tractatus“ nach. Zum einen handle Satz 4.11 „vom Netz, nicht von dem, was das Netz beschreibt“ (6.35), und könne damit auch nicht wahr sein, weil er einerseits sein eigenes Gegenbeispiel sei, indem er eben gerade keinen naturwissenschaftlichen Satz darstelle, andererseits aber die Naturwissenschaft offenbar nicht die Gesamtheit der wahren Sätze erschöpfe, wenn er nicht wahr sei. Zum andern könne es Sätze oder Bilder der Wirklichkeit geben, die den Tatsachen entsprechen könnten, ohne Sätze der Naturwissenschaft zu sein. Insofern erscheine Satz 4.11 arbiträr und zu restriktiv, denn Aufgabe der Philosophie sei die Klärung des Bereichs und der Grenzen aller ernsthaften Forschung. Wer bis hierhin gelangt ist, für den liegt eigentlich der Schritt hinaus aus dem positivistisch-analytischen Weltbild schon recht nahe. B. F. *Armstrong Jr.* (Easton) zeigt, wie Wittgenstein in „Über Gewißheit“ unser historisches Wissen in der Anerkennung eines Systems überlieferter Sätze gründet. Da er jedoch durchaus ein Nebeneinander verschiedener solcher Systeme zulasse, könne er nicht als epistemologischer Relativist betrachtet werden.

Das Kapitel „Philosophie als Logik und Sprachkritik“ eröffnet J. *van Benthem* (Groningen) mit seinem Beitrag „The Ubiquity of Logic in Natural Language“, der zugleich ein Plädoyer für die natürliche Sprache als „Lebensform“ ist. v. B. kritisiert die Neigung nicht weniger angelsächsischer Philosophen, Englisch zur alleinigen natürlichen Sprache zu erklären und damit die strukturellen Eigenschaften dieser Einzelsprache unzulässig zu verallgemeinern. Unter syntaktischem Gesichtspunkt zeigen sich die natürlichen Sprachen für v. B. im Vergleich zur Logik zwar als vielfältiger, aber doch nicht als weniger systematisch, ja formale Sprachen gäben nicht einmal ein fruchtbares theoretisches Modell für die Syntax natürlicher Sprachen ab. Unter semantischem Blickwinkel setzten Formalsprachen in der Regel eine zu große ontologische Gleichförmigkeit voraus, während unterschiedliche Typen natürlich-sprachlicher Ausdrücke sehr vielfältige

Arten von Denotationen hätten: Einzelobjekte, Prädikate, Verfahren usw. Auch logisch-inferentiell betrachtet komme den natürlichen Sprachen ein außerordentlicher Reichtum zu, der es fast nahelege, den Versuch, diese Vielfalt in ein einziges formallogisches System zu zwingen, für irreführend zu erklären. Den Bereich der lexikalischen Semantik habe die Logik ganz besonders vernachlässigt. Ähnliches gelte für die Erklärung der Deixis. P. *Mittelstaedt* (Köln) diagnostiziert eine wechselseitige Beeinflussung von Sprache und Realität in der Physik, insofern die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung eben durch die Struktur dieser Erfahrung mitgeprägt seien. M. sieht der physikalischen Erkenntnis eine zyklische Struktur an, wonach einerseits die Begriffe zu einer Vorstrukturierung der erfahrbaren Wirklichkeit und damit zu A-priori-Sätzen der Protophysik führen, andererseits aber diese Begriffe von den empirisch erkannten Gesetzen der Physik abhängig sind. Die Sprache, die zur Wirklichkeitserfassung verwendet werde, müsse in all ihren Elementen durch die Eigenschaften der physikalischen Realität gerechtfertigt sein: „Die Grenzen der Sprache bestimmen nicht nur die Grenzen der sprachlich erfassbaren Welt, sondern die Gesetze der realen Außenwelt bestimmen auch die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache.“ Verletzungen der „Selbstkonsistenz“ als Forderung der Übereinstimmung der Wirklichkeit als Gegenstand wissenschaftlicher Beschreibung mit der Wirklichkeit als Vorbedingung wissenschaftlichen Sprechens bewirken entweder konservative Anpassung der alten Objektsprache oder deren revolutionäre Ersetzung. D. *Nesher* (Haifa) unternimmt den Versuch der Entwicklung einer Sprachtheorie auf der Basis der Peirceschen Zeichentheorie sowie seiner Konzeption von Sprechen und Kognition als Zeichenprozeß, bleibt jedoch in einer – allerdings sehr lesenswerten – Darstellung und Rekonstruktion der Peirceschen Semiotik (vom „phaneron“ über den Begriff der „Thirdness“ und die Zeichentypologie bis hin zur Abduktion) stecken. Auf der Basis des Neurathschen Modells skizziert F. *Hofmann-Grüneberg* (Düsseldorf) einen wahrheitstheoretischen Ansatz, in dem den Protokollsätzen eine herausragende Stellung zugemessen wird, ohne zugleich deren grundsätzliche Infallibilität zu behaupten.

