

BUCHBESPRECHUNGEN

„Wir Japaner“

Watsuji Tetsuro, *Fūdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur, übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, 216 S., ISBN 3-534-11618-6.*

Okochi Ryogi, *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 130 S., ISBN 3-534-12905-9.*

Heinrich Rombach, *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen, Rombach Verlag, Freiburg 1996, 149 S., ISBN 3-7930-9098-1.*

Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, übersetzt und hrsg. von Elmar Weinmayr, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 202 S., ISBN 3-534-12426-X.*

I

Der Mensch ist, was er aus sich macht – der Mensch ist, was er geworden ist. Diese Auffassung und These spiegelt sich in den vier zu besprechenden Büchern, die zeigen, daß vor allem östliche, hier japanische Denker, auf diese Unterscheidung hin die östliche wie westliche Kultur zu denken versuchen. Wir stehen vor dem Problem, daß ein Unterschied gedacht und vielleicht auch ‚gemacht‘ wird zwischen Ost und West, Abendland und Morgenland, der in der Auseinandersetzung zwischen der europäischen Philosophie und dem Japanischen, genauer dem Japaner, gipfelt. Dies verdeutlicht sich besonders, ja spitzt sich zu, wenn Kimura Bin sein Buch mit dem Kapitel beginnt: „Wir Japaner“. Dabei handelt es sich um etwas anderes, als wenn wir heutzutage von ‚Wir Europäern‘ zu sprechen versuchen oder schon längst im Ohre klingt: ‚Wir Amerikaner‘. Letzteres verweist auf den *American way of life*, den man schon länger der ganzen Welt empfiehlt. Mit ‚Wir Japaner‘ soll auf das Eigentümliche des japanischen Menschen und seines Lebens aufmerksam gemacht werden. Es

handelt sich letztlich um japanische Selbstaufklärung über das japanisch Menschliche. So geht es auch nicht um die für Europa und den Westen übliche Aufklärung mit der Hauptfrage „Was ist der Mensch?“ (Kant). Vielmehr wird der Mensch im Zusammenhang mit seinem Land, mit „Wind und Erde“, im „Zusammenhang zwischen Klima und Kultur“ gesehen. Was und wie, woraus und wohin ein Japaner lebt, das ist sein Land und dessen Natur- wie Kulturgeschichte, sein japanisches Klima. Wir werden sehen, daß wir hier Klima ziemlich anders als gewohnt verstehen müssen und so auch Natur und Kultur, besonders deren Unterschied, hinter den japanisch zurückgedacht, weil anders gelebt wird. Es geht also um den Japaner und nicht den Menschen überhaupt. Aber das wird zum Schluß noch die Frage sein, ob nicht doch der Japaner sich und sein Leben, und d.h. europäisch-klassisch gesprochen seine Praxis, fürs Menschliche überhaupt empfindet.

Hierbei geht es um den Unterschied zwischen Erde und Welt, Erdgeschichte und Weltgeschichte, in der wir uns schon längst wähen – nämlich mit der Welt, Weltkultur und Weltgesellschaft, wie wir sie beispielsweise im Amerikanismus unter anderem haben, aber auch in der Technik wie Wirtschaft, welche auf die ganze Erde und weit über sie hinausgreifen und so ein Ganzes und d.h. Welt sein wollen. Im Japaner zeigt sich eher der irdische Mensch, der erdengemäß zu leben versucht. Es ist der Mensch der Erde, der Wohnstatt Erde und nicht „der Wohnstadt Erde“, wie Rombach sein Schlußkapitel überschreibt (148), um dort vom Dorf ‚Erde‘, von dem man heute gerne verniedlichend spricht, zu einer weiteren und d.h. auch weltpolitischen Struktur zu gelangen. Von der Stadt können nun auch gerade die Japaner reden, bei denen die kleine Erdinsel Japan nicht nur vom Dorf zur Stadt vehement sich entfaltet hat, vielmehr die „Wohnstadt Erde“ sich wie eine scharfe Linie durch die Hauptinsel zieht, welche den Stadtteil vom Land- und d.h. dort wesentlich Bergteil trennt, der im Vergleich zur europäischen, beispielsweise Alpenbesiedelung, noch oft ein Stück reiner Natur darstellt. Aber dies würde nun ein Japaner nicht gelten lassen: hier Stadt und Kultur und dort Land und Natur. Tempel und Schreine

finden sich in den Bergen. Wichtigste Lebensstätte also in der Wohnstatt Erde, ausgesetzt und eingebettet in die Natur und d. h. hier Klima.

II

Von Watsuji Tetsuro (1898–1960) gibt es eine zwanzigbändige japanische Gesamtausgabe. In ihr haben seine Bücher zur Ethik wie auch zur Anthropologie ein besonderes Gewicht. Seine Bemühungen um Ethik zentrieren sich in dem dreibändigen Werk „Ethik I“ (1937) bis „Ethik III“ (1949). Als Spätwerk finden wir eine „Geschichte der japanischen Ethik“ I und II (1952) (vgl. hierzu die Einleitung zur Übersetzung von „Fūdo“, IX). Es wäre nun aber eine irreführende Wertung, wenn man in Watsuji vor allem einen Ethiker oder auch Anthropologen sehen würde. Um was es ihm letztlich philosophisch geht, bezeugt das nun im Deutschen erstmals vorliegende Werk, in dem man seinen originellen philosophischen Ansatz wohl am besten bemerken kann.

Mit dem ersten Satz des Vorworts von 1935 umreißt Watsuji das ganze Problem, das er behandeln will. „*Fūdo-sei*, das Klimatische [gehört] zur Struktur des menschlichen Daseins“ (3). Klima bzw. Natur wird hier nicht als objektiver Sachverhalt gedacht, in welchem der Mensch sich unumgänglich befindet. Das ist hier nicht das Problem. Freilich kann man eine solche Klimatheorie bzw. klimatische Anthropologie überlegen, was auch längst geschehen ist. Bei Watsuji und den ihm nachfolgenden Denkern wie Kimura geht es um den Aufweis, daß für den Japaner nichts wichtiger ist als das Klima, daß ein Japaner nicht nur im Raum eines bestimmten Klimas lebt, vielmehr das Klima selbst lebt, ja ist. Kimura spricht von der „klimatischen Identität“ (66). In dieser hebt er sich von anderen menschlichen Identitäten ab, wie der religiösen Identität der Juden, von der Kimura öfter spricht, wie von der politischen Identität der Griechen, die ich nennen möchte.

„Fūdo“ hat fünf Kapitel: „I. Grundtheorie über *fūdo* (Klima)“ (3 ff.), „II. Die drei Klimatypen“ (21 ff.), „III. Besondere Formen des Monsunklimas“ (105 ff.), „IV. ...“ und „V. Eine geschichtliche Betrachtung der Klimatologie“ (181 ff.). Letzteres ist ein kurzer Streifzug durch die Klimatologie, die seit Beginn der Philosophie Thema war, wobei Hippokrates der „Hauptschriftsteller über das Klima“ ist, wie dies Herder nennt, was auch Watsuji unterstreicht, insofern „man fast sagen könnte, daß Hippokrates alles, was auch heute

noch hinsichtlich der klimatischen Einflüsse auf den Menschen gilt, bereits bedacht habe“ (182). Aber um diese klassische Sicht geht es Watsuji nun nicht mehr, was er in diesem Schlußkapitel in der Auseinandersetzung mit Herder und Hegel knapp verdeutlicht und im ersten, grundlegenden Kapitel herausarbeitet. Heidegger ist der entscheidende Autor für Watsujis Klimatologie. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß Watsuji durch zwei Ereignisse in seinem Leben zu seinem Thema, zu *fūdo*, seiner Klimatologie, kommt. Er reist und lebt in Europa, in einem anderen Klima und liest Heidegger. Durch die Reise stößt er auf das Problem des Klimas und sieht in „Sein und Zeit“ ein Auslegen und Verstehen des Menschen aus der Zeit, „der Zeitlichkeit als *subjektiver* Daseinsstruktur“, die er auch in der Räumlichkeit sieht, die bei Heidegger wohl „nicht unerwähnt“ (4) ist, die nun aber Watsuji ganz auf Klima im Sinne von *fūdo* bezieht. Das In-der-Welt-sein konkretisiert sich hier als Im-Klima-sein.

Hier zeigt sich in einem viel weiteren und tieferen Sinn, was es heißt, daß der Mensch am Klima interessiert ist, so wenn beispielsweise jedermann nach der Temperatur, nach dem Wetter fragt. Das Klima interessiert, und zwar so, daß es unser wesentliches Inter-esse ist im genauen Sinne dieses Wortes. In uns, zwischen uns ist das Klima. Man kann mit dem phänomenologischen Grundwort Intentionalität das Problem markieren, was auch Watsuji tut, wobei er von der Intentionalität des Bewußtseins zur Intentionalität des Daseins weitergeht, was er allerdings nicht so ausdrückt; er spricht vom Leib. Viele Probleme der mit Heidegger begonnenen und dann viel später fortgeführten Leibphilosophie werden hier angesprochen. Wir sind nicht nur im Klima, vielmehr das Klima ist in uns. Wir sind Klima, könnte man geradezu sagen. Oder anders gesagt: Wir leben klimatisch.

Nun liegt dies vielleicht immer noch in der Nähe der früheren und so auch Herders Klimatheorie. Der Unterschied besteht aber darin: Das Klima bestimmt das menschliche Selbstverständnis. Das Sich-selbstverstehen des Menschen hängt nicht nur vom Klima ab, sondern befindet sich immer im Durchgang, wir können ruhig klassisch sagen, in der Praxis des Klimas. Es geht hier also bei dieser Theorie nicht um „das häufigste Mißverständnis“ (12), daß Mensch und Natur sich „wechselseitig“ (12) beeinflussen, auch nicht darum, daß die Natur wesentlicher sei als dann Kultur und Geschichte oder daß der Mensch wesentlich die Natur verändert und dies dann eben die Kultur ist, die auf das Klima Einfluß nimmt.

Nun, dies haben wir wohl heute, was es noch zu bedenken gilt. Watsuji zielt nicht auf den Menschen als ein mehr individuelles oder auch gesellschaftliches Wesen, vielmehr auf einen Menschen der Geschichte und des Klimas, wozu er sagt: „Es gibt kein von der Geschichte losgelöstes Klima und auch keine vom Klima losgelöste Geschichte“ (ebd.).

Hier ergibt sich auch der Zusammenhang mit dem spezifisch japanischen Verständnis des Menschen, wobei der Mensch nicht als Einzelmensch oder auch als Gattung gesehen wird, sondern immer im Bezug auf den Mitmenschen. So heißt auch der japanische Ausdruck für Mensch: *nin-gen*, was „Mensch zwischen Menschen“ bedeutet (vgl. 4f.). Genau um eine solche Beziehung handelt es sich beim Klima. Der Mensch ist mit, zwischen dem Klima. „Wir finden uns selbst – uns selbst, als ein Element im ‚Zwischen‘ – im Klima“ (9). Zusammengefaßt können wir sagen, daß es hier um das Selbstsein des Menschen geht (und die entsprechende Analyse), daß der „Mensch im Zwischen“ (15) lebt, was ja heißt der Mensch zwischen Menschen, der Mensch zwischen dem Klima. Und in diesem Sinne handelt es sich um eine Verbindung von Klimatologie und Anthropologie, wobei wir schwanken können, von einer anthropologisch interessierten Klimatologie zu sprechen oder von einer klimatischen Anthropologie. Klima ist das dem Menschen Eigentümliche; es kann von einer Eigenschaft des Menschen gesprochen werden, aber in dem Sinne, daß alle seine Fähigkeiten und Möglichkeiten, sein Verhalten und Verständnis, eben mit dem Klima zusammenhängen. Die Eigenschaft ist weniger in ihm als er eher in dieser Eigenschaft. Wir können von der Intentionalität des Klimas sprechen, wenn wir bei der phänomenologischen Sprechweise bleiben wollen. In diesen Überlegungen besteht das bleibende Verdienst von Watsuji, was sich auch in den weiter zu besprechenden Büchern zeigt.

Die Übersetzer sprechen in ihrer Einleitung auch in dieser Richtung, heben aber besonders hervor, daß es sich um einen großen Reisebericht handelt, ja sie spitzten gar kritisch zu: „Was bleibt, ist also ‚Fūdo‘, als ein in sich geschlossener literarisch-philosophischer Reisebericht, der auch heute noch eine Art Meilenstein im Verständnis der Kulturen untereinander ist, ja, zweifellos zu klassischen Reiseberichten“, wie wir sie seit dem 16. Jahrhundert kennen, wozu dann einige aufgeführt werden, „zu zählen ist“ (XV). Das kann man so sehen, es mindert aber doch jenes, was dann für das japanische Denken fruchtbar wurde,

wie bei den weiter zu rezensierenden Büchern gezeigt werden kann. Und Okochi Ryogi, einer der Übersetzer neben der um die japanische Kultur verdienten Dora Fischer-Barnicol, ist der Autor von „Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht“. Die Einleitung (erwähnt werden soll auch die Liste „Wichtige Namen und Begriffe“ am Schluß des Bandes (213–216)) stellt Watsuji umfassend vor und läßt auch sein Werk auf die Ethik hinauslaufen. Auch dem kann man zustimmen, aber dann doch mit der Maßgabe, daß hier Ethik eigentlich Äthik heißen müsse, und zwar herkommend von *äthos*, was Aufenthalt bedeutet. Und dies ist eben der Aufenthalt im Klima als nicht nur ein Aufenthalt unter anderem, sondern als der für den Menschen wesentliche Aufenthalt. Darin gilt es sich einzuüben und von dort her gilt es, das jeweilige Menschsein einzugewöhnen und zu üben (*ethos*).

Watsuji, ein Japaner, lernt Europa und noch etwas mehr von der anderen Welt kennen und hierzu den europäischen Spätphilosophen Heidegger und kommt dadurch zum Klima und d.h. zu sich selbst und so auch zu seinem Japanertum. Diese Klimatologie ist im recht verstandenen Sinne eine Japanologie. Und dies muß nun gesehen und betont werden, wenn man an das ganze Werk „Fūdo“, diesen umfassenden Reisebericht über die drei Klimatypen, das Monsun-, Wüsten- und Wiesenklima, denkt. Dem Monsunklima gilt dann das spezifische Kapitel III mit den Kulturformen China und Japan und bei letzterem dem „Taifuncharakter“. Der Taifun, der den Menschen in unvergleichlicher Weise aufwühlt, bestimmt den Charakter des Japaners. All diese Kapitel sind immer noch lesenswert, ja überhaupt wohl noch nicht genügend verstanden, wenn man an die Auseinandersetzung denkt, in der immer wieder überlegt wird, ob Watsuji nicht doch der bisherigen Klimatologie zuzuordnen ist, indem er es eben nicht ganz schafft, vom Vorrang der Natur wegzukommen, und doch eventuell in einem Grund-Folge- oder gar Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen Klima und Mensch denkt, obwohl es um ein strukturelles geht. Freilich gibt es in dem Buch viele Schwierigkeiten und so auch Fehler im Detail, schließt sich Watsuji auch bestimmter Literatur an und übertreibt beispielsweise bei Europa mit der Typisierung Wiesenklima. Aber man muß all dies letztlich wohl so sehen, daß er mit der doch für den Osten und d.h. besonders für den Japaner typischen Empfindsamkeit und Empfänglichkeit an die Sachen herangeht und so an eine Grundtatsache, eben Natur und Klima. Es ist diese japanische *aisthäsīs* im

weiteren Sinne, die auch mit dem Klima und, wenn wir so wollen, dem Taifuncharakter zu tun hat. Diese Ästhetische im weiteren Sinne spiegelt sich auch im eigenen knappen Kapitel über den klimabedingten Charakter der Kunst (151–180). Wie *äthos* und *ethos* zusammenfließen, kann man in allem Japanischen sehen. Ich verweise nur auf eine japanische Mahlzeit, bei der wahrlich die *aisthäsīs* im vielfältigen Sinne eine Rolle spielt.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß das bleibende Verdienst von „Füdo“ nicht darin besteht, daß die Existenzanalyse angewandt oder erweitert wird, vielmehr daß hier ein Zusammenhang von Ontologie und Klimatologie aufscheint, daß also Klimatologie nicht irgendeine Disziplin innerhalb der Philosophie ist, die vielleicht im ganzen Ontologie ist. Nein, wenn es um die Auslegung von Sein (Ontologie) geht und der Mensch der Ort dieser Auslegung ist (Da-sein), dann gehört hierzu das Klima. Hierbei muß allerdings klar sein, daß Klima ein altgewohnter und so vielleicht abgenutzter Begriff ist, ja überhaupt ein Begriff insofern, als wir dabei alles schon bestimmt und zugeordnet haben. Bei Watsuji wird aber sichtbar, daß Klima in einem erweiterten und anderen Sinn noch zu verstehen ist. Dies wird dann aus dem Buch von Bin Kimura deutlich, der als Psychiater uns auf wesentliche Betroffenheiten, sprich Krankheiten des Menschen hinweist, die überhaupt erst in ihrer Ordnung und Unordnung bzw. Zuordnung für den Menschen erkannt werden können, wenn wir sie in ihrem Zusammenhang mit dem Klima sehen.

III

Nietzsches Lebensfrage „Wie man wird, was man ist“ ergibt sich aus der Geschichte Europas, in der alles fragwürdig und letztlich zum Nihilismus geworden ist. Nietzsche bringt dies zur Sprache und wird deshalb zu einem Autor, der für Japan besonders interessant ist. Auch in Japan gibt es „das Absterben der Tradition“, welche aber letztlich auf eine Überwindung des Nihilismus zielt, was nun von Japan her mit dem „Hauptziel des Menschseins im Buddhismus, das ‚Buddha-werden‘“ (11) vergleichbar scheint, wobei Japan zu einem besonderen Kreuzungspunkt von diesen zwei Bewegungen werden könnte, nämlich dem Nihilismus und dem Buddhismus (vgl. 11). Okochi beantwortet damit die Frage seiner Einleitung „Wieso Nietzsche in Japan für Japaner?“ (1 ff.) und geht mit seinem japanischen Interesse in vier Kapiteln den „Anfang des Fra-

gens“ (Kapitel II; 12 ff.) in Nietzsches Jugendschriften durch, um in Kapitel III „Sprache und Denken“ (32 ff.) mit vielen Beispielen zu betrachten wie auch zu belegen, „nicht ‚ich denke‘, sondern ‚es denkt‘“, wie der Untertitel dieses Kapitels lautet. Diese Formulierung entspricht auch der japanischen Grammatik, dem Satzbau, in dem es wohl möglich ist, immer mit ‚ich‘ zu formulieren, aber doch jedes Tun und Lassen vom Ereignis, der Tatsache her und nicht von der Aktion des Menschen her auszudrücken. Ein einfaches Beispiel, das nicht so in diesem Kapitel steht, weil es viel anspruchsvoller argumentiert: Ein Japaner wird kaum sagen: ‚Ich reise nach Europa‘, vielmehr: ‚Es ergibt sich eine Reise nach Europa.‘

Im vierten Kapitel wird „Nietzsches Naturbegriff“ dargestellt unter der These „Vermenschlichung der Natur – Vernatürlichung des Menschen“ (44). Hier stört vielleicht, daß er solche Literatur wie Capra heranzieht, um aus der westlichen Literatur Bemühungen zu nennen, die zu einem östlichen Naturverständnis kommen bzw. sich darauf beziehen wollen. Das Kapitel ist kurz (47–64), enthält aber recht lange Zitate, wobei Nietzsche knapp gesammelt davonkommt, was aber auch zeigt, wie Nietzsche nicht nur etwas auf den Begriff, sondern eben zur Sprache, zum Ausdruck bringt, worauf es Okochi ankommt, dem es wesentlich um Stil und d. h. für ihn „Ausdruck“ geht. Wichtig wie im ganzen Buch sind Okochis Frageversuche in den Kapiteln oder die Fragen, mit denen er die Kapitel in der Regel ausklingen läßt. So hier unter anderem mit der Frage „Ist Nietzsches Versuch, einen ‚reinen Naturbegriff‘ zu finden, sind die alten östlichen Traditionen mit ihrem ‚Nichthandeln-üben = Natürlichkeit‘ vielleicht ein Standpunkt“ (64), der einen rein wissenschaftlichen objektivierenden Naturbegriff, die bloße Ausrichtung auf die Beherrschung der Natur hinter sich läßt?

Das fünfte Kapitel „Amor fati und Karma“ beansprucht die Hälfte des Buches (65–130), vergleicht also Nietzsches Grund- wie Letztgedanken mit der buddhistischen Lebenssicht, wobei Okochi sogleich im Untertitel lapidar feststellt: „Nietzsche, ein tief religiöser Mensch aus östlicher Sicht“. Religiosität, Christlichkeit wurde auch von der westlichen Philosophie her immer wieder bei Nietzsche abgetastet, um gar in seinem vehementen Atheismus eine brennende Gottesliebe festzustellen. Nun, hier geht es um anderes.

Das Kapitel hat drei Abschnitte, wobei der erste dem *amor fati* gewidmet ist (65 ff.), der zweite dem Karma (90 ff.) und schließlich der dritte dem Vergleich von „Amor fati und Karma – das Pro-

blem des Willens“ (114ff.). Dies wird zum entscheidenden Punkt bei einem sinnvollen Vergleich, bei dem es „durchaus möglich [ist], daß die oben entfaltete Nietzsche-Auslegung bereits stark buddhistisch geprägt ist“ (114f.). „Zumindest folgende Gemeinsamkeiten lassen sich aufzeigen:

1. Wiederkehr und Samsara“ (ewig rollendes Rad eines Wagens, ewig sich wandelndes Fließen, vgl. 93) „sind beide mythisch, d.h. leibhaft und auf die Zeitlichkeit des Daseins hingedacht.