In dem relativ umfangreichen Kapitel „Die moralische Verantwortung für Mensch und Umwelt in Wissenschaft und Technik“ sind sich die einzelnen Autoren hinsichtlich der ethischen Zielsetzungen ziemlich einig, in bezug auf die

Begründungen läßt sich jedoch das erwartbare Aufeinanderprallen deontologischer und utilitaristisch-analytischer Positionen konstatieren. *H.-N. Castaneda* (Indiana) hebt besonders die moralische Verantwortung der Industrienationen (als Institutionen) gegenüber unterentwickelten Ländern hervor, die nach den gleichen Prinzipien zu begründen sei wie Pflichten gegenüber zukünftigen Generationen, allerdings mit dem Unterschied, daß hier eine chauvinistische Einstellung gegenüber den eigenen Nachkommen keine Rolle spiele. Der Pflicht zur Erhaltung der Ressourcen für zukünftige Generationen entspreche die Pflicht zu deren Transfer an die unterentwickelten Länder der Gegenwart. *C.* fordert einen „flexiblen“ Begriff der Erhaltung und schlägt Reparationszahlungen der Industrienationen auf der Grundlage einer weltweiten Unterentwicklungssteuer vor. *I. Lazari-Pawłowska* (Lodz) unterscheidet drei Arten von Toleranz: negative, positive und Toleranz als gewaltloses Einwirken auf Andersartige. Für die Wissenschaft sei die Ausübung positiver Toleranz im Sinne der Achtung und Unterstützung andersartiger Denkweisen zu fordern – eine Forderung, die sich womöglich auch auf Teile der analytischen Bewegung ummünzen ließe. Unter Rekurs auf Probleme der biologischen Forschung appelliert *F. M. Wuketits* (Wien) an die moralische Eigenverantwortung des Wissenschaftlers, während *G. Schurz* (Salzburg) den anthropozentrischen technologischen Machbarkeitsglauben und die korrespondierenden ökologisch-ethischen Antithesen zu einer Natur und Technik, Ökologie und Fortschritt zugleich umfassenden Position zu synthetisieren versucht. Insofern hier Natur unmittelbar moralische Qualität gewinne, sei die nichtanthropozentrische Position für die nützliche Verankerung seelisch-emotiver Werte eher geeignet als die anthropozentrische. *R. E. Böhle* (Dreieich) bestimmt Wissenschaft und Technik auf der einen und Ethik auf der anderen Seite als den eigenen Geltungsanspruch absolut setzende „institutionalisierte Bewältigungsmechaniken“. Solche Systematiken stellten daher einen hiatus *toto coelo* gegenüber allem anderen dar. Insofern zeige sich das Bemühen, „ethische Entscheidungskriterien innerhalb der wissenschaftlich-technischen Erkenntnisbemühungen zu installieren, um aus den wissenschaftlich-technischen Anwendungen zu zweckrationalem Handeln das Gefahrenpotential zu eliminieren, als ein widersprüchliches Unterfangen“. Flucht in die Institutionalisierung von Entscheidung und Verantwortung

könne individuelle, moralisch-selbstgesetzgeberische Verantwortlichkeit im Sinne Kants nicht ersetzen.

Wahrscheinlich aufgrund seiner ontologischen Implikationen findet sich *K. Lamberts* (Irvine) Beitrag „Predication and Ontological Commitment“ im Kapitel „Metaphysik heute“. *L.* setzt sich vor allem mit der Quineschen Eliminierung singularer Termini auseinander. Zwar gelinge es Quine dadurch, ontologische Kommitments zu vermeiden, das Tilgungsverfahren sei jedoch einerseits nicht exhaustiv und werde andererseits durch einen Mangel an Erklärungskraft erkaufte. *W. Young* (Kingston, Rhode Island) untersucht das Verhältnis Wittgensteins zu einer künftigen Metaphysik. Seiner Auffassung nach war Wittgenstein von einer radikal antimetaphysischen Position weit entfernt, er habe nur die Unwissenschaftlichkeit der Metaphysik aufgewiesen; von Wittgenstein her erscheine jedoch eine durch die Läuterungen der Sprachanalyse hindurchgegangene künftige Metaphysik durchaus als möglich. Im Anschluß an die zu kurz greifende kanonische Wittgenstein-Interpretation engt *St. A. Kahl* (Portland, Oregon) den Begriff der Metaphysik demgegenüber wieder auf diejenige Philosophie ein, die „grammatische Sätze“, also „conceptual remarks“, produziere, diese jedoch als faktische Aussagen ausbebe. Bei Wittgenstein würden metaphysische Sätze nicht einfach als unsinnig, sondern als bestehende oder kontrafaktische Sprachspiele beschreibende „grammatical remarks“ näher bestimmt.