2. Beide bejahen oder nehmen alles so an, wie es war und ist, der eine als Fatum und Notwendigkeit, der andere als Karma und Leben.

3. Für beide ist der höchste Zustand des Menschen ‚Spiel‘, für den einen ein Spiel im Kindsein, für den anderen ein Spiel im Garten der Klesa“ („Im-Leiden-befangen sein, Begierde oder Sehnsucht“, vgl. 114).

„4. In beiden ereignet sich eine absolute Umkehr“ (114).

Für Okochi läuft die gesamte Nietzsche-Interpretation darauf hinaus, daß der Wille, der Wille zur Macht herausgestellt wird. Darin gipfelt für ihn besonders Heideggers Interpretation, dessen *amor-fati*-Darstellung er auch ausführlich zitiert (vgl. 117). Im Ganzen ist es „für uns Asiaten [...] erstaunlich zu sehen, welch eine große Rolle der Wille nicht nur im Bereich des philosophisch-religiösen Denkens, sondern vor allem auch im Alltagsleben spielt“ (116). Willensphilosophie und Willensleben – darin zentriert und kulminiert Europa, und damit hat dann der europäische Nihilismus zu tun. Wir hängen offensichtlich am Willen und hängen uns daran auch im zwiespältigen Sinne auf. Einmal im ‚Dein Wille geschehe‘, aber auch dann im nihilistischen Willen, in welchen der Wille hineinläuft, um einerseits den Standpunkt des Menschen gegenüber allem anderen, der Natur oder auch Gott zu errichten, um aber andererseits mit diesem Willen doch letztlich mit sich selbst wie auch mit nichts fertig zu werden. Und dies zeichnet den Willen ja aus, den unaufhörlichen Willen, wie man nur pleonastisch sagen kann. Überwindung des Nihilismus heißt somit gerade auch Überwindung des Willens.

Bei Nietzsche scheint es nun so, daß er mit dem Willen den Willen überwinden will. Dies schlägt sich nieder im *amor fati*. Nietzsche will weg vom Begriff Wille (vgl. 120f.), und Okochi meint, daß dann vielleicht beim „amor‘ Wille [ist] und zugleich nicht mehr Wille“ (221). Es geht um das Loslassen vom Willen, was aber bei Nietzsche wie überhaupt für die europäische Lebensform wiederum nicht ohne Hilfe des Willens geschehen

kann. Das ist die Frage. Wie man wird, was man will, nein, was man ist. Vom Willen zum Sein – wobei aber Wille nicht ein Grundwort für Sein ist (im Heideggerischen Sinne). Wenn es ein solches ist, dann bleibt Nietzsche in der Metaphysik bzw. ist deren Vollender, wie Heidegger behauptet. Und hier kommt Okochi zur Auffassung, daß Nietzsche „die dritte Verwandlung des Geistes wohl nicht hat vollziehen können, kraft derer ein Mensch gelassen wird, weise, ja im eigentlichen Sinne ‚natürlich‘“ (126). Gemeint sind hier die drei Verwandlungen in Nietzsches „Zarathustra“. Daß es ihm nicht gelungen ist und auch der europäischen Philosophie überhaupt nicht gelingen kann, hängt mit dem Kernpunkt der europäischen Philosophie, dem Willen, wie auch den daraus sich entfaltenden Wissenschaften und Lebensformen zusammen, die deshalb in den Nihilismus hineintreiben und sich in ihm festbeißen.

In der Philosophie ging es mehr und mehr darum, alles auf den Begriff zu bringen. Aber das Leben läßt sich nicht auf den Begriff bringen. Dies zeigt sich für Okochi daran, wie wir bei den Grund- und Letztbegriffen, die versucht wurden, immer nur negativ sprechen können. „Unendlichkeit, Ab-solutes, a-letheia“. Dies spiegelt sich aber auch im östlichen Sprechen, wie er sogleich weiterführt „Sunjata (Nichts, Leerheit), Nir-atman (Ich-Losigkeit) usf.“ (129). Er will hier auf die Differenz von „Tat-sache und sprachlichem Ausdruck“ verweisen (ebd.). Sprache kann nur anzeigen, Symbol sein. Hier spricht er in der Richtung, wie dies beispielsweise Eric Voegelin versucht hat, der in allen wichtigen Grundbegriffen, welche die Philosophie erarbeitet hat, nur sprachliche Indizes für jenes sieht, was wiederum mit einem philosophischen Grundwort, Sein, auszudrücken versucht wird. Okochi will aber nicht die Aufgabe der Sprache zurücknehmen. Es geht um das Sprechen oder, besser genannt, Sagen, Mythos, Dichtung, wovon Okochi am Schluß und wohl im ganzen dieses Büchleins spricht. „Tiefstes Erleben zur Sprache bringen“, wozu er Nietzsche zitiert (130). Sprache ist dann immer ein Hinweis, wenn auch vielleicht der höchste, den wir haben, auf das Ereignis selbst, wie Heidegger sagen würde, oder auf die Praxis, wie man schon längst klassisch sagen kann.

IV

Von „Grundworten“ zu „Grundereignissen“ will Heinrich Rombach und zieht hier die Linie, um über Heidegger hinaus bzw., philosophiege-

schichtlich gesehen, hinter ihn zurückzugehen. Er kommt dann über die Dimension der Seinsgeschichte in die „Fundamentalgeschichte“. Diese ist nicht von Worten, gar Begriffen gekennzeichnet und bestimmt, vielmehr durch Grundereignisse wie „Feuergebrauch, Pflanzenkultur, Metallherstellung“, aber auch „Zeitalter der Entdeckungen“ oder heute im Internet „Weltkommunikation“ (vgl. beispielsweise 22, wo er in einer Tafel „Tiefendimensionen des menschlichen Daseins“ in einer Übersicht darstellt, die vom aktuellen Leben über „Gesellschaftliche Bedingungen, Epochales Bewußtsein“ eben zu den tiefsten Dimensionen der Seins- wie dann der Fundamentalgeschichte weitergeht. Diese Tiefendimension erstreckt sich zeitlich wie räumlich, und man kann in ihr eine neue Form von Geschichtsphilosophie sehen). Mit dem vorliegenden Buch erweist sich Rombach mehr und mehr als Geschichtsphilosoph und bleibt damit in einer bestimmten, gerade neuzeitlich stark wirkenden Tradition, die mit Hegels Geschichtsphilosophie bereits einen Höhe- und, wie man immer wieder gemeint hat, Endpunkt hat, aber heute sich als ein offenes Problem darstellt. Hierzu gehört der umfassende Versuch von Eric Voegelin, „Order and History“, für den ja Geschichtsphilosophie nicht nur die eigentliche Philosophie unserer Zeit ist, sondern überhaupt erst in unserem Jahrhundert durch den Ausbau der vielfältigen historischen Wissenschaften, zu der Ethnologie wie Religionsgeschichte und dergleichen mehr gehören, möglich wurde.

Wir haben bei Rombach eine Geschichtsphilosophie, die in die weitesten Dimensionen hinaus-schwingt, in die aber nur hinausgedacht wird, um für hier und heute Entscheidendes und d.h. zeitkritisch zu denken. Zur Weite der Geschichte gehört die Nähe einer Kultur, nämlich der japanischen, wozu er in diesem Buch nach dem Einleitungskapitel über „I. Die Drachen“ (7ff.) sein wichtigstes Kapitel schreibt über „II. Versuch über die japanische Kultur“ (30ff.), in dem auch das für das Werk Rombachs Neue steht und er nicht nur das zusammenfaßt, was er in früheren Büchern zum Japanischen sagte.

Der europäische, westliche Drache braucht jetzt – und in Zukunft wohl entscheidend – den östlichen und so besonders japanischen Drachen. Drachen und auch der Drache in uns müssen getötet, unterdrückt werden; nein, der Drache läßt uns aufsteigen, wachsen. Er wacht über uns, schützt uns. Einmal ist der Drache das „Böse“, das „Unmenschliche“, die „tödliche Gefahr“, zum anderen wieder „das glückbringende ewige

Leben“ (15). „Der Drache dürfte die widersprüchlichste Symbolfigur sein“ (ebd.), und wenn es den östlichen bzw. westlichen Drachen gibt, dann bleibt, ja kommt es überhaupt erst noch in einer unausdenkbaren Weise zum Drachenkampf, in dem alles heutige interkulturelle Bemühen zerstückt und zum Geschwätz wird. Aber das will Rombach nun gerade nicht. Im Gegenteil, nach allen „Ereignisse[n] – Revolutione[n] – Umbrüche[n]“ (Kapitel III; 91 ff.), in denen Nationen und Kulturwelten, ja bis hin zu Epochen und Äonen stürzen, umbrechen, sollte es doch schließlich zum „Gespräch der Welten“ (Kapitel IV; 117 ff.) kommen. Das Buch zeichnet einen schönen Bogen und zunächst einmal eine Spannung zwischen „I. Die Drachen“ und „IV. Das Gespräch der Welten“. Was bzw. wer soll da helfen? Die japanische Kultur, wie man sogleich vermuten muß. Aber vor welchen Problemen stehen wir und ergibt es sich, daß wir jetzt an die Drachen uns erinnern müssen? Es ist der Drachenkampf, der sich vielfältig abspielt und sich weniger, ja für Rombach gar nicht im Weltkrieg zeigte, der „tot ist“, vielmehr in den neuen „Bürgerkriege[n]“ auf der halben Welt (8). Man spricht von neu aufbrechendem Nationalismus bzw. hilft sich mit einem neuen Wort, Fundamentalismus, was aber für Rombach zurecht nichts sagt.

Was ist Drachenkampf? „Freunde werden Feinde, Familien zerreißen, Städte und Gemeinden zerfallen in getrennte Lager, und dies alles ereignet sich vor den Augen einer völlig überraschten und entsetzten Menschheit“ (9). Was sich drachenmäßig abspielt, ist, daß sich hier der Streit, ja Kampf um eine neue und letztlich überhaupt erst wirkliche Lebensform zeigt. Das Leben selbst steigt aus seinem Urgrund herauf, der bislang immer nur künstlich gezähmt, mit Gründungsmanövern in Schach gehalten wurde. Dazu zählt auch jenes, was der Staat sein wollte, vom Machtstaat bis zum Rechtsstaat, ja letztlich auch unser ganzes Bemühen um ein Leben in Freiheit und Würde, das sich auf Grundrechte und d.h. Menschenrechte im Verfassungsrecht zu verankern versuchte, was aber letztlich ein nicht ausreichender Ankergrund ist. Demokratietheoretisch ist es schon ein starkes Stück, was Rombach uns hier von der ersten Seite an zumutet. Aber für ihn spricht, daß nämlich die schon langher groß inszenierte Theorie mit allen Vertragssystemen, wie wir sie privat wie öffentlich entwickelt haben, wenig bei den heute andrängenden Lebens- und Menschheitsproblemen hilft. Minoritäten, Pluralitäten sind eine Realität, in welche die Mensch-

heit auseinanderdriftet, wie umgekehrt sie aber offensichtlich eine Einheit in Vielheit sucht, bei der Technik und Wirtschaft aber nur bestimmte Vehikel oder Bewegungen sind.

Die europäischen Grundworte sind gesprochen; sozusagen mit unserem Latein sind wir am Ende. Es kommt nun auf eine Grundtatsache, auf ein Ereignis an. „Alle Geschichte geht auf *Ereignisse* zurück“ (29). Diese sind nicht einfach eine Handlung des Menschen, geschehen vielmehr „konkreativ“ zwischen Natur und Mensch (vgl. 28). Wir können auch von einem Zusammenhang von Welt-Geschichte und Erd-Geschichte sprechen. Und hier bietet sich nun geschichtlich der Osten und besonders Japan an. Dort haben wir auch nicht Grundworte des Seins, sondern des Nichts. Diese spiegeln sprachlich die Tatsache, daß es nicht nur und weniger auf das Wort, als auf das Tun ankommt. Im östlichen Denken wie Leben gibt es durchaus Worte, die groß und mächtig, aber doch nicht großspurig und allmächtig sind. Wo wir heute mit unserer Wortesmacht stehen, sehen wir an dem immer noch sich ausbreitenden Nihilismus, Seinsverlust, Gottesverlust, ja „*Wirklichkeitsverlust des Lebens*“ (36). Das wird nicht nur von großen Autoren, von Nietzsche oder Dostojewski bis Heidegger, gesehen, vielmehr heute in der gesamten Lebenspraxis erfahren. Das Nichts demonstriert sich allenthalben. Was ist wichtig, was ist wirklich? Die Frage läßt sich nicht beantworten. Alles macht sich wichtig. Was hier verloren ist, scheint nur vom Osten her wiedergewonnen zu werden. Aber hier könnten wir uns täuschen, d. h. könnte es ebenfalls mit unserem Verlangen nichts sein. Rombach sieht nun überhaupt nicht schwarz. Vielmehr bricht überall Urlebendiges auf. Das ist der Drachenkampf. Überall melden sich die jeweiligen Ursprünge an, ob in der arabischen, islamischen, slawischen, afrikanischen und der indianischen Welt (37). Auf was es nun ankommt, liegt in der Möglichkeit nicht zur „Einheitswelt“, sondern zu „Eigenwelten“ (38).

Rombach sieht in Japan eine Lebenswelt, in der viele Eigenwelten nebeneinander walten, sich ereignen können. Dies zeigt sich in der japanischen Lebensform, welche einerseits sich der Technik hingibt, aber andererseits auf japanische Traditionen jederzeit sich wieder einlassen kann. Er versucht in seinem Japankapitel die japanische Lebenserfahrung im Umgang mit dem Nichts darzustellen. Er spricht von der „Kultur aus dem Nichts“ (46 ff.). Was klein, wenig, augenscheinlich nichts ist, kann alles werden, sein. Es gibt nichts Kleines und Großes, keinen kleinen Men-

schon und demgegenüber den großen Gott, nicht ein winzig Lebendiges und die große Natur, nein, alles ist in allem. Jedes ist, was es ist. Es kommt nicht auf den Zusammenhang, gar das System an. Einem jeden das Sein zukommen lassen. Was nichts ist, ist doch alles. Nun, Rombach bemüht sich, dieses Ereignis unter anderem in der japanischen Gartenkunst aufzuweisen, in welcher alles in der Weise höchst kunstvoll ist, daß die ganze Kunst darin liegt, daß sie natürlich erscheint, oder, anders gesagt, daß die Kunst nur dazu dient, daß dies, was von Natur ist, ganz hervor- kommt.

„So entsteht ein Gesamt, das weder Natur ist noch Kultur, weder von selbst noch gemacht, weder gestaltet noch umgestaltet, sondern so, daß von allen diesen Bestimmtheiten Freiheit gegeben ist, aber eben eine Freiheit aus dem ‚nicht‘, das immer zugleich ein nicht in der Gestaltung und ein nicht in der Gestaltlosigkeit ist. Diesen Zustand, der *vor* der Unterscheidung liegt und der eigentlich den höchsten Grad der Lebendigkeit besitzt, meint das Grundwort ‚Nichts‘ (mu), das vom Abendländer so gar nicht verstanden werden kann, da er an dieser Stelle ‚Leben‘ oder ‚Sein‘ oder Fülle sagen würde, und gerade nicht ‚Nichts‘. Er muß aber verstehen lernen, daß immer dort, wo von Leben, Sein, Wirklichkeit oder gar Gott die Rede ist, Außenbestimmungen in Kraft treten, die über die Dinge verfügen und sie in Zusammenhänge und Ordnungen zwingen. Darum braucht die fernöstliche Lebenswelt das Grundwort Nichts, um die völlige Freiheit des Aufgehens eines jeden Dinges in sich selbst zu kennzeichnen, was zugleich ein Aufgehen aller Dinge in ihm bedeutet“ (49 f.).

Der Mensch, der so lebt, wie dieser Garten gestaltet ist, lebt in „äußerster Zurückhaltung mit den Dingen und Mitmenschen [...], wobei er auch noch in der Zurückhaltung zurückhaltend ist“ (51). Dieses zurückhaltende, sich im Ereignis des Nichts voll haltende Leben ereignet sich in der sogenannten „Erleuchtung-Satori“ (51 ff.), der Rombach einen eigenen Abschnitt widmet. Diese wird nicht einfach durch Meditation erreicht oder ist das Ereignis einer Meditation, vielmehr jenes, was Rombach gegenüber den Grundworten dann eine Grundtatsache nennt, die ein Ereignis ist, wovon ja schon Heidegger spricht. Die Erleuchtung, „Die Wege und die Übung“ dazu (55 ff.) heben nicht einfach ab („Erleuchtung und Elevation“, 57 ff.), bleiben vielmehr voll auf dem Boden der wichtigsten Lebens-tatsache. Und dies ist das Wohnen im japanischen Wohnhaus. Dem widmet Rombach eine

„Strukturanalyse“ (61 ff.). Beim richtigen Wohnen ist man also erleuchtet bzw. man kann nur menschlich wohnen, wenn man erleuchtet ist. „Die Grunderfahrung ist, daß Wohnen nur in einem geschützten freien Raum möglich ist, in einem Nichts, das uns aufnimmt und zuläßt. Das Haus ist der Ort dieses Zulassens; dieses ist eigentlich das Wichtigste, gerade weil es in ‚nichts‘ besteht“ (77). Dies trifft in der Tat wohl für das japanische Haus zu und kann jedermann widerfahren, der hier einmal gelebt, gegessen und geschlafen hat. Aber wenn er nun „einen wichtigen Zeugen für unsere Haus-Deutung [...] in der ‚Steinlaterne‘“ findet und meint, daß sie „keine Vorrichtung zum Leuchten, keine Scheiben, keinen entsprechenden Stand“ habe (77), muß man sich doch daran erinnern, daß beispielsweise in Nara einige tausend Steinlaternen stehen, die nicht nur in diesem Jahrhundert, sondern vor langer Zeit immer schon zumindest für bestimmte Feste (zur Totenverehrung) zu Leuchten wurden. Aber das spricht letztlich überhaupt nicht gegen Rombachs Anliegen, sondern deutet nur auf noch weitere Zusammenhänge hin, die wir in Platons Höhle wie auch in Heideggers Lichtung haben.

West und Ost, Sein und Nichts, sollen sich begegnen, ins Gespräch kommen. Auf „IV. Das Gespräch der Welten“ (142 ff.) kommt es an. Dies ist nun ganz westlich, europäisch, philosophisch, letztlich Hölderlinisch formuliert. Aber es geht doch um das Ereignis und so auch das konkreative Tun, das wohl über alles Gespräch hinausgehen muß. Heute wird überall verhandelt und manches ausgehandelt, das dann gar kein Tun veranlaßt. Mit Drachen kann man kein Gespräch führen. Deshalb kämpfen sie auch. Freilich versteht Rombach unter den Gesprächen und gar dem Gespräch der Welten, womit er seinen „Drachenkampf“ ausklingen läßt, nicht nur ein Gespräch im Medium der Sprache. Was wollen wir aber zwischen Drachen sprechen lassen? Wie kommen die unterschiedlichsten Kulturen, das auffallende Durcheinander nicht nur von Ost und West zu der von Rombach geforderten Grundhaltung? Wie kommt es zu diesem „*lebendigen Gespräch*“ (144), das doch sicherlich nicht nur ein Diskurs sein kann, der heute allenthalben gefordert wird und auch im Gange ist? Jedenfalls kann es keine Gesprächsleitung geben. Das Gespräch selbst muß die Führung übernehmen (vgl. 145). Es kann keine Diskussion sein, die, wie das Wort auch sagt, abgeschnitten wird und dann beispielsweise auch zu Abstimmungen führt. Es kann auch kein Diskurs sein, der überall herum-

läuft, um so aus vielen Einzelnen und Besonderen letztlich zu einem Allgemeinen und Ganzen zu führen. Die Drachen ziehen ihre Köpfe ein, werden aus urgewaltigen Wesen „zu friedlichen Haus-tieren“ (147), wenn man sie ins jeweilig geschichtliche Haus hineinnimmt, ins europäische, asiatische usw. Was heißt dies aber für Rombach konkret? Er nennt knapp in einem letzten anderthalbseitigen Abschnitt die „Wohnstadt Erde“ (148 f.).

Nicht *äthos*-Aufenthalt, also Wohnstatt Erde, sondern die Stadt, nicht die Polis und auch nicht Kosmopolis, die Weltstadt. Rombach meint hier einfach die Stadt, in der Menschen sich zusammenfinden und zusammenleben müssen. Da muß sich das Gespräch ergeben. Ansonsten würden sie sich ja in nichts einigen und so überhaupt nicht zusammenleben können. Die Wohnstadt Erde, diese klar umrissene Dimension, zwingt uns zum Sprechen und so auch zum Handeln. Wir sollten hier dann unser jeweiliges Haus in der jeweiligen Kultur bauen und zunächst einmal auch unsere Stadt.¹ Aber denken wir doch an unsere Städte und so auch besonders an die japanischen, in denen zwar noch das japanische Haus reihen- wie haufenweise steht und damit zu den jede normale Stadtreion sprengenden Problemen führt, die nicht nur den Verkehr erschweren, sondern das Leben des Menschen in dieser Stadt. „Aus der Wohnstatt Erde könnte eine Wohnstadt Erde werden.“

„Eine solche Wohnstadt hat keine gemeinsame Regierung, aber doch ein gemeinsames Parlament. In diesem gilt das ‚Gespräch‘, das die höchste und freieste Form der Vereinigung ist. Es geht nicht um Einheit, es geht um Einigkeit“ (148 f.). Das klingt alles sehr gut, überspielt aber die Wirklichkeit der Wohnstatt wie Wohnstadt Erde. Da wird etwas zusammengesehen bzw. zusammengehandelt, was dann konkreativ genannt werden könnte, das aber so einfach nicht stattfindet. Jedoch „erst der behauste Mensch ist der friedliche, ja der menschliche Mensch. Dahin sind wir unterwegs“ (148).