Da die Autoren des Abschnitts „Historische Metaphysik“ zwar auf den kognitivistischen Intentionalitätsbegriff (*M. Kampinen*, Turku), auf die literarische Transformation metaphysischer Probleme im Werk Chr. Wolfs, I. Bachmanns und U. Ecos (*M. Benedikt*, Wien), auf die Philosophie Karl Jaspers' (*K. Górniak-Kocikowska*, Poznań) und auf den Metaphysiker Robert Reininger (*K. Nawratil*, Wien), auf die tatsächlich historische Metaphysik dagegen herzlich wenig eingehen, hätte dieser Abschnitt ohne weiteres dem vorigen angegliedert werden können. Titelgerecht ist hier allein *F. Kaumes* (Bad Harzburg) Verteidigung der Metaphysik gegen den – selber irrationalen – Vorwurf der Irrationalität: Vielmehr sei der metaphysische Diskurs die „Geschichte der Selbsterhellung des Denkens“ im Sinne eines erweiterten Rationalitätsbegriffs.

Im Kapitel „Philosophie und Weltanschauung“ beschäftigt sich *A. G. Gargani* (Pisa) mit dem Verhältnis von Philosophie und Ideologie-

Kritik. G. sieht eine besondere Perversion allgemeine Geltung beanspruchender Ideologien und philosophischer Doktrinen darin, daß sie sich selbst als ein konstitutives Moment der von ihnen untersuchten Wirklichkeit betrachten. Die Krise von Ideologie und Rationalität habe zur Aufgabe des Strebens nach übergreifenden Ordnungen geführt. Dadurch habe sich der intellektuelle Stil verändert. Unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens hätten ihren Ursprung in – im weiteren Sinne – ethischen Paradigmen, die chrcige, allumfassende Rationalität sei daher durch eine schwächere zu ersetzen, die das Streben nach Wahrheit auch dann nicht aufgebe, wenn diese Wahrheit unauflöslich mit Werten, ethischen Paradigmen, ästhetischen und praktischen Mustern des Sehens und Repräsentierens verwoben sei.

Die eigentliche, etwa ein Viertel des Gesamtumfangs ausmachende Wittgenstein-Abteilung enthält u. a. Beiträge über das „Blaue Buch“ (*H. Sluga, Berkeley*), über Ursprung und Entwicklung von Wittgensteins Behandlung des Regel-folgens (*D. Pears, Oxford*), über „Wittgenstein's annus mirabilis: 1929“ (*J. und M. B. Hintikka, Tallahassee*), zum Verhältnis von Struktur und Interpretation der „Philosophischen Untersuchungen“ (*E. v. Savigny, Bielefeld*), über Wittgenstein und Searle (*M. Ohler, Heidelberg*), über „Bedeutungsblindheit“ (*R. Haller, Graz*) sowie verschiedene Auseinandersetzungen mit dem Paradox von Kripkenstein.

Als störend empfindet der Rez. den entgegen aller wissenschaftlichen Bescheidenheit immer wieder erhobenen Anspruch, die alleinseligmachende Rationalität sei die analytische. Es widerspricht der historischen Vernunft, aber auch jeder Achtung vor dem geschichtlichen Prozeß, dem Hauptteil der Philosophiegeschichte einfach die Rationalität abzuspochen. Was wäre damit gewonnen, die große Vernunft eines Kant oder Hegel der metaphysischen Irrationalität zu zeihen und sie durch die kleinen antimetaphysischen Gegenwartsvernünfte zu ersetzen? Der Schrecken vor der Größe der Vergangenheit gebiert zum Selbstschutz, wie es scheint, deren totale Verdrängung. Aber die Metaphysik ist nicht tot, sie liegt nur im Koma, und es steht zu erwarten, daß sie bald aus ihm wieder erwachen wird. In diesem Sinne spiegelt der Kongreßband das philosophische Ringen in einer Übergangszeit.

Sicher, einige Autoren hätten etwas mehr Mühe auf die Umarbeitung ihrer Vortragsmanuskripte in schriftliche Texte verwenden können.