¹ Betreffs *äthos*-Aufenthalt müßte noch mehr und anderes erörtert werden. Hierzu eignet sich gerade die phänomenologische Denkweise. Ich denke hier an das Buch von M. A. C. Otto, *Der Ort. Phänomenologische Variationen* (Freiburg – München 1992), worin sich auch Anklänge zum japanischen Aufenthalt bzw. der entsprechenden Denkweise finden.

V

Kimura Bins Buch folgt seiner „Psychopathologie des Selbstwerdens“ (japanisch 1970), in der er eine auf die Japaner zugeschnittene „Psychopathologie zu entwickeln“ (3) versuchte. Auch das zu besprechende Buch, das im Titel philosophisch sehr anspruchsvoll ist, versucht gewissermaßen zu einer Psychologie bzw. Anthropologie des Japaners zu gelangen. Heidegger ist auch für Kimura wichtig, der sagt, daß er von Heidegger für seine Arztkunst viel gelernt hat und zudem Heidegger, nämlich die einschlägigen „Zollikoner Seminare“, selbst übersetzte. Kimura hat in Elmar Weinmayr einen verdienstvollen Übersetzer gefunden, der im Anhang Überlegungen zu Autor, Buch, den Themen Natur, Kultur und Klima anstellt, die auf eine Deutung des „japanischen Zwischen und europäische Subjektkritik“ (189) bzw. eine „Dialektik des Zwischen“ (293) hinauslaufen. Jedenfalls handelt es sich um ein philosophisches Buch, das seine Einsichten wohl stark dem psychiatrischen Metier verdankt, was aber gar nicht verwunderlich ist. Denn wie sollte man mehr vom Menschen erfahren können als in der Betrachtung seines Krankseins, seiner spezifischen Krankheiten.

„Wir Japaner“ (20ff.) heißt das erste Kapitel, das vorletzte, fünfte „Zur Psychopathologie der Japaner“ (132ff.). Hierin besteht der Bogen und die Spannung dieses Buches und erweist sich auch in einer gewissen Weise der Sinn des Titels, dessen Hauptwort „Zwischen“ heißt. ‚Wir Japaner‘ ist nicht einfach eine Formel wie ‚Wir Europäer‘, ‚Wir Westler‘ und dergleichen mehr. Nein, mit dieser Formel, die ja öfter gesprächsweise zu hören ist, was auch Kimura in Beispielen darstellt, wird auf ein Grundproblem japanischen Denkens und Lebens verwiesen. Hier geht es um das Selbstsein bzw. das Selbstwerden, das in einer ganz bestimmten Subjektivität und Identität besteht. Beim Japaner liegt die menschliche Selbstfindung im Verhältnis, ja wir müssen besser sagen, in der Struktur zwischen Mensch und Mensch. Die Struktur des Zwischen bestimmt den Japaner, der so nicht nur Japaner, sondern überhaupt Mensch ist. Dies drückt sich bereits im japanischen Wort *nin-gen* aus, wobei *nin* Mensch bedeutet und die Silbe *gen* ungefähr so übersetzt werden könnte: der Mensch in bezug. *Gen* heißt freilich nicht zwischen. Dies heißt *aida*, welches das Hauptwort im Titel dieses Buches ist, bei dem *nin-gen* im Titel überhaupt nicht vorkommt. Dies irritiert. Ich sehe aber den Sinn darin, daß damit der Mensch in vielfältiger Weise auf die

Struktur des Zwischen verwiesen ist. Das ist nämlich wesentlich die Natur bzw. das Klima, worin die „*gelebte Natur*“ (164) gesehen wird.

Erinnern wir uns an die Überlegungen bei Watsuji, denen sich Kimura in Kapitel III („Klima und menschliche Subjektivität“, 60ff.) anschließt und die er weiter analysiert. Betreffend der menschlich-japanischen Identität versucht Kimura die Frage nach dem Menschen nicht als eine Frage nach dem individuellen oder gesellschaftlichen Lebewesen, auch nicht nach dem logischen und dergleichen anzusetzen, vielmehr auf dieses Japanisch-Wirhafte hinzulenken, das er umschreibt mit „*blutverwandtschaftlich-geschichtlich* konstituierte Identität“ (14). Man kann also niemals Japaner werden, indem man sich dort einbürgert, auch vielleicht dort in diesem Insel-Japan, losgelöst von allem Bisherigen, zu leben versucht. Auch selbst Generationen in Japan lebend, bleibt man dann eventuell Koreaner. Es geht hier um das dem Menschen Vorausliegende als „der Quellgrund des Selbstwerdens, aus dem heraus jeder Mensch sich selbst als sich selbst findet“ (16). Wir können zunächst nur den Unterschied zu geläufigen und d. h. wesentlich europäischen Überlegungen feststellen, dort mit dem Menschen als wesentlich politischem Lebewesen, oder dann mit dem vor allem in der Neuzeit strapazierten Ansatz des *animal rationale* oder *rationabile*. Auch nicht die nationale oder völkische Identität ist hier gemeint.

Bei Blut und Landschaft Japans dürfen wir auch nicht an unsere, nicht nur nazistische Blut-und-Boden-Ideologie denken. Es geht um den Japaner mit Leib und Blut, wobei letzteres vergleichbar genannt wird wie das Herz in der europäischen Tradition (vgl. 86). Blut ist hier das alles Durchdringende, in allem Kreisende, für mich ein Symbol des Zwischen, um das es geht. Man versteht Kimura bereits besser, wenn man eben wieder an die Klimatheorie denkt, auf die er aber erst im dritten Kapitel zu sprechen kommt. Zuvor aber über „Die Japaner und die Melancholie“ (20ff.). Auch hier wieder ein schwieriges Thema, das zum Vergleich mit Europa reizt, wo doch von alters her die *Melancholey* gerade als Grundzug des philosophierenden Menschen aufgefaßt wird. Aber wenn hier von der japanischen Melancholie gesprochen wird, wird dies doch noch etwas anders gedacht. Sie hängt mit dem Klima zusammen, mit dem Einlassen ins Ganze der Natur, die unheimlich heimisch ist, in ihrer Weite und Offenheit uns überkommt und in dieser Weise In-der-Welt-sein erfahren läßt. Vergänglichkeit und Traurigkeit werden als Daseinsstruktur bejaht (vgl. 30).

Originell werden die Überlegungen, indem in Unterabschnitten Kimura auf *giri* kommt (42 ff.), „für Ausländer sicher eines der am schwersten verständlichen japanischen Wörter“ (42). Ich will die sehr differenzierten Überlegungen gar nicht zusammenfassen. *Giri* ist eines der wichtigen Worte wie dann auch *ninjō*, das ebenfalls behandelt wird, wobei in *nin* das Wort Mensch steckt, und *jō* bedeutet soviel wie der fühlende, berührte Mensch. *Giri* wie *ninjō* sind Worte für das Leben des Menschen in bezug auf das Zwischen. Sitte, Pflicht, gar natürliches Gesetz sind von uns aus mögliche Übersetzungen, die aber letztlich nur dann hilfreich sind, wenn wir an ein Gesetzesverständnis denken, das in der Spanne von Moral und Recht steht, wobei wir zumindest heute eher dazu neigen, das Verhalten des Menschen nicht einfach durch Moral, sondern durch Recht zu ordnen. Vielleicht ein Hinweis, der gerne in der Rechtsphilosophie gemacht wird: In Deutschland geht man zunächst zum Juristen und zum Gericht und sucht anschließend den Vergleich; in Japan versucht man es mit *giri* und vergleicht sich, und falls dann nichts mehr zwischen einem hilft, braucht man schließlich Juristen.

Weiterhin werden „Schuld und Scham“ (56 ff.) als wesentliche Gefühle des Japaners betrachtet, wobei ein kritischer Punkt bleibt, der schon im ersten Kapitel auftaucht (vgl. 15). Kimura spricht, wie ich es ausdrücken möchte, von einem horizontalen Menschsein des Japaners, eben im Raum des Zwischen, und einem vertikalen, das den Europäer wie westlichen Menschen überhaupt eben nicht zwischen Menschen, sondern unter Gott stellt (vgl. 93). Es ist dort der Hinweis auf die jüdisch-christliche Auffassung, von der dann auch die Schuld bestimmt ist. Vertikale versus horizontale Ordnung? Ich meine, daß dies nicht so einfach unterschieden werden kann, zumal wir auch den Menschen in bezug auf die Brüderlichkeit christlich wie dann aufklärerisch sehen, auch wenn dies zugegebenermaßen nicht so lebenswirksam wurde, wie man dies christlich wie auch in den modernen demokratischen Revolutionen gewünscht hat. Immerhin wird heute vermehrt von Solidarität gesprochen. Hier ist ein Bezug zum japanischen Zwischen-Selbstsein des Menschen. So erinnern wir auch an den von Kant formulierten Bezug des Menschen zur Gattung/Menschheit. Aber Kant wird von Kimura ausdrücklich in die Vertikalstruktur eingeordnet (vgl. 49; zu vertikal und horizontal äußert sich auch Rombach in seiner Auseinandersetzung mit Weinmayr, vgl. 80 f.).

Diesen Untersuchungen zum Zwischenverhal-

ten entspricht Kapitel IV „Die japanische Sprache und die Subjektivität der Japaner“ (94 ff.) mit den japanischen Zwischen-Worten *amae* (106 ff.) und *ki* (119 ff.). Hier sind minutiöse, subtile Analysen, die auch nicht annähernd referiert werden können. *Amae* bedeutet im Kern ‚angleichen‘, auch ‚anpassen‘, auch ‚nachgeben‘, beispielsweise gegenüber Kindern. Aber *ki* ist noch viel komplexer. Es hat die Kernbedeutung Luft. Da kann man den Bezug zum Zwischen sehen. *Ki* heißt auch ‚zwischen Himmel und Erde‘ (130). *Ki* übersteigt „Intellekt, Gefühl und Wille“ (122). Bei Schizophrenen spricht man davon, daß *ki* verschoben bzw. verbogen ist (vgl. 129).

Das Buch schließt mit dem Kapitel „Zur Psychopathologie der Japaner“ (132 ff.), wobei Schizophrenien (135 ff.) und Adoptivwahn (146 ff.) behandelt werden. Also doch ein psychiatrischer Schluß für ein philosophisches Buch? Und dazu paßt dann auch das kleine Schlußkapitel VI. „Für eine kulturübersteigende transkulturelle Psychiatrie“ (159 ff.). Was wir in der internationalen Wissenschaftssprache Sozialphobien nennen, könnte man nun hier Krankheiten des Zwischen nennen bzw. Zwischenphobien. Diese Sprechweise wagt freilich Kimura nicht, aber immer handelt es sich bei diesen Krankheiten darum, daß der einzelne in bezug auf andere, die Mitmenschen Ängste hat, sich zu blamieren, so beispielsweise in der Eigengeruchphobie (145 f.). In diesem Kapitel kommt Kimura nochmals zu weit ausgreifenden Überlegungen, so über die japanische Familie, das japanische Haus (152 ff.). *Aida*, ‚zwischen‘ und auch das Hauptwort im Buchtitel, kann vom Schriftzeichen her sowohl als ‚zwischen‘ gelesen werden, aber auch als *ma* und d. h. Zimmer. Im japanischen Haus kommt es darauf an, daß es Zwischenzimmer (157) gibt. „Der Ort, an dem man in einer japanischen Familie sein Selbst am besten findet, ist das *cha no ma*“, was wörtlich heißt Tee-Zimmer (157). Im Adoptivwahn (146 ff.) zeigt sich nun der japanische Zwischenwahn schlechthin. Beim Adoptivwahn geht es um Herkunftsverleugnung, Familienverleugnung. Man will von einem anderen Haus abstammen, einer sieht sich als Kind anderer Eltern, eines anderen Vaters bzw. einer anderen Mutter. Die Zugehörigkeit zu seinem Haus (*ie*) wird verleugnet. Dies ist das Entscheidende. Hier zeigt sich, wie sehr das Selbstbewußtsein des Japaners mit seinem Haus, dem „*ie*-Bewußtsein verbunden ist“ (158), wie Kimura das Kapitel abschließt.

Zum Klima habe ich schon einiges angemerkt, komme jetzt aber erst auf das dritte, entsprechende Kapitel „Klima und menschliche Subjek-

tivität“ (60ff.). Vieles ist durch Watsuji vorbereitet. „Im japanischen Klima überantwortet der Mensch sein wahres Selbst der Natur.“ „Das Selbst findet sich selbst in der Natur“ (83). „Watsuji schreibt, auch das Klima sei ein Konstitutivum des menschlichen Leibes. Ich meine jedoch, daß das Klima nicht bloß ein Bestandteil des menschlichen Leibes ist, sondern daß der Leib des Menschen durch und durch klimatisch ist“ (89). Jeder Mensch ist nur er selbst, wenn er „sein Selbst zwischen Mensch und Menschheit hat“ (163). Im gleichen ist er nur er selbst, wenn er nicht nur zwischen Mensch und Mensch, sondern zwischen Natur, ein „wesenhaft klimatisch existierende[r] Mensch“ ist (165). Für Kimura und auch schon Watsuji ergibt sich dann der Unterschied von Menschen nicht nach kulturellen Differenzen, sondern im „viel fundamentaleren Unterschied in der jeweiligen *Art und Weise, die Natur zu leben*“ (167).

Aber hier muß man dann feststellen, daß diese Sicht des Menschen nur für den Japaner bzw. vom Japaner her gilt. Es heißt auch ‚Wir Japaner‘. Auch muß man die Kritik am europäischen wie überhaupt westlichen Menschenbild heraushören. Denn dort haben wir wirklich eine andere Art und Weise, in der der Mensch der Natur begegnet und in der er die Natur lebt. Dies haben wir neuzeitlich bis heute erfahren, indem dieser neuzeitlich-europäische Mensch eben wesentlich auf eine Naturbeherrschung aus ist und keinesfalls in dem Sinne lebt, wie es hier mit *ki* und *amae* beschrieben ist. Auch wenn wir Goethes Farbenlehre haben, haben wir doch eine ganz andere Naturphilosophie wie Anthropologie, in der gegen die Natur eben die Freiheit, die Geschichte, der Wille und dergleichen mehr gestellt wurden. Im Zwischen des Menschen und im Zwischen der Natur lebend und d. h. wirklich japanisch lebend, wird uns von einem Menschen berichtet, der nicht nur anders lebt und dabei auch andere Krankheiten hat, nein, der überhaupt wohl erst lebt. Das ist der Anspruch dieser Überlegungen. Ausgemacht scheint, daß wir europäisch und westlich schon lange nicht mehr natürlich leben; natürlich, klimatisch, zwischen Mensch und Mensch leben, auch wenn wir gerade letzteres wieder unter anderem mit der Solidarität versuchen.

Die japanische Psychiatrie verweist uns auf eine Anthropologie, in welcher die Natur nicht nur eine größere, sondern eine andere Rolle spielen muß, als wir in der bisherigen Anthropologie gewohnt sind. Freilich könnte es sich bei dieser Anthropologie um eine recht zu verstehende Ja-

panologie handeln. Wir Japaner sagen euch Europäern, Christen und Technikern, worauf es im menschlichen Leben ankommt. Wir könnten dies auch so formulieren: nicht denkensgemäß, sondern natur- und d. h. lebensgemäß leben. Das von Verstand und Vernunft und dergleichen bestimmte Leben hat schließlich auch dazu geführt, daß die Natur geändert, beherrscht wurde und so schließlich auch das Klima sich ändert. Davon wäre dann auch Japan betroffen, ja in besonderer Weise, weil dort all dies, was Europa und den Westen bestimmt hat und noch bestimmt, nicht nur auch, sondern derzeit im Höchstmaß betrieben wird. Die Kultur der Wissenschaft, Technik, Wirtschaft könnte zu einer Krise und Spannung mit der Natur führen, was in Japan zu einem ganz anders zu verstehenden Klimaschock führen wird. Dann käme es wirklich erst zum Drachenkampf. Die Wohnstadt Erde ist eine europäisch-westliche Utopie. In der europäischen und d. h. jetzt mehr und mehr amerikanischen Stadt zeigt sich, daß wir von der Ruhe des Wohnens zur Bewegung des Fahrens fortschreiten. Atlanta wurde ein Kreuzungspunkt von Autobahnen genannt, wobei Japan ganz gut mitmacht. Es öffnet noch ganz andere Verkehrswege, nämlich bald zu einem Hotel im Weltraum, wo wir vielleicht abends nach vielfältiger Bewegung den Kimono überstreifen und noch im Zwischen eines japanischen Tees Natur und Klima leben können.

Arno Baruzzi (*Augsburg*)

Marc Augé, Der Geist des Heidentums. Aus dem Französischen übersetzt von Michael von Killisch-Horn, Klaus Boer Verlag, Berlin 1995, 319 S., ISBN 3-924963-08-0.

Wer Marc Augés „Der Geist des Heidentums“ (Erstveröffentlichung in französischer Sprache 1982) in die Hand nimmt und wissen will, wie der Verfasser wirklich denkt, sollte seine Lektüre auf Seite 59 beginnen. Hier nämlich geht es um den Unterschied zwischen dem Geist des Christentums und dem Geist des Heidentums. Die heidnische Religion ist ein Immanentismus par excellence. Sie ist an die Welt und den jeweiligen Zustand der Gesellschaft gebunden. Wenn die Gesellschaft in Unordnung gerät, so ist auch die heidnische Existenz gefährdet und ihr Sinn ist untergraben (70). Verändert sich der heidnische Mensch, dann ist dies nach Augé nicht das Ergebnis einer individuellen Entscheidung oder gar eines göttlichen, in der Seele ergangenen Aufrufs

zur Umkehr, sondern Konsequenz eines gesellschaftlichen Veränderungsprozesses. Augé steht in der Tradition der Durkheimschen Religions-theorie: Religion (nicht nur die heidnische) ist eine „grundlegende Gegebenheit jeder gesellschaftlichen Existenz“ (72); für wirkliche Transzendenzen ist hier kein Raum.

Der Graben zum Christentum ist daher groß, mithin unüberwindbar. „Die heidnischen Religionen haben nichts an sich, was an Christliches erinnerte; kein Polytheismus predigt die Liebe zu Gott oder zu seinem Nächsten“ (66). Heidnische Götter sind auf sehr materielle Weise von den Menschen abhängig: Wird ein Altar nicht immer wieder vom Priester mit Gräsern oder anderen Stoffen versorgt, wird dieser Altar also verlassen, dann tritt auch der Verlust dieses Gottes ein (66). Durch Moral glänzen die griechischen Götter ebensowenig wie die afrikanischen. „Sie erscheinen nicht vorrangig als eine Antwort auf die geistigen Bestrebungen des Menschen“ (67). Sie können, so stellt es Augé dar, dem Menschen helfen, ihm beistehen, ihn beraten, sie können ihn aber auch krank oder unglücklich machen. Wenn der Christ dagegen leidet oder krank ist, dann ist nicht Gott der Urheber dieser Krankheit, sondern er läßt sie zu, damit der Mensch geläutert und gereinigt werde. Das Heidentum toleriert nach Augé, daß der Mensch Fehler macht, aber es hat keinerlei Vorstellung von der Sünde; die Krankheit verweise den Menschen schlimmstenfalls auf seine Verblendungen (68).

Der Verfasser entfaltet seine Theorie in drei Hauptkapiteln. Im ersten Kapitel geht er dem Religionsbegriff nach und fragt sich, ob das Heidentum als Religion bezeichnet werden könne. Er kommt zu dem recht vagen Ergebnis, es sei „zugleich mehr und weniger als eine Religion“ (11): es sei eine geistige Beziehung zu sich selbst und zum anderen, die allen nicht-monotheistischen Gesellschaften gemeinsam sei, darüber hinaus aber auch in allen gesellschaftlichen und rituellen Praktiken von christlich geprägten und wissenschaftlich orientierten Kulturen deutlich werde. Befragt werden sowohl die Denker des Religiösen (Durkheim, Nietzsche, Freud, Bataille) als auch – im zweiten Hauptkapitel – jene Figuren, von denen die Fachwissenschaftler der Alten Geschichte und der Ethnologie ein deutliches Bild entworfen haben: Gott, Held, Hexer und Prophet. Das letzte Hauptkapitel trägt den Titel „Sinn der Zeichen“. Hexerei und Kannibalismus nehmen nach Augé einen „wesentlichen Platz“ in jeder „gesellschaftlichen Logik“ ein: „Alle Gesellschaften haben das getan, und dabei strebten

sie die Konzeptualisierung einer (physischen und psychischen) Wahrheit und die Verwirklichung einer (gesellschaftlichen) Notwendigkeit an“ (233). Der Totalitarismus stehe durchaus am Horizont jeder Gesellschaftsgründung, wenn es stimme, daß im äußersten Grenzfall die Wahrheit des Individuums sich auf diejenige der Vererbung und der Einflüsse und diejenige der Gesellschaft auf die ideologische Manipulation ersterer reduziere.

Fast 2000 Jahre nach Christi Geburt will also nun noch immer der „Geist des Heidentums“ zum Leben erweckt werden. Wer Augés sprachlich oft recht holprige, inhaltlich aber treffsichere Darstellung zu Ende gelesen hat, wird froh sein, sich als Christ bezeichnen zu dürfen.

Winfried Hover (München)

Johann Amos Comenius

Comenius und unsere Zeit. Geschichtliches, Bedenkenswertes und Bibliographisches. Hg. von Reinhard Golz, Werner Korthaase und Erich Schäfer. Schneider Verlag Hohengehren, Baltmannsweiler 1996, 376 S., ISBN 3-87116-999-4.

Uwe Voigt, Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in ‚Via Lucis‘ als kreative Syntheseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Bd. 11), Peter Lang, Frankfurt/M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1996, 264 S. ISBN 3-631-30890-6.

Als Leibniz vom Tod des Johann Amos Comenius (tschechisch: Jan Amos Komenský, 1592–1670) erfahren hatte, verfaßte er ein Lobgedicht auf den Verstorbenen, das mit dem Distichon endet:

„*Témpus erit, quo té, Coméni, túrba bonórum, Fáctaque spésque tuás, vóta quoque ípsa, coléti*“ (das ganze Gedicht mit dt. Übersetzung in: Comenius und unsere Zeit, 107).

In letzter Zeit mehren sich die Anzeichen dafür, daß die Leibnizsche Prognose – nach mehr als 300 Jahren – in Erfüllung geht. In PhJb 103,1 (1996) 203–205 (wo autobiographische Texte des Comenius und eine Aufsatzsammlung von Klaus Schaller vorgestellt wurden) deutete ich den entsprechenden Forschungsstand an; ich skizzierte auch das Grundanliegen der Comenianischen Pansophie, welche wegen ihres ganzheitlich-triadischen Wirklichkeitsverständnisses in und seit

der Aufklärung zurückgedrängt worden war. Die hier vorzustellenden beiden Bände, die in Konzeption und Aufbau große Unterschiede aufweisen, machen auf je eigene Weise deutlich, daß Comenius nun auch im deutschsprachigen Raum wachsende Anerkennung findet.

I.

Die Herausgeber des Sammelbandes ‚Comenius und unsere Zeit‘ haben, was die äußere Ausstattung des Bandes und die Darbietung illustrierenden Bildmaterials angeht, keinerlei Mühen gescheut, eine vielseitig informierende Dokumentation über die Bedeutung des Comenianischen Werkes „in internationalen, nationalen, regionalen und lokalen Kontexten“ (7) aufzubereiten. Die 23 einzelnen Beiträge wenden sich an ein breiteres Publikum, insbesondere an Pädagogen; sie sind jedoch auch für Philosophen interessant, welche einen ersten Eindruck von der konzeptionellen Weite des Comenianischen Denkansatzes gewinnen wollen. Für diesen allgemeinen Zweck empfehlen sie: *D. Wartenberg* (Zum Menschenbild des J. A. Comenius, 11–15), *K. Weidel* (Comenius' Leben und Bedeutung, 16–23), *W.-D. Legall* (Das Erbe des Comenius und die Gegenwart), *D. Tschizewskij* (Comenius und die abendländische Philosophie, 100–112), *J. G. Herder* (Der menschenfreundliche Comenius, 201–207), *F. Hoffmann* (Eine Welt der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, 208–214).

Wie die Herausgeber betonen, hat Comenius mit seinem Vorschlag eines ‚Weltfriedensgerichtshofes‘, der (neben einem interreligiösen ‚Konsistorium‘ und einem interdisziplinären ‚Kollegium‘, jeweils auf globaler Ebene) zum Wohl und Nutzen der Menschheit eingesetzt werden sollte, „die Idee der Vereinten Nationen“ (7) vorweggenommen. Comenius avanciert damit zum „Lehrer der Völker (učitel národů)“ (254). Diese Ehrenbezeichnung rechtfertigt sich vor allem hinsichtlich des Comenianischen Hauptwerkes „De rerum humanarum emendatione Consultatio catholica“. Das Manuskript dieses Werkes (3440 S.) wurde erst 1934 vom Slawisten *Dmitrij Tschizewski* in der Bibliothek des Hallenser Waisenhauses entdeckt (vgl. *ders.*, Neue Comenius-Funde, 92–99; dazu S. 9) und 1966 in Prag in zwei Großfolianten veröffentlicht. Für die Grundlegung einer philosophischen (Welt-)Friedensforschung enthält dieses monumentale Werk wertvollste Anregungen, welche, wie ein verborgener Schatz, freilich erst noch „gehoben“ werden

müßten. Für Comenius' Denkungsart ist dabei kennzeichnend, daß sie bei aller Hinwendung zum Grundsätzlich-Universellen das Problem des Pädagogisch-Konkreten nicht aus den Augen verliert. Dies wird deutlich, in einem (aus Comenianischen Originalzitate) pfiffig arrangierten „Interview“, das Katja Riedel als Pädagogin des 20. Jahrhunderts mit dem Nestor der neuzeitlichen Pädagogik führt (162–186).

Werner Korthaase (der rührige Schriftführer der 1992 gegründeten Deutschen Comenius-Gesellschaft) liefert den detailliertesten Beitrag des vorliegenden Sammelbandes (vgl. *ders.*, Urteile über Comenius und den Wert seiner Schriften für unsere Zeit, 246–341). Intendiert ist hier ein ‚Literaturbericht‘, in welchem „Ansichten über die Pädagogik, Politik, Theologie und Philosophie des Comenius insbesondere aus jüngster Zeit nachgewiesen“ werden (248). Mit selbstlosem Sammeleifer, mit „positivistischem“ Streben nach möglichst vollständiger Aufzählung und mit journalistischem Spürsinn gelingt es Korthaase, ein doxographisches Panoptikum zu erstellen. In diesem wird zwar die aufklärerische Abwertung des Comenius als ‚mittelmäßiger Gelehrter‘, ‚Schwärmer‘, ‚eingeschränkter Kopf‘ usw. (259f.) nicht verschwiegen. Doch dienen die meisten der zitierten ‚Ansichten‘ dazu, „die ‚edle Gestalt‘ des Comenius der ‚unverdienten Vergessenheit‘“ zu entreißen (255). Comenius wird als der ‚Galilei der Erziehung‘ (253), als ‚Mann der Sehnsucht‘ (254), als ‚Meister der universalen Methodik‘ (265), als ‚Begründer der modernen Pädagogik, Prophet der modernen demokratischen Schule und Vater der modernen Unterrichtsmethoden‘ (284) gefeiert, als jemand, der „lange vor Friedrich Fröbel ... für die Würde des Kindes“ eintritt (286) usw.

Nach Albert Schweitzer ist Comenius (der zu Beginn des 30jährigen Krieges für immer aus seiner Heimat vertrieben wurde) „der erste Philosoph, der sich genötigt fühlte, sich mit dem Problem des Friedens ... zu beschäftigen“ (288). Für Korthaase ergibt sich von daher die Anfrage, ob Comenianische Philosophie nicht „eine Philosophie für das dritte Jahrtausend“ (313) bedeute. Diese kühne Vermutung stützt sich u.a. auf die „Überzeugung, daß die Fundamente der heute ... heftig kritisierten Moderne von den Sozinianern gelegt worden seien“ (318), gegen deren Trinitätskritik der greise Comenius seine umfangreichen ‚antisozinianischen Schriften‘ (welche 1983 reprintiert wurden) abgefaßt hat. Korthaase beobachtet in diesem Zusammenhang, daß das im antisozinianischen Impuls enthaltene integrativ-

trinitarische Wirklichkeitsverständnis in seiner zukunftsweisenden Bedeutsamkeit derzeit vor allem von der (von Karel Floss so genannten) „Bamberger Schule“ (318) zum Ausdruck gebracht wird. Zu dieser philosophischen Schule gehören Heinrich Beck, Arnulf Rieber (315: wesentlich A. Rieger), der Rezensent – und Uwe Voigt.

II.

Die vorliegende Voigtsche Studie stellt den Hauptteil einer Dissertation dar, welche im Sommer 1996 an der Universität Bamberg angenommen wurde. Der „Anhang“ dieser Dissertation, eine kommentierte Übersetzung der Comenianischen ‚Via Lucis‘, wird Ende 1997 als Bd. 484 in Meiners ‚Philosophischer Bibliothek‘ erscheinen. Als 402. Bd. dieser Reihe ist 1989 bereits ‚Comenius‘ ‚Janua Rerum‘ herausgekommen. Während diese Schrift, welche Comenius‘ pansophische Metaphysik darstellen sollte (trotz 40jähriger Überarbeitung durch ihren Autor) ein Torso blieb, liegen die Bedingungen in der von Voigt bearbeiteten ‚Via Lucis‘ wesentlich günstiger: Auf einem gewissen Höhepunkt seiner pansophischen Bemühungen hat der 50jährige Comenius diese Schrift ausgearbeitet und als 76jähriger, mit einem bedeutsamen Vorwort versehen, selbst noch veröffentlichen können.

Da Voigts Studie zur Comenianischen Geschichtsphilosophie aus der konkreten Arbeit am ‚Via Lucis‘-Text (der deutschen Erstübersetzung dieses Textes und seiner historisch-systematischen Erläuterung) entstanden ist vermeidet sie das deduktionistische Schwadronieren im Bloß-Abstrakten (die altbekannte „Berufskrankheit“ der Philosophen). Sie gewinnt besondere Überzeugungskraft dadurch, daß sie den Ausgangspunkt bei historischen Konstellationen nimmt, bei diesen jedoch nicht stehenbleibt (wie es im historischen Relativismus geschieht), sondern sie vermittelt ganzheitlich ausgerichteter Konstitutionsanalysen auf den einen Seinsgrund hin transzendiert, dessen Wirken und Wirklichkeit sie auf je und je verschiedene (und damit auch: begrenzte) Weise repräsentieren.

Das heißt: Voigts Aufarbeitung einer *vergangenen* Epoche (des krisenhaften 17. Jahrhunderts, das durch den 30jährigen Krieg im politischen Bereich sowie durch gravierende Auf- und Umbürche im Wissenschaftlichen und Religiösen gekennzeichnet ist) ermöglicht die gestalterisch wirksame Aufhellung der unmittelbar *gegenwärtigen* Krise. Ohne von defätistischen oder apoka-

lyptischen Stimmungen absorbiert zu werden, analysiert er historische Zusammenhänge im Durchblick auf die darin ausgedrückten allgemeinen Problem- und Wirklichkeitsstrukturen; er realisiert das Philosophieren als „Orientierungswissen“ und vermag es somit, zu konsistenter *Zukunftsgestaltung* beizutragen.

Dank der Voigtschen Dissertation, so läßt sich von daher annehmen, wird dem Comenius nun endlich auch im Raum der deutschsprachigen Philosophie zum Durchbruch (oder besser: zu einer späten Rehabilitierung) verholfen. Voigts Studie kann aber zugleich auch als ein hochaktueller Beitrag zur Bewältigung der derzeitigen geistigen Situation aufgefaßt werden: Nach dem spektakulären Zusammenbruch der totalitären (Ostblock-) Staaten, in welchen gemäß den marxistisch-leninistischen Vorgaben das sozialistische Paradies realisiert werden sollte, verbreiten sich sowohl eine beträchtliche Fortschritts-*Ungläubigkeit* als auch ein rigoroses Abdrängen *aller* übergreifend geschichtsphilosophischen Ansätze. Wie in jeder geschichtlichen Pendelbewegung besteht dabei die Gefahr, daß das „Kind mit dem Bade ausgeschüttet“ wird. Die „Stückwerk-Technologen“ sehen sich nunmehr bestätigt, so wie etwa Karl Popper in seinem Vortrag auf der Expo '92 in Sevilla – nicht ohne Häme und mit der Haltung des „Ich hab's ja immer schon gesagt“ – den ‚Kollaps des Kommunismus‘ als das Ergebnis der darin waltenden ‚Wahngebilde‘ diagnostizierte (vgl. *ders.*, ‚Alles Leben ist Problemlösen“, 51995, 297–318). Mit spürbarer Betroffenheit nimmt dagegen Jürgen Habermas den Bankrott des Staatssozialismus zur Kenntnis. Er beteuert, daß die Vertreter des westlichen Marxismus sich „nicht wegen, sondern trotz des ‚realen Sozialismus‘ [der DDR] zum Sozialismus bekannt“ haben (vgl. *ders.*, ‚Vergangenheit als Zukunft, 1993, 98). In den seit '89 einsetzenden „Migrationswellen von 20 bis 30 Millionen Osteuropäern“ sieht er ein fatales Erbe des untergegangenen Sowjetimperiums, das in der Krise, die es bewirkt, zu umfassender Neubestimmung herausfordert (vgl. *ebd.*, 104). Im speziellen ist der okzidentale Rationalismus nunmehr genötigt, ‚in sich selbst zurückzukehren‘, seine fatale Selbstbezogenheit aufzusprengen, um im Kontext interkultureller Begegnung das in seinen eigenen Traditionen ‚Verschüttete‘ wieder zutage zu fördern (vgl. *ebd.*, 127).

Die Voigtsche Untersuchung entspricht in erstaunlicher Weise dieser Aufgabenstellung. Sie betreibt detaillierteste historische Analyse mit umfassender geschichtsphilosophischer Absicht. Ein ästhetisierendes „Schweben“ in der dünnen

Abstraktheit aprioristischer Begriffsartistik ist für Voigts Vorgehensweise durchaus untypisch. Als φιλόπονος hält er kontinuierlichen Realitätskontakt; er leistet die philologisch-historische Kärnerarbeit und entwickelt sich dabei zum φιλόσοφος, indem er im authentischen Umgang mit einzelnen historischen „Fakten“ den Blick für die „Faktizität“ dieser Fakten und den darin wirksamen überhistorischen Allgemeingrund zu befreien vermag.

Als ein Indiz für Voigts engagierten und umsichtig sondierenden Arbeitsstil kann es gewertet werden, daß er eine beachtliche Reihe einschlägiger, bereits publizierter Vorarbeiten aufzuweisen hat (vgl. 147). Voigt begründet, warum er der monographischen Bearbeitung der ‚Via Lucis‘ gegenüber einer Sondierung der entsprechenden ‚Consultatio‘-Dubletten den Vorzug gibt (16) und entnimmt aus der comeniologischen Forschung (insbes. v. R. Haase und A. Molnár) den geschichtsphilosophischen Frageaspekt: Man erkennt zwar, daß Comenius‘ Geschichtsverständnis als „Bindeglied“ seiner vielseitig orientierten und auf Harmonisierung bedachten Pansophie fungiert, muß jedoch zugestehen, daß dieses Verständnis „bisher nur dürftig bearbeitet“ wurde (12). Voigt widmet sich diesem Desiderat und unternimmt eine spezifizierende Untersuchung, deren Duktus darin besteht, den zur ‚Via Lucis‘ führenden und in ihr kulminierenden Comenianischen Denkweg zunächst von seinen historischen Voraussetzungen her zu verstehen (A.) sowie die formalen Grundzüge der ‚Via Lucis‘ herauszuarbeiten (B.). Auf diesen Grundlagen werden die inhaltlichen Grundzüge des genannten Werkes erschlossen (C.). Das prinzipielle Anliegen des Comenius und der Ansatz zur Verwirklichung dieses Anliegens lassen schließlich nach einer entsprechenden systematischen Erhellung ihre mögliche Aktualität in der heutigen Situation erkennen (D.).

Gemäß der ange deuteten Methode „kreist“ Voigt in steter „Verknüpfung historischer und systematischer Aspekte“ (15) die geschichtsphilosophische Problematik gewissermaßen „ein“. Er sieht das historische Umfeld der Comenianischen Pansophie, rekonstruiert deren Entwicklung bis zur Abfassung der ‚Via Lucis‘ (1641/42), analysiert dieses Werk in formaler und materialer Hinsicht und ist aufgrund seines wirklichkeitstheoretischen Fragehorizontes am Ende in der Lage, ein „Problemlösungsmodell“ zu eruiert, das eine wirkungsvolle Applikation auf das heute anstehende Problem einer dialogischen „Begegnung der Weltkulturen“ (17 u. 229) in Aussicht

stellt. Voigt widmet sich also der geschichtsphilosophischen ‚Theorie‘ des Comenius aus dezidiert ‚praktischer‘ Zielsetzung heraus. In der Dynamik dieser Finalisierung arrangiert er seine material- und facettenreichen Erörterungen, welche sich bei aller Liebe zum Detail in diesem nicht verlieren, sondern es stets auf den größeren Zusammenhang zurückbeziehen.

Der *Teil A* (19–44) schildert in markanten Strichen die krisengeschüttelte historische Situation in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Es werden spannungsgeladene Zeitumstände umrissen, in denen Comenius als Mitglied einer religiösen Minderheit zu leben hatte, als er sein pansophisches Reformanliegen konzipierte, welches sich 1641 in England zunächst zu realisieren schien und zur Abfassung der ‚Via Lucis‘ führte, dann aber doch wieder (wegen eines äußeren politischen Umsturzes) zurückgenommen werden mußte, bis es sich 1668 mit der Veröffentlichung der ‚Via Lucis‘ (inclusive eines instruktiven Vorwortes an die Royal Society) von neuem zu artikulieren vermochte. Von besonderer systematischer Relevanz ist es in diesem Zusammenhang, daß Voigt (im Anschluß an Pavel Floss) eine dreiphasige Entwicklung des Comenianischen Denkens rekonstruiert: die vertrauensvolle *In-sistenz* in einer unverbrüchlichen göttlichen Schöpfungsordnung [1614–21], die distanzierende *Ek-sistenz* aus erfahrener Un-ordnung [1622–24] und die engagierte *Re-in-sistenz* durch Wiederherstellung der gestörten Ordnung [ab 1624]‘ (vgl. 24–26).

Der relativ knappe *Teil B* (45–51) analysiert die intentionalen Hintergründe des ‚Via Lucis‘-Texts und formuliert eine Hypothese zu seiner Entstehungsgeschichte, „wonach die ursprüngliche Konzeption einer ... bloßen Programmschrift sich zu einer ansatzweisen Verwirklichung des Programms ... ausweitete“ (16).

Als systematisches „Herzstück“ der vorgelegten Studie ist sicherlich *Teil C* (53–221) zu bezeichnen. Voigt umreißt hier (I.) die Comenianische Erkenntnistheorie, arbeitet (II.) deren ontologische Implikationen heraus und kann dann (III.) – gewissermaßen als ‚Ergebnis‘ der beiden ersten Punkte – die Comenianischen Syntheseleistungen zur Darstellung bringen. Das heißt: Der Ausgangspunkt der Überlegungen wird – wie in neuzeitlicher Transzendental-Philosophie – zunächst im Bewußtsein genommen, dann aber – anders als in neuzeitlicher Subjektzentrik – auf das Sein, das im Bewußtsein ausdrücklich wird, zurückgeschlossen. Dieser Schritt bewirkt es, daß diverse Aporien des bewußtseinsphilosophischen

Ansatzes konzeptionell überwunden sind. Die Seins-Sollens-Diastase z.B. wird nun gegenstandslos, insofern der im Seins-Sinn erkannte Wert einer Sache zugleich auch einen Impuls zu deren Verwirklichung in sich trägt.

Der integrativ-umfassenden Intention des Comenianischen Reformversuches entspricht es, keine der möglichen Erkenntnisquellen auszulasen oder zu übergehen. Im Sinne einer „Drei-Bücher-Lehre“ werden deshalb die *Welt*, der (innere) *Mensch* und das *Göttliche* als erfahrbare ‚Lichtquellen‘ konzipiert, als Instanzen, die – als lichthaft sich verströmende – *von sich aus* etwas mitzuteilen haben. Erkennen ist von daher als ein wesenhaft kommunikatives Handeln und als „Rückkoppelung“ (55) zu verstehen: Der innere Mensch z.B. „antwortet“ auf den Anspruch des sinnlich Sich-Darbietenden, indem er dessen Sinn-Strukturen ausdrücklich werden läßt. Interesse gewinnt in diesem Zusammenhang Comenius' Versuch, „den durch die Gesetze der Optik bestimmten Weg des physischen Lichts als Entsprechung zur Weise menschlichen Erkenntnisgewinnes sicherzustellen und dadurch zu den Gesetzmäßigkeiten zu gelangen, nach denen eine allgemeine ‚Aufklärung‘ der Menschheit gelingen könnte“ (60). Dem menschlichen Geist wird dabei zugetraut, daß er wie ein „Brennspiegel“ (62) das auf ihn einströmende Licht zu bündeln und bislang unerleuchtete Gebiete zu erhellen vermag.

Um nun – unter Wahrung der wesenhaften Unterschiede zwischen *natürlichem*, *geistigem* und *göttlichem* Licht – auch strukturelle Gemeinsamkeiten dieser drei Bereiche aufzeigen zu können, entwickelt Voigt in engem Bezug zu entsprechenden Comenius-Texten onto-analogische Perspektiven: Wie schon das Wesen des sinnlich erfahrbaren Lichtes ganz und gar „im Strömen“ (69) besteht und als „reines Wirken“ (69) zu beschreiben ist, läßt sich vom „Charakter der Wirklichkeit überhaupt“ (71) aussagen, daß er reine Mitteilsamkeit darstelle. Damit aber ist ein rhythmisiertes In-sich-Schwingen und, genauer gesagt, eine „triadisch strukturierte Bewegung“ (67) impliziert: das überhaupt ‚Da-sein‘ als (in-sistente) ‚Macht‘, die interne ‚Durchformung‘ dieses Daseins als (ek-sistente) ‚Weisheit‘ und – als Zusammenfluß dieser beiden Momente – die ‚harmonische Bewegung‘ der (kon-sistenten) ‚Liebe‘ (vgl. 65).