Gewiß, über Kapitelgliederung und -zuordnungen könnte man gelegentlich streiten. Ja, manches Bekannte kreuzt des Lesers Augenweg. Und natürlich, es sind wieder zahlreiche Beispiele für Wittgenstein-philologische Paragraphen-reiterei enthalten (die man am Ende doch vielleicht nur mit Doppel- und Hintersinn als „Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart“ betrachten mag). Dennoch ist die Öffnung des Symposiums gelungen, so daß das Wittgenstein-Symposium in Kirchberg heute nicht mehr als – sagen wir – Jahreshauptversammlung der Analytischen Philosophie betrachtet werden kann, sondern als allgemeines Forum philosophischen Dialogs. Diese erfreuliche Tendenz hat sich inzwischen fortgesetzt und spiegelt sich auch in den Folgebänden der Kirchberger Kongreßakten wider. Wittgenstein selbst hätte diese Offenheit sicher begrüßt, ist sie doch in seinem Werk wesentlich mehr „aufgehoben“ als in irgendeinem anderen philosophischen Œuvre dieses Jahrhunderts – und mehr als die meisten analytischen Philosophen je bereit wären zuzugestehen.

Armin Burkhardt (Braunschweig)

Rainer W. Trapp, „Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, 715 S.

Es ist nicht leicht, zumal auf nur knappem Raum, Trapps „Theorie der Gerechtigkeit“ Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Einesteils erforderte schon der Umfang des Werkes mit seinem hohen Anteil von Detailanalysen eine entsprechend detaillierte Kritik, andernteils erlaubt das auch für eine mathematisierende Ethik typische Mißverhältnis zwischen problem-orientierter Prinzipien-erörterung und deduktivem Aufbau nach Maßgabe der ihrerseits mit beträchtlichem mathematischen Aufwand formulierten Prinzipien auch wieder eine angenehme Kürze; so formuliert der Verf. seinen kategorischen Imperativ in nur fünf Wörtern, von denen noch die beiden den Titel seines Programms „Gerechtigkeits-Utilitarismus“ bezeichnenden Wörter nur mit den Anfangsbuchstaben wieder-gegeben werden: „Handle jederzeit GU-optimal!“ (297) Sodann: Zum einen nimmt der Verf. eine vergleichsweise breite Explikation und Verteidigung seines Standpunktes einer non-kognitiven = konsequentialistischen Ethik vor, zum anderen münden all diese, mit beträchtlichem Scharfsinn geführten Erörterungen dann doch in

einen simplen „Max Weber“ des Dualismus von Erkennen und Werten (117, 128, 132, 141, 143, 154), so daß sich wieder einmal der Einwand von der schlechten Zirkularität dieses Dualismus bestätigt. Des weiteren: Auf der einen Seite beeindruckt der – wie ich es verstehen muß – *moralische* Anspruch des Verf., den Akteuren gegen jegliche Bevormundung Präferenz-Autonomie zu gewähren und diese – vielen – Autonomien lediglich anhand ihrer prüfbareren Konsequenzen nach Maßgabe eines differenzierten und wohl abgewogenen Fairness- = Gerechtigkeits-Prinzips zu beschneiden, auf der anderen Seite aber ist die Errechnung (!) des für alle betroffenen Akteure gültigen Gerechtigkeits-Optimums dann derart kompliziert, daß nicht nur ausgebildete Mathematiker, sondern wohl auch Computer-Fachleute erforderlich sind – ist das nicht eine ungeheuerliche Bevormundung, ja Entmündigung der Akteure, die zwar „autonom“ nach Maßgabe eines *kategorischen Imperativs* handeln sollen, aber dafür in Befolgung Trappscher Deduktionen sich erst einer Fachberatung durch Mathematiker unterziehen müßten?¹ Schließlich: Der Verf. versucht, seine Deduktion eines Gerechtigkeits-Optimums anhand aktueller „Fragen auf Leben und Tod“ wie „Geburtenkontrolle“, „Euthanasie, Sterbehilfe und Selbstmord“ und „harte Drogen“ u. a. (577–626) als „metaphysikfreien, individuellen Verfassungsrahmen für die Mitglieder einer offenen Gesellschaft“ zu demonstrieren (626) und kommt dabei weithin auch zu intuitiv plausiblen, weil humanen Konsequenzen (!), er beruft sich jedoch anschließend wie auch schon oben in Verteidigung des Max-Weber-Dualismus auf eine ziemlich biologisch-neurophysiologische Anthropologie eines basalen Egoismus, die Kritikern der GU-Konsequenzen „willkommen“ sein könnte...