Vermittels dieser Triade, die von Thomas Campanella angeregt wurde (56), ist der onto-hermeneutische Schlüssel einer ‚Analogia Trinitatis‘ ins Spiel gebracht. Durch diesen wird die Einsicht in

die wesenhafte Unerschöpflichkeit des göttlichen Seinsgrundes gewonnen, der sich in raum-zeitlicher Natur wie auch im zeitbetreffenden Geist auf begrenzte Weise zum Ausdruck bringt und – *innerhalb* dieser beiden Bereiche – als deren „*transzendente*“ Aktionsimmanenz eruiert werden kann. Eine derartige Dimensionierung des Wirklichkeitsverständnisses schränkt menschliche Freiheit nicht nur nicht ein, sondern stellt ein fortwährendes Inzitantum derselben dar. Seine ‚Gabe‘ oder vielmehr: seine ‚Aufgabe‘ erkennt der Mensch nunmehr darin, daß er in „wechselseitiger Ko-Operation“ (mit der Natur, den Mitmenschen und dem Göttlichen) auf aktive Weise am „Grundvollzug des In-sich-Stehens, Sichselbst-Verschenkens und der erfüllten Rückkehr“ (84) partizipiert. Im Sinne einer „Ontologie der Hoffnung“ (85)¹ läßt sich die geschichtlich wachsende Teilhabe an der Grundwirklichkeit als ein sich immer wieder vertieft ereignender Durchgang vom Raum-Zeitlichen – über den zeitbetreffenden menschlichen Geist – bis hin zur über-räumlichen und über-zeitlichen Grundwirklichkeit begreifen.

Nach diesen onto-epistemologischen Erörterungen ist Voigt im Sinne einer Argumentationsvorbereitung „gewappnet“, sich den beiden Syntheseleistungen der Comenianischen Pansophie zuzuwenden: der „Vermittlung zwischen *chiliasmischem* und *augustinischem* Geschichtsverständnis“ (88–146) einerseits und der „Vermittlung zwischen *baconianischem* und *rosenkreuzerischem* Wissenschaftsverständnis“ (147–212) andererseits. (Der materiale Reichtum der diesbezüglichen Darlegungen kann in diesem Rahmen nicht entfaltet werden.) Voigt verfährt jeweils so, daß er die vier Einzelbereiche der beiden Gegensätze zunächst (aus primären und sekundären Quellen heraus) im allgemeinen charakterisiert, sodann die Comenianische Rezeption derselben *vor* der ‚Via Lucis‘ herausarbeitet und schließlich, in einem dritten Schritt, die kreative Synthese des jeweiligen Gegensatzpaares *in* der ‚Via Lucis‘ zur Darstellung bringt. Die Gegensätze selbst erfahren dabei noch eine kulturontologische Spezifikation: Der Chiliasmus wird als ‚orientaler‘ Monismus bezeichnet, das augustinische Geschichts-

¹ Voigt formuliert hier offensichtlich im Hinblick auf das Blochsche Hauptwerk. Es ist zu hoffen, daß er in einer späteren Studie die Gelegenheit finden wird, die konzeptionelle Differenz zwischen Blochscher und Comenianischer Hoffnungs-Philosophie auszuarbeiten.

verständnis als ‚orientaler‘ Pluralismus, der Baconismus als ‚okzidentaler‘ Pluralismus und das Rosenkruzertum als ‚okzidentaler‘ Monismus. Diese Einteilungen beanspruchen (wie auch Voigt in historischer Versiertheit weiß) nicht rationalistische Trenn-Schärfe; im Sinne eines analogen Seinsverständnisses sind sie vielmehr „grosso modo“ zu verstehen und meinen Schwerpunktsetzungen, welche auf eine komplementäre Ganzheit hin angelegt sind.

Voigt zeigt, wie Comenius (bes. gegenüber dem „orthodox“ augustinischen Maresius) zwar die relative Wertigkeit der „chiliasmisch“-innerweltlichen Aktionen behauptet, sich dabei aber auch weigert, „sein ‚emendatorisches‘ Anliegen schlichtweg mit dem Chiliasmus zu identifizieren“ (113). Das heißt: Comenius „integriert den Chiliasmus ..., geht aber [zugleich] über ihn hinaus“ (113) (wie er andererseits auch den quietistischen Utopismus und dessen Tatenlosigkeit ablehnt). Das Schöpferische an Comenius' geschichtsphilosophischer Synthese besteht also darin, daß er die In-Über-Struktur des Menschseins bewahrt, daß er die augustinische „Vertikale“ und die chiliastische „Horizontale“ (136), das ‚Synchrone‘ und das ‚Diachrone‘ (142) nicht auseinanderreißt, nicht gegeneinander ausspielt, sondern als eine sich wechselseitig fördernde Spannungs-Einheit interpretiert.

Ähnlich steht es auch bei der Vermittlung zwischen Baconianismus und Rosenkruzertum. Da Comenius in seiner Pansophie darauf abzielt, die Wirklichkeit als [binnen-], differenzierte Einheit“ (209) zu fassen, rezipiert er einerseits Baccos Differenzierungsmethode [die zur neuzeitlichen Technologie hinführte]; er tut dies solchermaßen, daß er die nominalistische Provenienz dieser Methode durch den Ganzheits-Aspekt kompensiert. Wie Comenius andererseits die rosenkruzerische Bemühung um die Einheit der Wissenschaften positiv würdigt; er tut dies allerdings nicht ohne die Forderung, daß jene Bemühung durch distinkte Sachkenntnis jedwede Form von Obskurantentum verabschiede.

Der „Nerv“ Comenianischer Pansophie besteht also darin, die (partiell) „berechtigten Anliegen“ (218) der verschiedenen Wirklichkeitsverständnisse als solche wahrzunehmen, verhärtete Fronten aufzulösen und dabei eine versöhnliche Atmosphäre zu schaffen, in welcher es möglich wird, „einander scheinbar widerstrebende Teilwahrheiten zur Öffnung auf umfassende Wahrheit hin zu bewegen“ (218).

Unbeschadet der integrativen Aussageabsicht der Voigtschen Studie, welcher ich von der Ten-

denz her uneingeschränkt zustimme, sei hier noch auf drei Defizite hingewiesen:

1. Die Beobachtung, daß Comenius im Zeitalter der Aufklärung als „nächtliche“ Gestalt marginalisiert wurde (223), wäre geistesgeschichtlich transparenter geworden, wenn Voigt eine „Aufklärung“ der besagten Aufklärung betrieben hätte. Es wäre dabei deutlich geworden, daß der (oben bereits erwähnte) antitrinitarische Sozinianismus, mit dem sich Comenius schon in seiner Jugend „anno 1608“ (AW IV, 1308) auseinandersetzte, den er (bes. im Amsterdamer Exil) mit Vehemenz, aber erfolglos bekämpft hat (und gegen den sich auch Leibniz in seiner ‚Defensio Trinitatis‘ wandte), den denkerischen Hauptimpuls darstellt, welcher zur sog. Aufklärung führte. Mit anderen Worten: Der antisozinianisch eingestellte Comenius war sich der Denkungsart sehr wohl bewußt, die (später) zur Verdrängung seines pansophischen Anliegens führen mußte. Da die Aufklärung, die sich in der Trinitätskritik konstituierte, inzwischen eines irrationalen Dialektizismus überführt ist, kommt der Comenianischen Sozinianismuskritik – mit 300jähriger Verspätung! – nunmehr die Aufgabe zu, die Epoche der wahren Aufklärung, welche in ganzheitlich konzipierter Onto-Triadik zu finden ist, einzuleiten.

2. Voigt läßt es in seinen Ausführungen praktisch unerwähnt, daß Comenius – gewissermaßen parallel zu seinen Arbeiten an der ‚Via Lucis‘ – vierzig Jahre lang damit befaßt war, in seiner ‚Janua Rerum‘ eine Metaphysik im Ausgang von „vermögenspsychologischer“ Triadik zu begründen. Der unbestreitbare Vorzug dieses (von Augustinus initiierten und nochmals, allerdings in formalistischer Verflachung, von Kant unternehmenen) Denkansatzes ist es, daß im Hinblick auf den *unmittelbar* gegenwärtigen Selbstvergewisserungsakt des Menschen die „Ontizität“ dieses Aktes und dessen innere Gliederung „verifiziert“ werden können (vgl. die entsprechenden Triadenlisten in der ‚Janua Rerum‘-Ausgabe von 1989, 213 f. u. 222). Eine onto-anthropologisch „internalisierte“ Technik hätte, wie mir scheint, für die Voigtsche Herausarbeitung der Comenianischen Syntheseleistungen noch einen nicht unwesentlichen Zuwachs an Plastizität und Plausibilität impliziert.

3. Voigt stößt in seinen geschichtsphilosophischen Recherchen des öfteren auf harmonikale und zahlensymbolische Elemente. Er spricht z. B. von ‚Weltharmonik‘ (129), von der ‚seligen Oktave‘ (134, 143), von der Comenianischen Bevorzugung der Dreizahl (28^{30,31}), mehrmals auch von der Zahl ‚Sieben‘ (94, 121, 132, 137, 139). Die

durchaus *mögliche* onto-harmonikale Erläuterung des Problems, wie sich der ewige ‚Ternar‘ und der zeithafte ‚Septenar‘ zueinander verhalten, läßt er sich allerdings entgehen, so daß eine gewisse rudimentäre Obskürität innerhalb seiner sonst lichtvollen Licht-Analogisierungen zu konstatieren ist.

Im Teil D: ‚Ausblick‘ (223–229) wird schließlich die Anwendungsmöglichkeit der Comenianischen Syntheseleistungen auf die Jetztzeit hin sondiert. D.h., Voigt versucht das pansophische Anliegen, das in den vielfältigen Krisen des 17. Jahrhunderts entstanden ist, in seinen paradigmatischen Valenzen zur Bewältigung der globalen Krise des ausgehenden 20. Jahrhunderts fruchtbar zu machen. Für die innere Berechtigung dieses Versuches spricht u.a., daß wir uns derzeit in einer Problemsituation befinden, die der des 17. Jahrhunderts nicht unähnlich ist. Wie nämlich schon damals, so stehen auch heute Einheits- und Vielheits-Konzeptionen, New-Age-Bewegung („modernes“ Rosenkruzertum) und postmoderner Pluralismus (prolongierter Baconianismus) mehr oder weniger aggressiv nebeneinander und verlangen, um den fatalen „clash of civilizations“ (224) zu verhindern, eine Vermittlung „im Geiste des Comenius“ (228).

Voigts Dissertation besticht nicht nur durch die immensen Detailkenntnisse, welche (wie z.B. im umfangreichen Kapitel über das Rosenkruzertum) in der wohlthuenden „Mitte“ zwischen schwärmerischem Nachvollzug und verhärteter Abwehrhaltung übersichtlich arrangiert, in ihren positiven Aspekten evaluiert und ins Ganze des in sich lebendigen Seinsvollzuges integriert sind. Was die philosophisch-spekulative Erschließung des pansophischen Gedankengutes angeht, kann Voigts Studie, die im Anschluß an die kritische Durcharbeitung des historischen Materials zu klaren, in sich kohärenten und verallgemeinerbaren Aussagen gelangt, als ein Musterbeispiel für geglückte ideengeschichtliche Forschung betrachtet werden. Zur Überwindung der derzeitigen spirituellen Krise stellt sie im allgemeinen einen bedenkenswert konstruktiven Beitrag dar. Für die derzeitige Comeniologie (in die Voigt durch Vorträge in Uherský Brod und durch die Berücksichtigung *tschechischer* Sekundärliteratur bestens eingearbeitet ist) bedeutet die vorliegende Studie unzweifelhaft einen entscheidenden Fortschritt oder, wenn man so will, einen „Meilenstein“, der den Weg zu einer (längst fälligen) philosophisch-ganzheitlichen Comenius-Interpretation markiert.

Erwin Schadel (Bamberg)

Gudrun Schulz, Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 36, Brill, Leiden/New York/Köln 1993, 193 S., ISBN 9004096558.

In der Einleitung ihrer Untersuchung nennt die Autorin drei häufig auftretende „Kennzeichen für die Behandlung der Wahrheitslehre des Thomas v. Aquin in den modernen systematischen Abhandlungen“ (1): „1. Die Wahrheitskonzeption des Thomas wird als Korrespondenztheorie der Wahrheit bezeichnet. 2. Der Korrespondenztheorie wird als konkurrierende Wahrheitstheorie die Kohärenztheorie gegenübergestellt. 3. Beide Wahrheitstheorien werden Epochen der Philosophiegeschichte zugeordnet, wobei der Übergang von der mittelalterlichen Korrespondenztheorie zur neuzeitlichen Kohärenztheorie als Fortschritt aufgefaßt wird.“ (1f.) Für die von ihr in dieser Untersuchung vorgelegte Analyse zentraler klassischer Texte zur Wahrheitstheorie erhebt die Vf. den Anspruch, aus ihr gehe hervor, „daß keiner dieser drei Thesen uneingeschränkt zugestimmt werden kann; denn 1. wird durch die Unterordnung der klassischen Wahrheitslehre unter die Korrespondenztheorien das Wahrheitsverständnis des Thomas nur unzureichend charakterisiert, 2. wird durch die Entgegensetzung der Korrespondenz- und Kohärenztheorie die anfechtbare Meinung nahegelegt, es gebe keine einheitliche Grundbedeutung des Wahrheitsbegriffes, und 3. wird durch die Bewertung dieser Theorien die Kontinuität, die zwischen den zu verschiedenen Zeiten aufgestellten Wahrheitslehren besteht, verkannt“ (2). Zur Stützung ihrer *ersten* Behauptung verweist die Vf. zu Recht darauf, daß die häufig vorgetragene Annahme, eine Korrespondenztheorie der Wahrheit bestimme die von ihr grundsätzlich als Korrespondenz zwischen dem Verstand und der Wirklichkeit konzipierte Wahrheitsrelation entweder als ein Abbild-Urbild-Verhältnis oder als vollkommene Übereinstimmung oder auch nur als partielle Identität beider Relata strenggenommen zu der Konsequenz führen müsse, daß Thomas kein Korrespondenztheoretiker sei, weil er keine der drei genannten Deutungen der Wahrheitsrelation jemals vertreten hat. Ihre *zweite* Gegenthese, d.h. ihre Annahme der prinzipiellen Möglichkeit einer einheitlichen Grundbedeutung des Wahrheitsbegriffes, expliziert die Vf. damit, daß sie die dieser Annahme kontradiktorisch entgegengesetzte,

gängige Meinung, zumindest der Grundtyp jeder Wahrheitstheorie folge unmittelbar aus einer ihm zugrundeliegenden Erkenntnistheorie, so daß die Korrespondenztheorie der Wahrheit auf einem erkenntnistheoretischen Realismus und die Kohärenztheorie der Wahrheit auf einem erkenntnistheoretischen Idealismus beruhe, sowohl am Beispiel der thomanischen als auch der kantischen Wahrheitslehre zu widerlegen beansprucht. Daraus aber folgt implizit die *dritte* Gegenthese der Vf.: Der wiederholt vorgetragene Auffassung, mit Kants erkenntnistheoretischem Idealismus werde philosophiegeschichtlich zwangsläufig auch ein neues Paradigma in der Wahrheitstheorie etabliert, nämlich das korrespondenztheoretische durch das erkenntnistheoretisch fortschrittlichere kohärenztheoretische Paradigma abgelöst, widerspricht der Umstand, daß bei Kant gar keine Kohärenz-, sondern eine transzendentalphilosophische Variante der Korrespondenztheorie der Wahrheit vorliegt. Wir werden sehen, ob die Vf. diese drei weitreichenden Gegenthesen ausreichend zu begründen und an den maßgeblichen Texten auszuweisen vermag. – Die sich durch begriffliche Klarheit und Präzision sowie durch eine gediegene Kenntnis der relevanten Texte auszeichnenden Ausführungen der Vf. zur *Wahrheitslehre des Thomas v. Aquin* sind inhaltlich zweigeteilt: In einem ersten Schritt wird gezeigt, daß und inwiefern die Transzendentalienlehre das ontologische Fundament der thomanischen Wahrheitslehre ist. Da aus diesem ersten Teil hervorgeht, daß ‚Wahrheit‘ gemäß thomanischer Auffassung erst durch einen Erkenntnisvollzug konstituiert wird, bestimmt die Vf. folgerichtig im zweiten Teil ihrer Rekonstruktion der thomanischen Wahrheitslehre den Zusammenhang zwischen Erkenntnis- und Wahrheitslehre, indem sie die von Thomas unterschiedenen Erkenntnistätigkeiten des menschlichen Intellekts, d.i. das sinnliche Erkennen, ferner das begriffliche, mithin abstrahierende Erfassen als die erste und schließlich das Urteilen als die zweite Verstandestätigkeit, einschließlich der Reflexion des Verstandes auf sich selbst, auf ihre Wahrheitsfähigkeit hin untersucht. Die im *ersten* Teil entfaltete These, daß die Transzendentalienlehre des Thomas das ontologische Fundament seiner Wahrheitslehre sei, begründet die Vf. nach einer die Argumentationszusammenhänge präzise rekonstruierenden Darstellung der thomanischen Transzendentalienlehre zu Recht damit, daß Thomas in „De veritate“ q.1, a.1, unter Voraussetzung der transkategorialen Bestimmung des Wahren als des Seienden, insofern es mit einem Verstand

übereinstimmt, den Sinngehalt der Wahrheit (*ratio veritatis*) als Angleichung des Verstandes und des Seienden (*adaequatio intellectus et rei*) definiert. Diese durch den Verstand hervorgebrachte Angleichung des Erkenntnisvermögens an das erkannte Seiende ist zwar die unmittelbare Ursache der Erkenntnis, nicht aber diese selbst, so daß nach Thomas „Wahrheit nicht als Übereinstimmung der Erkenntnis mit einem Ding definiert“ (36) und damit die thomanische Bestimmung des Wahrheitsbegriffs nicht als ‚korrespondenztheoretisch‘ in dem eingangs erläuterten Sinne des Wortes bezeichnet werden kann. In welcher Weise vollzieht nun der Verstand die von ihm bewirkte Angleichung an das Seiende? Durch die erst beim Urteilen erbrachte Eigenleistung des Verstandes entstehen Verstandesinhalte, die deshalb Träger der Wahrheitsrelation und damit wahr oder falsch sind, weil sie sich auf das Sein der Dinge beziehen und als Urteil per se den Anspruch erheben, die Dinge ihrem Sein oder ihrem Wassein nach zu erkennen. In dieser Bezugnahme auf das – nicht notwendigerweise bewußtseins-transzendente – Seiende liegt die Eigenleistung des urteilenden Verstandes, welche die Wahrheit als die vollendete Angleichung des Verstandesurteils an den vorliegenden Sachverhalt gleichsam hervorbringt, so daß die Vf. ‚Wahrheit‘ nach Thomas wie folgt definieren kann: „*Wahrheit ist ... , die durch ein Urteil (in welchem einem Subjekt, das auf ein Ding X verweist, ein Prädikat, das eine allgemeine Bestimmung a anzeigt, zu- oder abgesprochen wird), eigenständig hergestellte Angleichung des Verstandes an ein Ding X, (in dem die Bestimmung a nur in individueller Weise verwirklicht ist oder nicht).*“ (47) Die teilweise formalisierte Kurzform dieser Definition lautet entsprechend: „Wahrheit ist die durch ein Urteil, $S_{(x)}$ ist $P_{(a)}$ ‘ bzw. ‚nicht ($S_{(x)}$ ist $P_{(a)}$)‘ hergestellte Angleichung an ein Ding X_a bzw. $X_{\text{nicht}a}$ “ (ebd.) – Weil die Angleichung im Verstand und nicht in den Erkenntnisgegenständen ihren Abschluß findet, kommt Wahrheit primär dem Verstand und nur sekundär den Dingen zu, insofern diese nämlich das Maß der Angleichung für den theoretischen Verstand sind. Ein solches Maß können die natürlichen Dinge – im Unterschied zu den Artefakten, für die der praktische Verstand des Menschen maßgebend ist –, für den sie theoretisch erkennenden menschlichen Verstand allerdings nur sein, weil sie selbst schon vom göttlichen Verstand gemessen bzw. geformt sind; sie sind wesentlich angeleglich an den göttlichen Intellekt und insofern notwendigerweise wahr, so daß sie das erfüllen, wozu sie durch den für sie maßgeb-

benden, selbst aber nicht gemessenen, d.h. nicht von außen bestimmten, göttlichen Verstand jeweils bestimmt sind. Im göttlichen Verstand selbst besteht eine Wahrheitsrelation singularer Art: Denn die Wahrheit in Gott bedeutet nicht Gleichheit, sondern vollkommene Identität des göttlichen Verstandes mit seinem primären Erkenntnisobjekt, d.h. mit sich selbst, seiner eigenen Wesenheit. – Weil sich die Erkenntnis als der Kontext der thomanischen Wahrheitslehre gezeigt hat, untersucht die Vf. anschließend (56–104) folgerichtig den thomanischen Zusammenhang von Erkenntnis- und Wahrheitslehre, indem sie die Wahrheitsfähigkeit der einzelnen Erkenntnisvermögen prüft. Dabei stellt sie überzeugend heraus, daß nach Thomas „Wahrheit“ im strengen, definierten Sinne des Wortes weder der sinnlichen Wahrnehmung noch auch der ersten Verstandestätigkeit, nämlich dem begriffsbildenden, das Wassein seiner Gegenstände erfassenden Verstand, sondern erst dem urteilenden Verstand zukommt, weil erst durch dessen gedankliche Seinssetzungen eine aktive Angleichung an die Wirklichkeit, „die den ursprünglichen Sinn des Wahrheitsbegriffs ausmacht“ (103), vollzogen wird. Als Quintessenz ihrer scharfsinnigen Thomas-Interpretation stellt die Vf. zu Recht fest, daß die Urteilslehre der Begründungszusammenhang der thomanischen Wahrheitstheorie ist: „Urteile sind eine gedankliche Seinssetzung, eine Hinbeziehung des Verstandes auf das Seiende, und weil wir eben diese Urteile ‚wahr‘ nennen, ist unter ‚Wahrheit‘ die Angleichung des Verstandes an die Wirklichkeit zu verstehen.“ (103)

Im zweiten, den wahrheitstheoretischen Überlegungen I. Kants gewidmeten Teil ihrer Untersuchung zeigt die Vf. mit überzeugenden Gründen, daß Kants Kritik an der überlieferten korrespondenztheoretischen ‚Namenerklärung der Wahrheit‘ in seiner Einleitung in die transzendente Logik (B 82–87) und in seiner der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe eingefügten Diskussion der ‚Transzendentalphilosophie der Alten‘ (B 113–116) innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* weder das genuin thomanische Wahrheitsverständnis noch die thomanische Transzendentalienlehre, sondern nur schulphilosophische Interpretationen dieser Lehrstücke bei G. F. Meier, A. G. Baumgarten und C. Wolff betrifft und daß Kant selbst eine transzendentalphilosophische Neubegründung des korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses intendiert. – Das wahrheitstheoretische Ausgangsproblem im dritten Kapitel der Einleitung in die transzendente Logik bezeichnet Kant ausdrücklich als ‚Dialelle‘.