Nun verdient in jedem Falle die über zwei Drittel des Buches ausmachende Entfaltung des GU, so im besonderen die ausführliche Erörterung des Gefangenen-Dilemmas und – in feinem Unterschied dazu Gefangenen-Dilemma-ähnlicher Situationen – zwecks Prüfung der Differenz zwischen „Handlungs- und Regelkonsequentialismus“ (212–295) oder die Explikation und Begründung der elf formalen Prinzipien des GU (297–405) eine ausführliche Betrachtung² – ich muß mich im folgenden jedoch auf zwei das Standpunktlche und die Einordnung von Trapps Ansatz betreffende Punkte beschränken: d. s. I.) Trapps Kritik aller kognitivistischen Ethik, insbes. ihrer beiden am weitesten entgegengesetzten Varianten, und II.) Trapps Stellung

im Gesamtspektrum der utilitaristischen Ethik und die aus der Grenze *allen* Utilitarismus resultierende Grenze seines eigenen Ansatzes.

ad I.): Trapps Kritik an der Lehre vom kognitiven (= behauptenden, d. i. propositional/diskursiv geltend machenden) Charakter moralischer Urteile und damit Hand in Hand: sein Plädoyer für den non-kognitiven Charakter dieser Urteile ist zum einen nichts anderes als ein teils neurophysiologisch, teils kulturkritisch untermauerter „Max Weber“, es verdient zum anderen diese Kritik jedoch insofern Interesse, als von ihr die beiden am weitesten auseinanderliegenden Typen kognitiver Ethik betroffen sind und – paradoxerweise oder auch nicht – Trapps Kritik der ihm selbst *näherstehenden* Position sehr viel *weniger* überzeugt als seine Kritik an

¹ Und dies etwa gar noch in einer aktuellen Situation, die auch *moralisch* unverzügliches Handeln gebietet! Trapp müßte also, wenn er an eine praktische Umsetzung seiner Ethik denkt, sich praktisch-politisch für die Herstellung und den Vertrieb „GU-optimaler“ Computer-Programme einsetzen und in Konsequenz (!) sogar für ein Gesetz, das alle Bürgerinnen und Bürger verpflichtet, stets – wie den Personalausweis – auch einen mit Batterie angetriebenen Taschen-Computer mit sich zu führen, um in der gegebenen Situation – nach (ähnlich wie zum Erwerb eines Führerscheins) absolvierten Pflichtstunden und dafür abgelegter Prüfung – die „GU-optimale“ Entscheidung auf dem Mini-Bildschirm ablesen zu können; und es wäre dann nur *konsequent*, auch an Programme nur für bestimmte Personen, so z. B. an „Programme für Frauen“ (feministisch korrekt: „von Frauen für Frauen“), zu denken. – Ich versuche hier, Trapps konsequentialistische Ethik qua Ethik ihrerseits an den Konsequenzen, also: *metakonsequentialistisch* zu prüfen...

² Um wenigstens einen Eindruck zu vermitteln, sei die Trappsche Liste der elf Prinzipien tielmäßig aufgeführt: Es handelt sich um die Prinzipien des Subjektivismus, der Verdiensterücksichtigung, der Anonymität, der Bewertungssouveränität, der Souveränität bezüglich der Tatsachenannahmen, der Pareto-Superiorität, der Berücksichtigung der gerechten Nutzungsverteilung, der symmetrischen Präferenzen, der klassisch-utilitaristischen Nutzenssteigerung, der schwachen Ordnungseigenschaft und der Ordnungs-Invarianz gegenüber positiv linearen Transformationen (304–310).

der von ihm sehr viel weiter entfernten Position: Trapp kritisiert – völlig unzulänglich – den Werturteils-Kognitivismus von Putnam und Kutschera mit dem alten Ladenhüter vom schlichten Verbot (!) des naturalistischen Fehlschlusses, ohne die schlechte Zirkularität des in diesem Verbot vorausgesetzten Seins-Sollens-Dualismus oder gar die in jedem Bezugsrahmen implizierten und wohl analysierbaren, aber nicht abtrennbaren Sollensmomente (so vor allem bezüglich der instrumentellen Naturwissenschaften) zu sehen (105–167); er bringt aber sehr zu Recht gegen Habermas und Apel die schlechte Zirkularität der mit dem Allgemein-Interesse operierenden Diskurs-Ethik und des an ihre Prozeduren geknüpften Geltungsanspruchs der gemäß ihren Prozeduren gewonnenen kognitiv-moralischen Urteile ins Spiel. Offenbar stellen für Trapps Logischen Empirismus die aus dem Lager der Referenz- und Wahrheits-Semantiker herkommenden Positionen Putnams und Kutscheras eine sehr viel stärkere Herausforderung dar als der Standpunkt der transzendentalen Sprach- und Konsens-Pragmatik von Habermas und Apel (168–207).

ad II.): Trapp setzt sich einerseits ab gegen den klassischen Utilitarismus, den er teils als Wohlfahrts-, teils als Handlungs-Utilitarismus begreift, andererseits aber auch gegen den Regel- und des näheren Gerechtigkeits-Utilitarismus von Rawls. Während nun aber die Kritik am nur kollektiven, nicht distributiven Wohlfahrts-Utilitarismus und ebenso die Kritik an jedem klassischen, d. i. die Handlungsfolgen nicht oder nur unzulänglich bedenkenden, weil (differenzierte) Gerechtigkeitsaspekte außer acht lassenden Handlungs- und Regel-Utilitarismus breiten Raum einnimmt, wird Rawls demgegenüber nur marginal abgehandelt, obgleich doch seine Position unter den Auspizien der Gerechtigkeit der Position Trapps am nächsten kommt oder kommen müßte. Ich behaupte nun, diese Marginalität kommt nicht von ungefähr, sondern deckt dialektisch die beiden entscheidenden Schwächen des Trappschen Gerechtigkeits-Utilitarismus auf: Trapp vertritt zum einen einen Utilitarismus des externen = verrechnenden Beobachters und Beurteilers (resp. eines Kollektivs solcher Beurteiler, die vor allem Mathematiker und im besonderen Informatiker sein müßten)³ – dies steht in schroffem Gegensatz zu Rawls' „Ur-situation“, in der die Akteure selbst, d. i. als Betroffene, unter dem „Schleier des Nichtwissens“ die für alle (!) gleichermaßen gültigen, weil optimalen Gerechtigkeits-Maximen finden müs-

sen; Trapp kann – so meine Kritik – die in seinem Ansatz implizierte Entmündigung der Akteure qua mit Argumenten, also kognitiv (!) Urteilender nicht auffangen, – auch nicht durch die als non-kognitiv, mithin als rein „privat“ verstandene Präferenz-Autonomie. Zum anderen bekommt Trapp werden die Unterbelichtung, die er Rawls zuteil werden läßt, aber auch nicht zu Gesicht, daß Rawls – teils entgegen seinem Selbstverständnis – kantische Positionen vertritt, die nicht von ungefähr kommen: Rawls löst seine Geltendmachung schlechthin gültiger Gerechtigkeitsprinzipien „metaphysischer“, sprich im Sinne „metaphysischer Anfangsgründe“: kantischer ein, als er es selbst wahrhaben will.⁴ Die damit angesprochene letztentscheidende Legitimationsaufgabe einer Gerechtigkeitstheorie ist bei Trapp jedoch im wesentlichen ausgespart – deshalb hängt sein Gerechtigkeits-Utilitarismus entweder in der Luft oder er ist zumindest nicht zureichend begründet.

Manfred Wetzel (Hamburg und Berlin)

Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, hg. von Dietmar Koch und Klaus Bort, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, 465 S.

K. Hartmann ist zunächst durch Arbeiten zur politischen Philosophie hervorgetreten. Das Buch „Die Marxsche Theorie“ (Berlin 1970) ist ein Versuch, die Marxsche Hegelkritik und die zentralen Inhalte der sozialistischen Lehre in systematisch-argumentativer Hinsicht zu verstehen und kritisch zu würdigen. Mit seinen Hegelaufsätzen versucht Hartmann eine kategoriale Ontologie zu begründen. Das Verhältnis von Begriff und Sein kann so bestimmt werden, daß der Ansatz der Hegelschen Logik als sinnvoll erscheint.

Die zu besprechende Festschrift enthält Aufsätze, die zahlreiche Aspekte begrifflicher und transzendentaler Begründungsmöglichkeiten

³ Vgl. dazu die oben in Anm. 1 aufgeführten wahrhaft *orwellischen* Konsequenzen der Trappschen Konsequenzen-Ethik.

⁴ Vgl. dazu Höffe, Kategorische Rechtsprinzipien, Kap. 11: Ist Rawls' Gerechtigkeitstheorie kantisch?