Darunter versteht er allerdings de facto nicht die von der antiken Skepsis, namentlich von Sextus Empiricus, gekennzeichnete Zirkelstruktur der Begründung der Wahrheit von Urteilen über allgemeine Wahrheitskriterien für Urteile überhaupt, sondern die noch grundlegendere Schwierigkeit des überlieferten Wahrheitsbegriffs, die für ihn darin besteht, ein allgemeines und sicheres Kriterium für die Wahrheit als die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit dem Gegenstand finden zu müssen, ein solches – gemäß seiner transzendentalphilosophischen Grundposition – aber nicht in den erkenntnisunabhängigen Gegenständen finden zu können, als „wir unsere Urteile nur mit anderen Urteilen, nie aber mit der als erkannt beanspruchten Wirklichkeit vergleichen können.“ (117) Dieses mit dem Begriff der Dialelle bezeichnete Problem hat Kant bereits in der Mitte der 70er Jahre zu einer Korrektur der überlieferten Namenerklärung der Wahrheit veranlaßt, die die Wahrheitskriterien für Erkenntnisse in das erkennende Subjekt verlegt und daher das Wesen der Wahrheit als die notwendige Zusammenstimmung einer gegenstandsbezogenen Erkenntnis mit sich selbst, mit dem erkennenden Subjekt, bestimmt. Weil jedoch nach Kant ein allgemeines Kriterium zur Entscheidung der materiellen oder inhaltlichen Wahrheit einer Erkenntnis untauglich ist und die allgemeinen Regeln des Verstandes nur notwendige, die Form einer Erkenntnis betreffende, mithin formale Wahrheitskriterien sind, die Urteile zwar falsifizieren, nicht aber verifizieren können, kann ein allgemeines und zugleich hinreichendes Wahrheitskriterium, das eine Unterscheidung aller Urteile in wahre oder falsche ermöglichen würde, in den dem erkennenden Subjekt immanenten Prinzipien gar nicht gefunden werden. Kant teilt mit Thomas die Annahme, daß das Urteil genau deshalb als Wahrheitsträger fungiert, weil es eine Beziehung auf ein Objekt durch eine Zusammensetzung von Vorstellungen selbsttätig herstellt. Diese Synthesis von Vorstellungen im Urteil denkt sich Kant allerdings im Unterschied zu Thomas durch die Anwendung von Kategorien als der reinen Verstandesbegriffe sowohl auf reine Anschauungen – im Falle synthetischer Urteile a priori – als auch auf empirische Anschauungen – im Falle aposteriorischer Urteile. Weil daher nur durch die Kategorien eine Synthesis von Anschauungsmannigfaltigem, d.h. eine urteilende Hinbeziehung auf einen Gegenstand, mithin Urteile als wahrheitsfähige Gebilde zustandekommen, kann Kant die transzendente Logik ausdrücklich als die ‚Logik der Wahrheit‘ bezeichnen. Kant überführt die

ihm nur in ihrer schulphilosophischen Gestalt, vor allem in der Vernunftlehre von G. F. Meier, vorliegende korrespondenztheoretische Begriffsbestimmung der Wahrheit, in der er zunächst eine bloße Nominaldefinition sieht, nach der ‚Wahrheit‘ die Übereinstimmung unseres Urteils mit dem umfassenden Begriff oder der vollständig bestimmten Idee eines Dings ist, unter der transzendentalphilosophischen Prämisse, daß der Gegenstand, mit dem eine Erkenntnis übereinstimmen muß, um wahr zu sein, ein durch das transzendente Subjekt hervorgebrachtes Ding ist, in die Realdefinition der Wahrheit als der Übereinstimmung eines Urteils mit derjenigen vom erkennenden Subjekt konstituierten Erscheinungswirklichkeit, „die den systematischen Zusammenhang aller Anschauungen unter einheitlichen Gesetzen umfaßt.“ (152) Dabei erfüllt das transzendente Subjekt in dieser transzendentalphilosophisch abgewandelten korrespondenztheoretischen Begriffsbestimmung der Wahrheit grundsätzlich dieselbe Funktion wie der *intellectus divinus* in der thomanischen Wahrheitslehre: Beide „begründen, wie eine Übereinstimmung zwischen unserem Verstand und den zu erkennenden Dingen möglich ist.“ (153) Daraus aber ergibt sich eine für die Wahrheitsrelation als solche grundlegende Einsicht: „Wie die Relation der Wahrheit möglich ist, läßt sich also offenbar nur dadurch erklären, daß die zu erkennenden Dinge, als etwas geistig Strukturiertes, vernünftig Organisiertes, nach Gesetzen des Verstandes Hervorgebrachtes vorgestellt werden.“ (ebd.) – Im zweiten Teil ihrer Kant-Interpretation erläutert die Vf. Kants Auseinandersetzung mit der ‚Transzendentalphilosophie der Alten‘ in § 12 der transzendentalen Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, „einem Paragraphen, den Kant erst in der 2. Auflage der *Kritik* in die *Analytik der Begriffe* eingeschoben hat.“ (154) Die Kritik Kants an der Transzendentalienlehre in der ihm vorliegenden schulphilosophischen Version dieses Lehrstücks, die daher nicht die genuin thomanische Transzendentalienlehre trifft, versteht unter Transzendentalien deren schulphilosophisch-rationalistische Bestimmung als notwendige Kriterien eines Begriffs, die angeben, in welchem Verhältnis die Merkmale eines Begriffs zueinander stehen, selbst aber keine Bestimmungen darstellen, „die für die Konstitution eines Gegenstandes notwendig sind“ (181), und verweist insofern in die Tradition der klassischen Transzendentalienlehre zurück als sowohl bei Kant wie auch bei Thomas „das Gegenstandsein etwas prinzipiell anderes ist als ein Komplex verschiedener Begriffsinhalte“ (181),

und zwar (für Thomas) „das dem menschlichen Erkennen als Maßgrund vorgegebene Seiende, während nach Kant Gegenstände nur denkbar sind als das durch die kategoriale Synthesis des transzendentalen Subjekts Hervorgebrachte“ (ebd.). Im Ausgang von dieser Affinität, die die kantische Kritik an der schulphilosophischen Transzendentalienlehre zu der klassischen Transzendentalienlehre verrät, konstruiert die Vf. hypothetisch eine kritische Transzendentalienlehre, wie Kant sie gemäß seinem transzendentalphilosophischen Ansatz hätte vertreten können: Dabei würden die Transzendentalien als (bei Thomas) ursprünglich ontologische Grundbestimmungen für Kant „nichts anderes als notwendige Bedingungen der Erscheinungswirklichkeit, mithin Bestimmungen unserer Erkenntnisart von den Dingen“ (182) sein können. Daß beispielsweise jedes Seiende ein *unum* ist, würde gemäß transzendentalphilosophischer Lehre bedeuten, daß „der Verstand jeden Gegenstand der Erscheinungswirklichkeit kraft der Kategorie der Quantität als etwas Einheitliches vorstellt.“ (ebd.) Daran aber wird eine fundamentale Gemeinsamkeit zwischen der thomanischen Transzendentalienlehre und der kritischen Transzendentalphilosophie Kants ersichtlich: Beide sind eine „ontologische Lehre von den allgemeinsten Prädikaten der Dinge überhaupt“ (ebd.), die allen anderen Erkenntnissen über die Wirklichkeit immer schon zugrundeliegen. Gemeinsam ist beiden Transzendentalphilosophien auch ein korrespondenztheoretisches Wahrheitsverständnis, demzufolge die Wahrheit eines Urteils in nichts anderem bestehen kann als in seiner Korrespondenz zum beurteilten Sachverhalt, da nur mit dem Urteil ein Anspruch auf Erkenntnis gegenständlicher Wirklichkeit – auch wenn diese, wie gesehen, unterschiedlich bestimmt wird – verbunden ist. Damit aber hat die Vf., abschließend betrachtet, auch ihre zweite Gegenthese, d. i. die prinzipielle Möglichkeit einer einheitlichen Grundbedeutung des Wahrheitsbegriffs als Korrespondenz zwischen dem Verstand und der Wirklichkeit, und schließlich auch ihre dritte Gegenthese, daß nämlich durch Kants erkenntniskritischen Idealismus kein grundsätzlich neuer, kein kohärenztheoretischer Wahrheitsbegriff etabliert worden sei, zureichend begründet und somit die Beweisziele, die sie sich am Anfang ihrer historisch wie systematisch ausgezeichneten und daher auch für gegenwärtige wahrheitstheoretische Diskussionen wertvollen Untersuchung selbst gesetzt hat, insgesamt erreicht.

Markus Enders (München)

Astrid von der Lühe, David Humes ästhetische Kritik, Felix Meiner Verlag (Studien zum achtzehnten Jahrhundert Band 20), Hamburg 1996, 271 S., ISBN 3-7873-1219-6.

Die Verfasserin wendet sich erstaunlicherweise aufgrund ihres Interesses am postmodernen Denken dem von der Forschung kaum beachteten Gegenstand, Humes ästhetischer Kritik, zu. Der Essay ist nämlich, wie die Verfasserin betont, diejenige Form für die Postmoderne, die nach dem „Abschied der geschlossenen philosophischen Systeme“ eine herausragende Stellung erhalten hat. Einen analogen Vorgang zu diesem geschichtlichen Ereignis sieht die Autorin in der Reifung des Humeschen Werkes. Dessen systematischer Anspruch scheitert, so daß Hume aus der zerbrechenden Form den Essay als angemessene Darstellungsweise für die ästhetische Kritik herausarbeitet. Die Produktivität dieser Untersuchung zeigt sich sogleich, insofern es der Autorin gelingt, Hume aus der verengenden Perspektive herauszuhebeln, die besonders in Deutschland verbreitet ist. Denn das Interesse an Hume nimmt weitestgehend nur seine Erkenntnistheorie und Religionskritik auf, nicht aber die zentrale Bedeutung der Ästhetik. Darüber hinaus wird Humes geschichtliche Stellung auf seine erkenntnistheoretische Bedeutung für Kant beschränkt, diesen aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt zu haben. Dagegen verdeutlicht die Autorin, daß Kant zwar recht hat, „wenn er bemerkt, daß Hume mit der Untersuchung des Verstandes ‚sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag““ (120). Mit dieser Bemerkung trifft Kant jedoch nur die „*Erkenntnistheorie Humes*“, denn dieser macht sein Schiff auf andere Weise wieder flott, um die Welt als „common life“ zu umsegeln. Insofern die Verfasserin die zentrale Bedeutung der ästhetischen Kritik im Zerbrechen des systematischen Anspruchs heranreifen sieht, befreit sie Hume aus der Perspektive Kants, um beide jedoch am Ende der Untersuchung, allerdings konsequenterweise auf ästhetischem Gebiet, wieder aufeinander zu beziehen. Gleichwohl bleibt die Bedeutung der Ästhetik Humes für Kants „Kritik der Urteilskraft“ nur angedeutet. Dennoch ist soviel klar: „Humes Gründung des Geschmacksurteils auf die Reflexion des Subjekts über seinen eigenen Zustand der Lust oder Unlust dürfte Kants Aufmerksamkeit erregt haben“ (248). Anders aber als Hume, der das Geschmacksurteil als „Produkt gesellschaftlicher Erfahrung“ (249) auffaßt und somit den empiri-

schen Charakter dieses Urteils festhält, gründet Kant die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit dieses Urteils in der Autonomie des urteilenden Subjekts selbst. Er entdeckt in der *Kritik der Urteilskraft* ein Prinzip a priori für das ästhetische Urteil, um „so dessen nicht-empirische Allgemeingültigkeit zu begründen“ (248). Dem entspricht die Forderung der Vernunft, „daß ästhetische Urteile zusammenstimmen *sollen*“ (ebd.). Da die Autorin den Zusammenhang zwischen Hume und Kant im Rahmen dieser Untersuchung nicht klären kann, muß auch die Frage unbeantwortet bleiben, warum Kant anders als Hume die systematische Form nicht zu verlassen braucht, bzw. er sich nicht genötigt sieht, seine Position in der Form des Essays zu entwickeln. Interessant wäre auch die Ausarbeitung des Hinweises gewesen, daß Humes auf Ablehnung gestoßene „Theorie der tragischen Lust“ (203) gleichwohl einen auf Kant verweisenden Keim enthält, insofern nämlich erst Kant die Trennung von Geschmack und moralischem Empfinden klärt.

Statt also Humes geschichtliche Bedeutung darauf zu reduzieren, als Vorgänger Kants dessen kritisches Unternehmen bloß angestoßen zu haben, stellt die Verfasserin Humes Gedanken selbst als den Höhepunkt einer eigenen und geschlossenen Geschichte dar, nämlich derjenigen der Philosophie der Empfindsamkeit. Mit ihrem ästhetischen Anliegen verabschiedet diese Philosophie den Rationalismus, insofern sie die Schönheit nicht mehr als eine Eigenschaft des Gegenstandes auffaßt, sondern sie als „*Qualität der Empfindung*“ (57) ins Subjekt verlegt. Diese Wendung gegen den Rationalismus läßt die Empfindung selbst vernünftig werden. Ihre Geschichte als „nach-rationalistische Philosophie“ (13) fängt mit Shaftesburys „Abstoß von der *Religion*“ (72) an und setzt sich mit Hutcheson fort. Beide bilden mit der „Entdeckung und Darstellung des ‚internal sense‘“ (12) die Vorgeschichte für Humes Position, welche dieser mit seiner Darstellung der „tastes und sentiments“ (ebd.) vollendet, indem er „auf die genuine *Problematik* eines solchen Empfindungsurteils stößt“ (13), dessen wertenden Grundzug er wissenschaftlich ableitet und rechtfertigt. Daher vollendet sich diese Geschichte, indem sie erst mit Hume in ihren Grund zurückkehrt, nachdem Shaftesbury den „moral sense“ (78) entdeckt und Hutcheson diesen systematisch dargestellt hatte. Diese Geschichte, so zeigt die Verfasserin, trägt aber mit der Vollendung ihre eigene Krise aus. Mit dem „moral sense“, so stimmt Hume mit seinen Vorgängern überein, ist zwar die Grundlage der Mo-

ral erreicht, aber mit der Frage nach dem Prinzip wendet sich Hume zugleich kritisch gegen sie: „Der Nachweis der Tugend in der *ursprünglichen* Beschaffenheit der menschlichen Natur, der für Shaftesbury und Hutcheson gleichsam Aufgabe des Denkens war, ist für Hume zweifelhaft geworden“ (83). Humes Zweifel richtet sich gegen die Natur des Menschen mit dem Resultat, daß sie die Tugend ursprünglich nicht konstituieren kann. Auf der Suche nach dem Prinzip der Tugend stößt Hume auf das *gesellschaftliche* Wesen des Menschen mit radikalen Folgen für die prinzipielle Bestimmung der Tugend und weitreichenden Konsequenzen für sein eigenes Philosophieren. Indem sich Hume mit der Einsicht in die gesellschaftliche Natur des Menschen von Shaftesburys *Selbstgespräch der Seele in der Einsamkeit der Natur* absetzt, ersetzt er den unveränderlichen Kosmos der Natur durch die gesellschaftliche Welt, deren Geschichtlichkeit im Prozeß der Kultivierung erscheint. Mit der Verwandlung von Natur in Welt entdeckt Hume die „sympathy“ nicht nur als „das Prinzip der moralischen, sondern immer auch der ästhetischen Empfindung“ (95). Die Sympathie als das Sich-Spiegeln im Anderen konkretisiert sich als „der *Austausch der Gesinnungen innerhalb des kultivierten Gesprächs*“ (100). Dieses Gespräch entfaltet sich in der „gesellschaftlichen Welt in den Salons und Kaffeehäusern“ (ebd.). Aus der prinzipiellen Bedeutung der Sympathie für die ästhetische Empfindung erklärt sich das Wesen der Schönheit als „Zusammenstimmen aller Teile zu einem Zweck“ (95). Insofern die Tugend ihre gesellschaftliche Bedeutung im Nutzen realisiert, ist sie mit der Schönheit verknüpft, denn diejenige Gesellschaft mit dem größten Nutzen für alle ist im Sinne des zweckgerichtetsten Zusammenstimmens schön. Aufgrund der gesellschaftlichen Natur des Menschen kann die Schönheit für Hume nur in diesem Bezug, d. h. in ihrer „*gesellschaftlichen Bedeutung*“ (56) in Rücksicht auf ihre Nützlichkeit thematisch werden. „Jede Schönheit des Interesses bietet Anlaß, die Wirksamkeit der Sympathie und darüber sich selbst und die anderen in einem gesellschaftlichen Konnex zu erfahren.“ (68) Dem gesellschaftlichen Nutzen unterstellt Hume schließlich sogar die Philosophie selbst, „entzündet“ (70) sie sich überhaupt nur dort, wo die Wahrheit einen Nutzen oder Wert hat (vgl. 121). Diese dem gesellschaftlichen Nutzen unterstellte Philosophie auf der einen Seite und dem gesellschaftlich bestimmten Wesen des Menschen auf der anderen entspricht der Philosoph, indem er sich als „*Weltmann*“ (122) versteht.

Kann Hume in *Treatise* über den Begriff der Nützlichkeit bereits Schönheit und Gesellschaft aufeinander beziehen, so veranlaßt ihn augenscheinlich der öffentliche Mißerfolg seines *Treatise*, sich mit der Darstellungsform selbst auseinanderzusetzen. Sie muß, wie diese Untersuchung überzeugend verdeutlicht, ebenfalls den Kriterien der Schönheit genügen, d. h. „wissenschaftliche Genauigkeit“ braucht eine „einnehmende Darstellungsweise“: „Philosophie wird somit selbst *Literatur*“ (109). Um zu zeigen, wie Hume einerseits dieser formalen Forderung genügt, indem er andererseits die Bestimmtheit des Geschmacksurteils klärt und damit die Philosophie der Empfindsamkeit abrundet, stellt die Verfasserin die *Essays, Moral, Political, and Literary* ins Zentrum ihrer Untersuchung. Auf diese Weise verdeutlicht sie im Sinne der geforderten Übereinstimmung von Form und Inhalt die *Essays* als den spezifischen Ort der ästhetischen Kritik Humes, deren Absicht darin besteht, „die Urteilskraft in der Konversation zu üben und auf diese Weise zum gesellschaftlichen Zusammenhalt beizutragen“ (144). Im Sinne dieser Absicht erreicht der Humesche Gedanke seine äußerste Konkretion dadurch, daß er sich nicht davor scheut, auch in die tagespolitische Diskussion einzugreifen. So erweist sich die Pressefreiheit als eine durch die Gesellschaft zu gewährende Institution, welche durch die öffentliche Diskussion die Kultivierung der Urteilskraft fördert. Gleiches gilt für die Konversation als das eigentliche Medium der Kultivierung: Nur sie als das Miteinander, welches das freie Gegeneinander verschiedener Standpunkte mäßigt, ermöglicht die Orientierung auf ein gemeinsames Ziel, welches der Stabilisierung dient, nämlich dem Frieden und Glück der Gesellschaft. In der Konversation erscheint daher das gesellschaftliche Wesen des Menschen. Folglich manifestiert sich in diesem sprachlichen Medium die gesellschaftlich bestimmte „*Schönheit des Charakters*.“ (179)

Indem sich die Verfasserin von Humes Vorwort zur ersten Auflage der *Essays* nicht beirren läßt, demzufolge keine inhaltliche Verbindung zwischen den *Essays* besteht, legt sie deren Aufbau frei, und kann so zeigen, daß die *Essays* nicht nur Themen der Politik und Gesellschaft ansprechen, sondern vielmehr selbst die sich kultivierende Urteilskraft in der politischen Gesellschaft darstellen. So wie aber der Geschmack sich nicht systematisch, sondern „*gesellig*“ (196) bildet, so nähert sich Hume, und das verdeutlicht diese Untersuchung besonders klar, von verschiedenen Seiten, um darauf hinzuweisen, „daß die Bildung

des Geschmacks keine Sache kunstkritischer Doktrin ist, sondern eingebunden bleibt in den allgemeinen öffentlichen Diskurs.“ (196) Daher stellt sich Hume mit seiner „*geschichtlich-beschreibende[n], instruierende[n] Ästhetik*“ (209) gegen eine normative Regelpoetik. Folglich kann die Verfasserin darlegen, daß die Bildung des Geschmacks die ihm angemessene Form im Essay findet. Darüber hinaus hebt sie die das Werk Humes überhaupt auszeichnende Gegenläufigkeit von Sache und Form innerhalb der *Essays* hervor, indem sie zeigt, daß das Resultat der Kultivierung an sich zwar das Erste ist, für uns aber erst am Ende dieses Prozesses hervortritt. So stellt sich heraus, daß der gute Geschmack keine Naturgabe ist, sondern Resultat der Bildung, das „in der Vollkommenheit [...] der ästhetischen Empfindung besteht“ (221). Insofern der Ort dieser Geschmacksbildung die gesellschaftliche Welt selbst ist, deren Kultur bereits zu zerfallen beginnt, zeigt sich ihre Perfektionierung als einziges Heilmittel und somit als Gegenentwurf zu der unausweichlich pervertierten Gesellschaft Rousseaus (vgl. 231).