thematisieren. *K. Bärthlein* schreibt über die Kategorieforschung in der Antike. *E. Booth* thematisiert die Rolle der Kategorialität in der Patriistik. Einen weiteren historischen Aufsatz bringt *Tb. Kobusch*, der die Reduzierung der Kategorie nach Wilhelm von Ockham betrachtet. Der bedeutende Kantforscher *G. Prauss* reflektiert über die Theorie kategorialen Gegenstandsbezugs, wobei sich die klassischen Fragen der Transzendentalphilosophie stellen. Auch einen Kantaufsatz bietet *J. Simon*, der über den Vorrang des Praktischen bei Kant schreibt. *K. Brinkmann* thematisiert die Struktur der Intersubjektivität in Hinsicht auf die Hegelsche Logik, wobei sich eine systemtheoretische Problematik ergibt, auf die *V. Hösle* aufmerksam machte. Das alte Problem des ontologischen Gottesbeweises wird von *F. Schneider* betrachtet. Hier stellt sich die Frage, inwiefern der Grundgedanke der Hegelschen Logik als eine Rekonstruktion des „Gottesbeweises“ verstanden werden kann, der zunächst nur rein begrifflichen Charakter hat. Eine ganz andere Thematik formuliert *S. Bungay*: Ästhetische Fragen werden mit typologisierenden und systematisierenden Betrachtungsweisen in Verbindung gebracht. Der nächste Aufsatz kreist um eine Problematik, die systematisierenden Ansätze auf dem Gebiet der politischen Philosophie fruchtbar macht: *K. Rosen* schreibt über das Verhältnis von Kategorialität und Nominalismus in L. v. Steins Theorie der Klasse. Es ergeben sich die ontologischen Fragen der Sozialphilosophie: die Hegelsche normativ-begriffliche Darstellung von sozialen Strukturen einerseits und die nicht-ontologischen Theorien bei nachhegelschen politischen Denkern andererseits. Die Thematik der Intersubjektivität findet sich bei Ch. S. Peirce und K. O. Apel; das Traditionelle in der Kategorienlehre des amerikanischen Pragmatisten zeigt *M. Moxter*. „Kategorialität bei Frege“ ist ein Titel, der das Problem des Verhältnisses von klassischer Transzendentalphilosophie und moderner Sprachphilosophie beinhaltet: *H. Lange* schreibt über die Relation zwischen Begriff und Gegenstand bei dem großen Logiker. *W. Flach* thematisiert die Kantische Erkenntnislehre in der Form des Marburger Neukantianismus. Das Problem der kategorialen Anschauung bei Husserl wird von *K. Bort* dargestellt. *D. Koch* bringt einen Heideggeraufsatz. Die Unterscheidung zwischen existentialen und kategorialen Seinsbestimmtheiten wird als ontologischer Ansatz erörtert. Exakte Ausführungen finden sich bei *H. Keuth*, der den Begriff der Kategorie als Wissenschaftstheoretiker proble-

matisiert. *H. Krämer* betrachtet kategoriale Ansätze in der praktischen Philosophie. Sein Aufsatz hat programmatischen Charakter in Hinsicht auf ein Werk „Grundzüge einer integrativen Ethik“. Erzählverläufe werden von *J. Söring* dargestellt, der literaturwissenschaftliche Fragen philosophisch relevanter Dichtung betrachtet. *H. Wagner* reflektiert über die Geltung von Kategorien, wobei sich grundsätzlich das Problem der Möglichkeit von Transzendentalphilosophie stellt. Ansätze der Begründung der Annahme reiner Verstandesbegriffe überprüft *G. Seel*. Die Frage nach der Möglichkeit kategorialer Transzendentalphilosophie stellt *R. Aschenberg*, der durch ein Buch über die Kantrezeption bei J. Benett und P. Strawson hervorgetreten ist.

Die Festschrift ist einem Denker gewidmet, dessen Arbeiten sich durch feinsinnige Analysen, klare Argumentation und durch gründliche Textkenntnisse auszeichnen.

Rüdiger Brauch (Ravensburg)

Walter Schulz, Grundprobleme der Ethik, Günther Neske, Pfullingen 1989, 438 S.

Die Frage, wie in der philosophischen Disziplin der Ethik eine allgemeine und verbindliche Ausgangsbasis zu gewinnen und wie von dieser auszugehen sei, ruft in der Ethik-Debatte der Gegenwart nicht selten Kontroversen hervor. Unter dem Titel „Grundprobleme der Ethik“ legte Walter Schulz 1989 ein Buch vor, das durch seinen Ideenreichtum beeindruckt.

Der erste und umfangreichere Teil dieses Buches stellt die ethischen Grundpositionen von der Antike bis zur Gegenwart vor. In einem zweiten Teil geht der Verfasser auf Konstellationen ein, die das Selbstverständnis des Menschen heute, den zwischenmenschlichen Bezug und das Verhältnis des Menschen zur Natur und zur Geschichte betreffen.

Der Ethik schenkte Schulz bereits im fünften und letzten Teil seines Buches „Philosophie in der veränderten Welt“ (1972, 1984) besondere Beachtung. Auf diesen Teil waren alle vorausgehenden Analysen dieses Buches ausgerichtet, weil es dem Verfasser geboten erschien, einer „Entwertung der Ethik“ entgegenzuwirken. In dem Buch „Grundprobleme der Ethik“ hat Schulz sich für eine stärker historische Grundkonzeption entschieden. Er sieht es nunmehr als eine vordringliche Aufgabe an, die zweiteilige

These zu erhärten, jede philosophische Ethik sei von anthropologischen und metaphysischen Annahmen abhängig (1) – diese anthropologischen und metaphysischen Annahmen seien einem geschichtlichen Wandel unterworfen (2).

Mit dem ersten Teil dieser These widerspricht Schulz zunächst einmal den Fachkollegen, nach deren Auffassung die Anthropologie als eine deskriptive Wissenschaft nur die „Anwendungsbedingungen“ der Moral liefern könne. Schließlich stellt er sich auch gegen die Lehrmeinung, daß Ethik ohne Metaphysik auszukommen habe. Er betont den „totalphilosophischen“ Charakter der Ethik. Mit dem zweiten Teil der oben erwähnten These erweist sich Schulz als ein Vertreter der hermeneutischen Ethik, die den Vorrang der geschichtlichen Erfahrung vor der abstrakten Deduktion behauptet.

Der Tübinger Gelehrte entfaltet vor dem Leser ein reiches Material, um seine These zu stützen. In der Einleitung geht er nicht nur auf die Voraussetzungen der Ethik und die dialektische Vieldeutigkeit des gebrochenen Weltbezuges ein, er rückt auch „differente Grundkonzeptionen“ der abendländischen Ethik ins Blickfeld und widmet sich der Frage nach den Ein- und Ausgrenzungen der Ethik. Ein Abschnitt über das Thema „Ethik und reflektierende Subjektivität“ beschließt die vorläufige Charakterisierung der ethischen Fragestellung im Einleitungsteil.

Vom Wandel des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen handelt der erste Hauptteil, in dem der Verfasser große Sensibilität für seine Aufgabe zeigt. Im zweiten Hauptteil, der auf die „Ethik unter dem Aspekt der dialektischen Wirklichkeit“ eingeht, beweist der Autor abermals, wie wichtig ihm das Moment der Geschichtlichkeit ist.

Schulz geht von der Annahme aus, daß dem Menschen ein gebrochener Weltbezug zukomme. Einerseits sei der Mensch weltgebunden, andererseits sei er durch Freiheit und Reflexion bestimmt. Die Struktur des gebrochenen Weltbezuges ist Schulz zufolge durch eine Dialektik bestimmt, die sich von gegensätzlichen Leitbegriffen her aufschlüsseln lasse. Schlüsselbegriffe sind für Schulz die Grundbestimmungen des Menschen und die Orientierungstendenzen. Er setzt Weltvertrauen gegen Weltangst und hebt die Orientierung an der Subjektivität von der Orientierung an der Welt ab. Wichtig erscheint

ihm auch die Feststellung, daß die Weltanschauungen von den Bestimmungen der Negativität und der Positivität geprägt seien. Das Überwiegen der Bestimmungen der Negativität oder der Positivität in der Weltkonzeption erweise sich für den Ansatz der Ethik als maßgebend. Der Verfasser erkennt den Bezug des Ich zum anderen als ein Konstituens des Menschseins an und geht auf die Dialektik ein, die zwischen dem Ich und den anderen waltet. Er betont die „Notwendigkeit“ des ethischen Handelns.

Die Sicherung des menschlichen Lebens und des Zusammenlebens der Menschen bedarf der Legalität und der Moralität. Eine umfassende argumentative Reflexion des Sittlichen läßt sich Schulz zufolge nur bewältigen, indem die philosophische Ethik sich den Grundfragen nach der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt öffnet. Die Beantwortung ebendieser Fragen kann aber nur gelingen durch einen vergleichenden Bezug von Gegenwart und Vergangenheit, in dem deutlich wird, welche Wege der Tradition für uns heute nicht mehr begehbar sind und welche uns noch bleiben.

Ethik vermag nach Schulz' Auffassung die Möglichkeiten unseres Handelns auszuloten, sie bietet aber keine unbedingten Lösungen an. Mit dem Blick auf die konkreten Antworten, die die Ethik heute geben kann, bemerkt Schulz, die ethische Reflexion schwanke zwischen Resignation und Engagement hin und her. Dieses Hin und Her der Reflexion sei legitim und entsprechende der Grundstruktur unseres gebrochenen Weltbezuges. Die Balance zu halten zwischen Weltvertrauen und Weltangst, ist Schulz zufolge unsere Lebensaufgabe.

Mag auch manchem Leser der eine oder andere Aspekt in Schulz' Darlegung der eigenen Position im Vergleich zu der kritischen Vorstellung der traditionellen Konzeptionen von Ethik verkürzt erscheinen, so läßt Schulz keinen Zweifel darüber aufkommen, daß für ihn die alte Frage „Was sollen wir tun?“ ebensowenig erledigt ist wie die Rede von der Subjektivität. Das Ich ist für ihn letzter Bezugspunkt in allem Denken und Handeln. Schulz verdeutlicht dem Leser die Vielfältigkeit der ethischen Grundkonzeptionen des Abendlandes, er stellt aber auch heraus, daß die mannigfaltigen Bezüge des Ich zu den anderen nicht nur unter ethischen Aspekten zu beurteilen sind.

Wolfgang Farr (Maintal)