Insofern diese Untersuchung die „Schlüsselstellung“ (13) der ästhetischen Kritik für Humes Werk herausarbeitet, trägt sie die Spannung der gegenläufigen Entwicklung von Form und Gehalt aus. Der *Treatise* schließt zwar mit dem dritten Buch „Of Morals“ und bricht also ab, bevor er, wie Hume doch angekündigt hatte, Politik und ästhetische Kritik behandelt. Dennoch zeigt diese Untersuchung, daß die drei Bücher des *Treatise* die ästhetische Kritik implizit fundieren. Denn hinsichtlich der ästhetischen Kritik stellt sich heraus, daß sie „keine in sich abgegrenzte Disziplin darstellt“ (102) und eben deswegen „Logik, Affektenlehre und Moral förmlich durchdringt“ (ebd.). Die inadäquate Form verdeckt allerdings noch eben jene Kritik, so daß sie im *Treatise* unentwickelt bleibt und erst durch das Scheitern des systematischen Anspruchs in die Form des Essays hineinwächst. Daher insistiert die Verfasserin darauf, daß die *Essays* als „Knotenpunkt“ unbedingt zum philosophischen Werk Humes gehören. Die Untersuchung verdeutlicht die zentrale Bedeutung der *Essays* an der Verwandlung des Urteils selbst: Zeigt sich im *Treatise* die Schönheit in ihrer Beziehung auf das gesellschaftliche Wesen des Menschen im *Urteil der Gesellschaft*, in das sowohl Gewohnheiten als auch Launen einfließen (vgl. 133), so nehmen die *Essays* dieses Urteil zurück auf den „gemeinschaftliche[n] Entscheid aller guten Kritiker“ (246), durch welches die geschichtlich bestimmte

Gesellschaft urteilt, d. h. auf das *Urteil der Geschichte* (246).

Das Zerbrechen des Systems bringt also den Essay ans Licht und läßt das Humesche Werk zu der ihm eigentümlichen Reife finden – sowohl der Form als auch der Sache nach, denn erst die *Essays* realisieren den Vorsatz des *Treatise*. Das bedeutet zugleich: Der Essay zeigt sich für die ästhetische Kritik als die dem System überlegene Form. Den *Treatise* bricht Hume folglich nicht etwa wegen sachlicher Schwierigkeiten nach dem dritten Buch ab, sondern allein deswegen, weil die Veröffentlichung ein publizistischer Mißerfolg war. Daher hält er in seiner Autobiographie fest: „It fell *dead-born from the press*“ (8). Die mangelnde Popularität seines Systems veranlaßt ihn, die „Darstellungsweise“ (ebd.) zu überdenken und eine Form zu wählen, die seine Sache einnehmender darstellen und für sie folglich angemessener ist, so daß sie überhaupt erst in dieser Form zu der ihr eigentümlichen Klarheit kommt. Die Autorin kann daher überzeugend nachweisen, daß Hume weder aus Ruhmsucht die Form des Essays gewählt noch Verrat an seiner Sache begangen hat. Für Hume liegt die Überlegenheit des Essays in seiner Sache begründet, welche auf Popularität angewiesen ist – derjenigen Urteilskraft entsprechend, die im geselligen Austausch durch Konversation gestärkt werden soll.

Sven Jürgensen (Osnabrück)

János Rathmann, *Historizität in der deutschen Aufklärung* (= *Daedalus, Europäisches Denken in deutscher Philosophie*, Bd. 3), Peter Lang, Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien 1993, III, 175 S., ISBN 3-631-45251-9.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzten vor allem die Arbeiten von Hans Dietrich Irmischer Maßstäbe für eine philologisch und historisch genaue Erschließung aller Schriften Herders. Erst in den beiden letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts sind die frühen Schriften Herders in das Zentrum einiger philosophischer Untersuchungen gerückt worden. In den Kreis dieser Bemühungen fügt sich János Rathmanns „Historizität in der deutschen Aufklärung“ gut ein.

Rathmann hält „die Zeit dafür gekommen ...“, daß die Forschung auch einige wichtige Teilthemen, zum Beispiel die analytische Untersuchung der Historizität, in Angriff nimmt“ (II). Er vertritt die Ansicht, Herders frühe Schriften (1764–1775) verdienten mehr Beachtung, als ihnen bis-

her geschenkt worden ist, und richtet sein Augenmerk besonders auf den jungen Herder, danach auf Hamann und Georg Forster.

Das vorliegende Buch ist in fünf Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel fragt der Autor nach der Genese der Geschichtsphilosophie Herders. Die Anfänge des Herderschen Nachdenkens über die Geschichte als Wissenschaft entdeckt Rathmann in den schon von Suphan herausgegebenen Teilen der Schrift „Kritisches Wäldchen“, in den von Suphan nicht veröffentlichten Teilen dieser Schrift und in den z. T. gedanklich recht gehaltvollen Nachlaßmaterialien, die in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts verfaßt wurden.

Rathmann stellt überzeugend dar: Herder neigte schon in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts zu der Ansicht, daß ein guter Geschichtsschreiber notwendigerweise auch ein guter Geschichtsphilosoph sei. Die Arbeit des Geschichtsschreibers beginne mit dem Aufsuchen der Ursachen, danach werde das „Band“ zwischen den Ursachen und Wirkungen durch Folgerung ermittelt. Diese Folgerungskunst weise über die Beschreibung geschichtlicher Ereignisse hinaus. Mit Voltaire teilte Herder die Auffassung, daß „die Geschichte philosophisch zu betrachten“ sei. Herder sprach sich für eine methodisch angewandte Skepsis aus. Um ein Überhandnehmen der Subjektivität auszuschließen, forderte er vom Geschichtsschreiber die genaue Beachtung des Prinzips der Gleichheit und Vielseitigkeit in der Beschreibung des Geschehenen. Der Geschichtsschreiber habe sich nicht nur um die Erschließung des Inneren der Tatsachen und Ereignisse zu kümmern, er müsse auch das Prinzip der Entwicklung in die wissenschaftliche Darstellung hineinbringen.

Im zweiten Kapitel untersucht der Autor die „Eigenarten“ der Herderschen Geschichtsphilosophie. Rathmann bemerkt, schon die ersten Schriften Herders ließen eine „ontologische Tendenz“ (24) erkennen. Der „Versuch über das Sein“ habe offensichtlich einen ontologischen Inhalt, in den darauf folgenden Schriften zeige sich eine Verstärkung der ontologischen Bestrebungen. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts habe sich Herder von der Einsicht leiten lassen, daß die Geschichtsphilosophie nur auf eine „naturontologische Basis“ (33) gegründet werden könne. Die Frage nach dem Maßstab sei schon für den jungen Herder „eine konzeptionelle Frage“ (38) gewesen.

Die Diskussion über Grundfragen des Herder-Vico-Verhältnisses ist Rathmann zufolge noch nicht abgeschlossen. Der Autor weist auf die

„maßhaltenden historischen und philologischen Studien von Georg Iggers, Heinz Gockel und Wolfgang Proß“ (51) hin und erwähnt Isaiah Berlin, der seit mehr als drei Jahrzehnten immer wieder die beiden Thesen vertritt: (1) Vico und Herder seien gleichermaßen Vertreter der Gegenaufklärung gewesen, (2) beide Denker könnten nur als Kompilatoren der Geschichte der Philosophie betrachtet werden. Rathmann bestätigt Isaiah Berlin Korrektheit bei der Textanalyse und -kritik, billigt aber nicht dessen Willkür bei der Interpretation. In der Auseinandersetzung mit den o.a. Thesen Berlins beweist der Autor des vorliegenden Buches Vertrautheit mit den wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen und Tendenzen des 17. und 18. Jahrhunderts. Überzeugend argumentiert er gegen die Annahme, wonach im Falle der Übereinstimmung Vicoscher und Herderscher Gedanken von einer einfachen Entlehnung zu sprechen sei. Rathmann hält es für angebracht, in diesem Zusammenhang von einer Wiederentdeckung zu reden.

Der Autor des vorliegenden Buches erinnert auch an das Verhältnis des jungen Herder zu Kant. Er betont: Kant spielte in Herders Entwicklung zum Philosophen „die entscheidende Rolle“ (66). Der Privatdozent Kant vermittelte dem jungen Herder in philosophischer und wissenschaftlicher Hinsicht fruchtbare Denkanstöße – er erweckte Herders Interesse an der Menschen-, Völker- und Naturgeschichte.

Auch Hamann hatte großen Einfluß auf Herder. Das dritte Kapitel stellt Hamann als einen bedeutenden Denker vor, der im Zeitalter der Aufklärung seine Eigenständigkeit behauptete. Rathmann hebt hervor, daß sich in Hamanns sprachphilosophischen Gedanken „eine tiefe Einsicht in den Zusammenhang von Sprache und Denken beziehungsweise Sprache und Gesellschaft“ (77) zu erkennen gebe.

Auf die Ausgangspunkte, die theozentrischen Prämissen, und auf die glaubensgebundenen Inhalte der Hamannschen Theorie läßt sich der Autor des vorliegenden Buches nicht ein. Er klärt indessen, was Herder Hamann verdankte. Rathmanns Überlegungen stützen die Annahme, daß Herder von Hamann in Vicos Gedankenwelt eingeführt wurde. Hamanns Sprachphilosophie beeinflusste Herder nachhaltig. Wichtig erscheint Rathmann die Feststellung: Hamann und Herder kritisierten den Rationalismus der Aufklärung „aus einer gemeinsamen Position der Einheit von Sprache und Denken heraus ...“ (84). Wie Hamann lehnte auch Herder den philosophischen Kritizismus ab. Angesichts der Einseitigkeit vie-

ler zeitgenössischer Untersuchungen stellte Hamann die Forderung nach der Vielseitigkeit der Analysen auf. Das Maß der Vernunft war für Hamann die Geschichte. Herder ging über Hamann hinaus. Die Abneigung gegen die abstrakten Begriffe und Erklärungsversuche der Rationalisten stand bei Herder am Anfang eines Weges, der zur Konzeption der Individualisierung führte.

Das vierte Kapitel handelt von Georg Forsters Beitrag zur Historizität. Schon in der Schrift „Cook der Entdecker“ deutet Forster an, daß die Beziehung zwischen Naturgeschichte und Menschengeschichte durch eine Einheit gekennzeichnet sei. Eine nähere Erklärung dieses Gedankens bot Forster allerdings noch nicht. In Forsters späteren Schriften sieht Rathmann Stationen der Problemlösung. Forster gelangte zu der Einsicht, daß von einer Entwicklung nur dann die Rede sein könne, wenn „die Prinzipien ‚Einheit‘ und ‚Mannigfaltigkeit‘ gleichzeitig wirken“ (99). Er hob die Bedeutung der empirischen Tatsachen heraus und erteilte damit dem dogmatischen Rationalismus eine Absage.

Rathmann legte eingehend dar, daß sich Forster mit zunehmendem Alter um ein tieferes Verständnis der sozialen und der politischen Probleme seiner Zeit bemüht habe. Die Frage, inwieweit sich in der Natur- und Sozialentwicklung das Prinzip der Einheit und das der Mannigfaltigkeit durchsetzen könnten, beschäftigte Forster immer mehr. So gelangte allmählich der Despotismus in den Mittelpunkt der Forsterschen Polemik. Forster erklärte, das Erziehungssystem des aufgeklärten Absolutismus führe zur Selbstentfremdung des Menschen. Den Menschen bleibe daher kein anderer Weg als der des gewaltsamen Umbruchs: die Revolution. Vor einer voreiligen Einleitung einer Revolution warnte Forster allerdings. Er wagte den entscheidenden Schritt von der Schwärmerei für Theorien der Französischen Revolution zur politischen Aktion, aber er scheiterte mit seinem Plan.

Die Korrespondenz bildete einen bedeutenden Teil der literarischen Tätigkeit Forsters. Sehr geschickt geht der Autor des vorliegenden Buches bei der Auswahl und knappen Kommentierung der Briefe vor, die neben Privatem auch philosophische Ansichten enthalten. Forsters Briefwechsel mit Herder kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu. Im Spiegel dieser Korrespondenz kann der Leser erkennen, welch großen Eindruck Herder bei Forster hinterließ.

Im fünften Kapitel widmet sich Rathmann der Frage nach den Auswirkungen der deutschen Aufklärung auf das ungarische Geistesleben des

18. und 19. Jahrhunderts. Dabei richtet er seine Aufmerksamkeit besonders auf die Rezeption Herders und auf die Herder-Forschung in Ungarn. Rathmann unterscheidet drei Perioden der Nachwirkung Herders: die Herder-Rezeption der Aufklärung, die der ungarischen Reformzeit und eine dritte Periode, „die sich bis auf unsere Tage erstreckt“ (135). Eindrucksvoll weist der Autor nach, daß Herders Ideen in Ungarn bis ins späte Reformzeitalter die beiden bedeutenden ungarischen Sprachreformer Ferenc Kazinczy und Izidor Guzmics sowie István Széchenyi, Ungarns größten politischen Denker im 19. Jahrhundert, nachhaltig beeinflussten. Die mit dem Ende der Reformzeit (1848) beginnende dritte Periode ist reich an Versuchen, „... die politisch relevanten Aspekte seiner Werke zu isolieren und ideologisch zu manipulieren“ (s.o.). Die Aufarbeitung der einzelnen Phasen der dritten Periode bezeichnet Rathmann, der an der Universität in Gödöllő einen Lehrstuhl für Philosophie innehat, als ein Desiderat der ungarischen Forschung.

János Rathmann beweist in dem vorliegenden Buch Fachkompetenz und die Fähigkeit, komplexe Sachverhalte ansprechend darzustellen. Der Autor ließ sich keine Mühe verdrießen, die von ihm selbst gestellten Fragen zu klären. Wenn es die Quellenlage erforderte, entzifferte er auch Texte aus den Manuskripten. Immer ist seine fragende Haltung dem Thema angemessen. Einige Gedanken des dritten Kapitels (bes. 81–85) hätte er weiterführen sollen. Diese Unterlassung mindert indessen nicht den Wert dieses Buches. Wer es aufmerksam liest, wird die Empfindung haben, er sei Herder nahe. Rathmanns „Historizität in der Deutschen Aufklärung“ regt eine weitergehende Beschäftigung mit Herder, Hamann und Forster an.

Wolfgang Farr (Mairtal)

Richard Ingardia, Bradley. A Research Bibliography (= Part of the Series: Bibliographies of Famous Philosophers), Philosophy Documentation Center, Bowling Green/Ohio 1991, 195 S., ISBN 0-912632-88-7.

Einige englischsprachige Philosophen und Philosophiehistoriker hielten Francis Herbert Bradley (1846–1924) für den bedeutendsten Philosophen im ersten Viertel dieses Jahrhunderts¹,

¹ Vgl. B. Blanshard, „Bradley: Some Memories and Impressions“, in: R. Ingardia, a.a.O. 14;

für einen ‚Klassiker‘² von ‚enormer historischer Bedeutung‘³. Ehrendoktorwürden mehrerer Universitäten in Europa waren ihm zuerkannt worden; kurz vor seinem Tod vom englischen König sogar der Verdienstorden (Order of Merit). Doch schon bald nach seinem Ableben ist es recht still um ihn und seine Philosophie geworden. Schließlich geriet sie fast vollständig in Vergessenheit, und gäbe es mittlerweile nicht wieder einige Forscher, die Bradley's Denken entgegen den Fehleinschätzungen und Fehlinterpretationen, denen dieses schon zu Lebzeiten des großen Oxford-Gelehrten ausgesetzt war, aus der Versenkung hoben, es bliebe zum Schaden philosophischer Forschung und reflektierender Auseinandersetzung mit den theoretischen und praktischen Problemen der Gegenwart obsolet und ungenutzt.

Das seit Jahrzehnten wichtigste Werk zur Erinnerung an das Schaffen Francis H. Bradley's und zu seiner Erschließung liegt uns zweifellos mit der hier zu würdigenden Forschungsbibliographie vor. Richard Ingardia's Hoffnung, welche er mit seinem Buch verbindet, besteht darin, daß die Zusammenstellung der Literatur von und zu Bradley allein schon helfe, „den Mythos, der Bradley's Philosophie umgibt, dadurch zu eliminieren, daß sie eine komplette Auflistung aller bedeutenden Studien, die zu seiner gesamten Philosophie angefertigt wurden, in einem Band liefert“, und daß „schon eine flüchtige Durchsicht dieser Bibliographie genügt, die Tiefe von Bradley's Denken und seine Universalität zu erweitern.“ (R. Ingardia, a. a. O. 2)

Ingardias 195seitige Forschungsbibliographie umfaßt 1086 Eintragungen, gegliedert in Quellentexte (II. A–C, Nrn. 1–78) und Sekundärliteratur, wobei diese wieder unterteilt ist in Dissertationen (III. A, Nrn. 79–142), Bücher (III. B, Nrn. 143–551) und Artikel, Reviews und Diskussionspapers (III. C, Nrn. 551–1086); in letzteren drei Listenbereichen sind mehreren verzeichneten Schriften Zusammenfassungen, Buchbesprechungen und Kurzcharakteristiken (abstracts) beigegeben. Über die mehrmalige Aufnahme von Titeln in die verschiedenen Verzeichnisse – Dissertationen-/Buch- bzw. Buch-/Artikelverzeichnis – läßt sich zwar streiten; der eine mag sie für redundant, der andere für eine zusätzliche Information halten. In Fällen, in denen eine leichtere Auffindbarkeit von kleineren Werken (Aufsätzen) eines Autors in Sammelbänden desselben Autors erreicht wird, ist die mehrmalige Auflistung jedoch zu begrüßen. Dabei wäre es allerdings von Vorteil gewesen, jeweils Verweise auf

die betreffenden Verzeichnisnummern zu geben, so daß die Zuordnung der Buchkapitel zu den entsprechenden Essays aus anderen und früheren Publikationsorganen und umgekehrt auch dann möglich gewesen wäre, wenn sich die Titel unterscheiden und keine weiteren Hinweise auf Entsprechungen vorfindlich sind (z. B. bei F. C. S. Schiller, Nrn. 977–1001).

Die Handhabbarkeit des Werkes wird wesentlich gesteigert durch zwei angefügte Register: ein Namens- und ein Sachregister. Einschränkend muß dazu jedoch vermerkt werden, daß den Subject-Index (B) hinsichtlich alphabetischer Reihenfolge und (vermeidbarer) Mehrfachaufnahmen eine verwirrende Unordnung kennzeichnet.

Eingeleitet und damit abgerundet wird die Forschungsbibliographie durch eine konzise Einleitung seines Verfassers, die in präzisen Worten die derzeitige Relevanz bzw. Irrelevanz der Bradleyschen Logik und Metaphysik umreißt, schonungslos bewertet und in der Gegenwartsphilosophie verortet. Dem Buch beigegeben sind die zu einem kurzweiligen und informativen Essay gefügten Erinnerungen („Bradley: Some Memories and Impressions“) der letzten, 1987 verstorbenen Persönlichkeit, welche Bradley als Student begegnete und das außerordentliche Privileg genoß, mit ihm zu sprechen, mit ihm über Philosophie sprechen zu können: Brand Blanshard.

Die vorliegende Bibliographie stellt eine erweiterte und ergänzte Fassung eines bereits verfügbaren Entwurfs dar: Richard Ingardia, Francis Herbert Bradley (1846–1924). A Research Bibliography, in: *Philosophy Research Archives* 7 (1981), an *International Scholarly Journal with a Microfilm*, Bowling Green 1981, S. 223–274. Bei genauerem Vergleich der Roh- mit der nun vorliegenden Endfassung ist festzustellen, daß trotz Überarbeitung einige Irrtümer in die Buchfassung übernommen wurden. Das ist insbesondere an den Stellen (Nr. 650 & Nr. 1000) verwunderlich, die der Autor in einem Brief an mich aus

B. Blanshard, Francis Herbert Bradley, in: *Journal of Philosophy* 22 (1925) [New York, 5–15], 7; P. T. Raju, *Thought and Reality* (London 1937) 11.

² Vgl. W. C. Swabey, *The System of Bradley*, in: *The Monist* 37 (1927) [Chicago, 226–237] 226–227; R. B. (Viscount) Haldane, *The Pathway to Reality. Stage the Second* (London 1904) 74.

³ Vgl. J. O. Wisdom, *Philosophy and Its Place in Our Culture* (New York – London – Paris 1975) 147.

dem Jahre 1987 auf Anfrage selbst richtigstellte, im einen Falle sogar in der Weise, daß er mir den Artikel, um den es sich handelt, samt richtigen bibliographischen Daten übersandte, wofür ich ihm an dieser Stelle noch einmal meinen Dank aussprechen will.

Störend wirkt sich das Fehlen einer Gewichtung der verschiedenen Titel aus. Schriften, in denen eigentlich nur Erwähnungen des Namens Bradleys vorkommen und/oder in die nur kurze Verweise auf seine Lehre ohne argumentative Relevanz eingestreut sind, stehen neben tieferschürfenden Problemstudien und Monographien. Die Verzerrung der Bedeutung einiger Schriften wird durch die der nun vorgelegten Buchfassung beigefügten Abstracts und Reviews noch verstärkt. Die Aufnahme solch tertiärer Produkte richtet sich offensichtlich nicht nach der Wichtigkeit des damit bedachten Beitrags zur Erforschung der Lehre Bradleys, sondern nach ihrer bloßen Verfügbarkeit. Zugriffssicherheit und Übersichtlichkeit nehmen dadurch deutlich ab. Kommentierungen, die in ein solches Nachschlagewerk aufgenommen werden, müßten demgegenüber einheitlich, gegenstandsspezifisch (und dieserart identifizierbar), nach einem griffigen Bewertungsraster und übersichtlich etc., sprich: systematisch durchgeführt sein. Wegen der Nichtberücksichtigung dieser Kriterien wären sie im vorliegenden Falle besser weggelassen worden.

Doch soll durch die vorgetragenen Kritikpunkte die Leistung des Verfassers dieser exquisiten Forschungshilfe in keinem Falle herabgemindert werden. Vielmehr ist es meine Absicht, sie durch kleinere Korrekturen und Ergänzungen dem näherzubringen, was der Autor – seiner Sache gewiß – für sie bereits reklamiert: richtig, zuverlässig, vollständiger und ausführlicher als alle anderen bisherigen bibliographischen Zusammenstellungen und für Forschungszwecke benutzbar zu sein (vgl. R. Ingardia, a. a. O. 3).

Kann man sich nur noch wünschen, daß sie auch benutzt wird, d. h. als Anstoß und Begleiter einer umfassenden, profunden und detaillierten Erschließung der nach fast einstimmiger Meinung von Fachleuten äußerst komplizierten⁴, abstrakten⁵ und ungreifbaren⁶ Philosophie Francis H. Bradleys dienen kann.

Nachdem anschließend Korrekturen einiger die Auffindbarkeit der verzeichneten Literaturen verhindernde Irrtümer, die in den bibliographischen Daten des Werkes vorfindlich sind, aufgelistet werden, wird abschließend eine Sammlung von Schriften bzw. Schriftstellen zu Bradley gegeben, die nicht nur, wie Richard Ingardia auch

für die seinige festhält, Überraschungen enthält (vgl. R. Ingardia, a. a. O. 4) – in unserem Falle weisen wir insbesondere auf Analogien zur chinesisch-taoistischen Philosophie (→Chang Chung-yuan) und über T. S. Eliot hinaus auf die Wertschätzung durch einen weiteren Literaten von Weltformat, Jorge Luis Borges –, sondern demonstriert, daß sich Bradleys Metaphysik einer mitunter zwar konstatierten⁷, bisher jedoch immer noch unterschätzten Bekanntheit und Beliebtheit in Indien erfreute und erfreut. Ich bin ziemlich sicher, daß sich meine Liste um Dutzende von indischen Publikationen verlängern ließe, machte man sich hier ganz gezielt auf die Suche. Was sich daraus unzweideutig ableiten läßt, ist die gewaltige komparistisch- und interkulturell-philosophische Potenz, welche in Francis H. Bradleys Philosophie steckt und von westlicher Seite bisher unbeachtet geblieben ist. Noch eine Bemerkung: Die beiden in den letzten Jahrzehnten an der Universität Mainz betreuten Dissertationen zu Bradley (→S. Grätzel/1979; C. Moser/1989) zeigen, sich in die deutschsprachige Bradley-Forschung von H. Evens, H. Höffding, A. Baumgarten, A. Chappuis, H.-J. Schüring und R.-P. Horstmann einreihend, daß dieser englische Denker für kontinentales Philosophieren nicht bedeutungslos ist, und dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen als einer, der erhebliche Anleihen bei der deutschen Philosophietradition genommen hat (pauschal wird er zum britischen Hegelianismus gezählt), zum andern als Vertreter einer fremden Tradition, in die hinein er deutsches Gedankengut amalgamiert

⁴ Vgl. S. V. Keeling, *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley* (Montpellier 1925) 72²; H. Rashdall, *The Metaphysics of Mr. F. H. Bradley*, in: *Proceedings of the British Academy* 5–6 (1911–12) [London, 429–455] 430.

⁵ Vgl. R. Wollheim, *F. H. Bradley*, in: *The Revolution in Philosophy*, hg. von A. J. Ayer et al. (London – New York 1956, 12–25) 13.

⁶ Vgl. J. Pucelle, *L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley* (Neuchâtel 1955) 250; G. H. Sabine, *Review: „Essays on Truth and Reality“*, in: *Philosophical Review* 23 (1914) [New York, 550–557] 550–551.

⁷ Vgl. G. L. Bedell, *The Logical Foundations of Metaphysics in the Philosophy of F. H. Bradley* (St. Louis [University, Phil. Diss.] 1969) 1: „With the exception of certain Indian thinkers there is little evidence that the philosophy of F. H. Bradley has any contemporary adherents.“

und damit die Produktivität, Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit dieser Denkweise erwiesen hat, wobei der transzendente Aspekt davon, der im Werk Bradleys versteckt ist, noch zu wenig bzw. überhaupt noch keine Beachtung gefunden hat. Zu diesem Punkt hoffe ich selbst einmal etwas beitragen zu können; Präliminarien dazu finden sich in einem von mir verfaßten Essay: Zu Francis H. Bradley und seiner „Ont-epistemologie“, das demnächst veröffentlicht werden wird.

Errata:

- Nr. 315: richtiger Titel: F. H. Bradley's Logic
 Nr. 356: Eintragung müßte unter Muirhead (III. C) aufgeführt werden
 Nrn. 361, 848, 849: Schreibweise des Namens in den Originalen variiert: McTaggart oder Mac-Taggart
 Nrn. 378, 379 & Index A, p. 177: richtiger Name des Verfassers: Mukerji, Anukul Chandra
 Nr. 439: Verfassersname ist falsch; es handelt sich in Wirklichkeit um dasselbe Werk, wie richtig angegeben unter Nr. 128
 Nr. 455: richtige Verfassernamen: Sastri, S. [uryanarayana] & Raja, C. Kunhan; richtiger Erscheinungsort: Adyar, Madras
 Nrn. 465, 1002–1004: exakter Name: Schüring, Heinz-Jürgen
 Nr. 515: bei dem angegebenen Titel handelt es sich um das zweite Buch von J. Wahl's Werk *Traité de métaphysique*; näheres siehe unsere Ergänzungsliste unten
 zwischen Nrn. 524 und 525: vier Werke von James Ward, in der Fassung von 1981 noch verzeichnet, fehlen (absichtlich?)
 Nrn. 552–554 & Index A, p. 165: richtiger Verfassersname: Acton, H. B.
 Nrn. 571–572 & Index A, p. 165: Verfassersname: im Original angegebener Name bei Nr. 571: Assaad, Fawzeia Mikhail; bei Nr. 572: Assaad-Mikhail, Fawzia (siehe auch Nrn. 855–856)
 Nr. 625: Verfassersname: Jubin, Brenda; die Eintragung steht richtig unter Nr. 784
 Nrn. 628–629: alphabetisch falsch aufgelistet
 Nrn. 630–631: richtiger Verfassersname: Campbell, Charles A.
 Nr. 642: Titel konnte nicht aufgefunden werden (Angaben falsch?)
 Nr. 649: Titel lautet richtig: Change, in: <ed.> Bhattacharya, Kalidas: *Recent Indian Philosophy* Vol. 1, Calcutta 1963, 331–340
 Nr. 650: richtige Zeitschriftennummer und Seitenangabe: XLIII (1934), pp. 229–244
 Nr. 665–667: richtiger Verfassersname: Crossley, D. J.

- Nr. 677: richtiger Verfassersname: Das, Dhirendralal
 Nr. 680: richtiger Verfassersname: Dotra, A. M.
 Nr. 689: richtiger Verfassersname: Deb, Govinda Chandra; vollständige Seitenangabe: pp. 500–506
 Nr. 772: richtiger Titel: Mr. Bradley on Immediate Resemblance; vollständige Seitenangabe: pp. 208–210 & 508–510
 Nr. 789: richtiger Titel: Ten Unpublished Letters ...
 Nr. 848: richtiger Titel: Notes Critiques: Appearance and Reality
 Nrn. 855–856: bereits richtig verzeichnet unter Nrn. 571–572
 Nr. 878: richtige Erscheinungsorte: Zürich – Leipzig – Wien
 Nr. 908: richtige Seitenzahlangabe: pp. 102–108
 Nr. 909: richtige Seitenzahlangabe: pp. 221–230
 Nr. 949: richtige Zeitschriftenangabe: *Philosophical Forum*, New Series, 4 (1973)
 Nrn. 970 & 972: beide Eintragungen sind identisch
 Nr. 988: Seitenangabe fehlt
 Nr. 995: Angabe falsch; bibliographische Daten für diesen Titel gelten für den richtig verzeichneten Titel unter Nr. 996
 Nr. 1000: richtige Zeitschriftennummer und Seitenangabe: XXXIV (1925), pp. 217–223
 Nr. 1014: richtige Zeitschriftennummer: III (1894)
 Nr. 1030: Zeitschriftennummer fehlt
 Nr. 1034: richtiger Verfassersname: Srinivasachari, P. N.
 Nr. 1060: Zeitschrift und Zeitschriftennummer falsch; nicht in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* 22 (1930) oder 23 (1931), Milano
 Index A, p. 176 (McHenry, Leemon): 494 muß getilgt werden
 Index A, p. 181 (Sintonen, M.): alphabetisch falsch eingereiht
 Index A, p. 183 (Ward, James): 521 muß getilgt werden
 Index B, pp. 185–195: auf die Ungereimtheiten in diesem Index wurde oben bereits hingewiesen

Literatur zur Ergänzung

- Baumgarten, Arthur: *Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie*, Aalen 1978 (1927) → insb. 564–589
 Bharati, Aghananda: *The Tantric Tradition*, London 1975 (4th impression of 1965) → 13–14, 36
 Bhattacharya, Kamaleswar: *La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments*

- de Nāgārjuna contre le mouvement, in: *Cultura Sānskrita. Memorial del Primer Simposio Internacional de Lengua Sānskrita*, México 1984, 189–199 →193
- Blanshard, Brand: Bradley, Francis Herbert, in: <edd.> Halsey William D. & Friedman, Emanuel: *Collier's Encyclopedia Vol. 4 of Twenty-Four Volumes*, London – New York 1986, 453
- Borges, Jorge Luis: *Gesammelte Werke Bd. 5.1 (Essays 1932–1936)*, München – Wien 1981 →126–127
- Bosanquet, Bernard: *Implication and Linear Inference*, New York 1968 (reprint of 1920) →verschiedene Seiten
- Bosanquet, Bernard: *Science and Philosophy and Other Essays*, New York 1967 (reprint of 1927) →verschiedene Seiten
- Bosanquet, Bernard: *The Distinction between Mind and Its Objects*, Manchester 1913 →einige Seiten, insbesondere 56–59
- Bosanquet, Bernard: *The Essentials of Logic*, London – New York 1960 (1895) →VI, 7, 63, 88, 96, 103, 164
- Bosanquet, Bernard: *The Principle of Individuality and Value (The Gifford Lectures for 1911)*, New York 1969 (reprint; 1912) →passim (siehe Index)
- Bosanquet, Bernard: *The Value and Destiny of the Individual (The Gifford Lectures for 1912)*, New York 1968 (reprint of 1913) →passim (siehe Index)
- Brooks, Richard W.: *Some Uses and Implications of Advaita Vedānta's Doctrine of Māyā*, in: <ed.> Sprung, Mervyn: *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht – Boston 1973, 98–108 →98
- Chang Chung-yuan: *Creativity and Taoism*, New York et al. 1970 →98–105
- Collingwood, Robin George: *Denken*, Stuttgart 1955 (dt. Übersetzung des Titels: *An Autobiography*, 1939) →16–23, 26–29, 44–52
- Dasgupta, Surendranath: *Indian Idealism*, Cambridge 1962 (repr. of 1933) →21, 107–108
- Della Santina, Peter: *The Madhyamaka Philosophy*, in: *Journal of Indian Philosophy* 15 (1987), Dordrecht – Boston, 173–185 →184
- Dilworth, David A.: *Nāgārjuna's catuṣkoṭikā and Plato's Parmenides: Grammatological Mappings of a Common Textual Form*, in: *Journal of Buddhist Philosophy* 2 (1984), Bloomington/Indiana, 77–104 →103⁴⁵
- Dubey, S. P.: *Idealism East and West*, Delhi – Varanasi 1987, XV + 236 S.
- Eisler, Rudolf: *Philosophen-Lexikon*, Berlin 1912 (repr.: Vaduz 1977) →75–76
- The New Encyclopædia Britannica Vol. 2 (Micropædia)*: Bradley, F(rancis) H(erbert), Chicago et al. 1994 →454
- Girndt, Helmut: *Madhyamaka, der <Mittlere Weg> des Nāgārjuna*, in: <edd.> Braun, Hans-Jürg & Krieger, David J.: *Indische Religionen und das Christentum im Dialog*, Zürich 1986, 119–147 →127
- Grätzel, Stephan: *Der Idealismus Bradleys als Methode der Reflexion*, Phil. Diss., Mainz 1979, 159 S.
- Guha, Manjulika: *The Concept of Reality in Śāṅkara and Bradley*, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal, New Series* 9 (1967), Calcutta, 208–211
- Guha, Manjulika: *The Idea of Self in the Philosophies of Śāṅkara and Bradley*, in: *Asiatic Society 'Bombay'*. *Journal* 47–48 (1972–73), Bombay, 48–53
- Guha, Manjulika: *The Theories of Knowledge of Bradley and Śāṅkara*, in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal, New Series* 13 (1971), Calcutta, 178–186
- Gullvåg, Ingemund: *Truth, Belief and Certainty*, Trondheim 1964 →10, 13, 15–16
- Haefs, Gisbert <ed.>: *Borges, Jorge Luis: Blaue Tiger und andere Geschichten*, München – Wien 1988 →323 (Editorische Bemerkung zu S. 80–92: *Der Garten der Pfade, die sich verzweigen*)
- Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa*, Basel – Stuttgart 1981 →291, 338, 356
- Halbfass, Wilhelm: „Inklusivismus“ und „Toleranz“ im Kontext der indisch-europäischen Begegnung, in: <ed.> Oberhammer, Gerhard: *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Wien 1983, 29–60 →59
- Haldane, Viscount (Richard Burdon): *The Doctrine of Degrees in Knowledge, Truth, and Reality*, in: *Proceedings of the British Academy* 9 (1919–20), London, 109–140 →109, 126–129
- Haldane, Viscount (Richard Burdon): *The Reign of Relativity*, London 1922 (1921) →206–215, 256–257, 315–316
- Hiriyanna, M.: *Outlines of Indian Philosophy*, London 1951 (2nd impr.; 1932) →208
- Høffding, Harald: *Der Relationsbegriff*, Leipzig 1922 →44–45
- Høffding, Harald: *Die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philosophie*, in: *Kant-Studien* 32 (1927), Berlin, 29–43 →32, 40
- Hoernlé, R. F. A.: *The Absolute*, in: <ed.> Harms, Ernst: *Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie* 1 (1934), Zürich – Leipzig – Wien, 162–177 →167

- Inge, William Ralph: *Christian Mysticism*, London 1899 →107²
- Jessop, T. E.: *Being and Reality*, in: <ed.> Harms, Ernst: *Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie* 1 (1934), Zürich – Leipzig – Wien, 56–64 →59
- Marcel, Gabriel: *Fragments philosophiques* 1909–1914, Louvain – Paris s.a. [ca. 1961] →26
- Marcel, Gabriel: *The Philosophy of Existence*, <tr.> Harari, Manya, London s.a. [1948] →80, 93–94
- Marcuse, Herbert: *Vernunft und Revolution*, Neuwied – Berlin ³1970 (engl. ¹1941) →346
- Mathieu, V.: Bradley, Francis Herbert, in: *Enciclopedia Filosofica* Vol. 1, A – Bychowicc, Roma ²1979 (ristampa aggiornata), 1050–1055
- Mazumdar, J. C.: Bradley, Vedānta, and Ramakrishna: A Comparative Study, in: *Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture* 16 (1965), Calcutta, 255–263
- McCreary, John K.: Book Review: F. H. Bradley, by W. F. Lofthouse, in: *Journal of Religion* 31 (1951), Chicago, 288–289
- McTaggart, John Ellis: *Studies in the Hegelian Dialectic*, New York ²1964 (¹1896) →182–183
- Metz, Rudolf: *England und die deutsche Philosophie*, Stuttgart – Berlin 1941 →26–27, 35, 42–43, 72
- Misra, Ganeswar: *Sources of Monism: Bradley and Śāṅkara*, Meerut/India ¹1986, XIV + 136 S.
- Misra, R. S.: *Studies in Philosophy and Religion*, Varanasi 1971 →79, 84–85
- Mookerjee, Satkari: *The Absolutist's Standpoint in Logic*, in: idem <ed.>: *The Nava-Nalanda-Mahavira Research Publication* Vol. 1, Nalanda/Patna s.a. [ca. 1957], 1–175 →103
- Mookerjee, Satkari: *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Delhi et al. ²1978 (¹1944) →178, 186, 190–191
- Moser, Claudia: *Die Erkenntnis- und Realitätsproblematik bei Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet*, Würzburg 1989, 250 S.
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Existentialism and Indian Philosophy*, in: *Philosophical Quarterly* 35 (1962), Amalner/India (resp. Madras), 259–264 →263
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Idealistic Trends of Contemporary India*, in: *Philosophical Quarterly* 33 (1960), Amalner/India (resp. Madras), 111–121 →115, 120
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Knowledge and Reality*, in: *University of Allahabad Studies* 17 (1942), Allahabad, 1–43 →19–27, 38, 41
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Nāgārjuna and Śāṅkara*, in: *University of Allahabad Studies* 13 (1938), Allahabad, 1–18 →11, 13
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Nature of the Soul*, in: <ed.> Bhattacharyya, Haridas: *The Cultural Heritage of India* Vol. 3, Calcutta 1983 (repr. of ²1953; ¹1937), 475–493 →484, 488
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Reality and Rationality*, in: *Review of Philosophy and Religion* 13 (1942), Poona, 7–20 →11, 13–15
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Śāṅkara's Theory of Consciousness*, in: *Allahabad University Studies* 13 (1937), Allahabad, 43–59 →48–49, 55–58
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *Some Aspects of the Absolutism of Shankaracharya (A Comparison between Shankara and Hegel)*, in: *Allahabad University Studies* 4 (1928), Allahabad, 375–429 →418–419
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *The Crux of Monism*, in: *Philosophical Quarterly* 38 (1965), Amalner (resp. Madras), 1–13 →7, 10, 12–13
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *The Foundations of Knowledge*, in: *University of Allahabad Studies* 23 (1948), Allahabad, 1–16 →14
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *The Role of Reasoning in Advaita Philosophy*, in: *University of Allahabad Studies* 12 (1936), Allahabad, 117–129 →128
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *The Svayamsiddha Principles of Knowledge*, in: *Review of Philosophy and Religion* 14 (1943), Poona, 5–12 →7–10
- Mukerji, A.[nukul] C.[handra]: *The Unconditioned and Pure Nothing*, *University of Allahabad Studies* 26 (1951), Allahabad, 1–21 →6
- Murti, T. R. V.: *Studies in Indian Thought (The Collected Papers of Prof. T. R. V. Murti)*, <ed.> Coward, Harold G., Delhi et al. 1983 →82, 192, 210, 285
- Nanjivako, Bhikkhu: *Hegel and Indian Philosophy*, in: *Synthesis Philosophica* 3.1 (1987), Zagreb, 203–224 →217
- Padhye, A. M.: *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi ¹1988 →8
- Pandeya, Ramchandra: *Indian Studies in Philosophy*, Delhi et al. ¹1977 →29, 83
- Popkin, Richard H.: *Skepticism*, in: <ed.> Edwards, Paul: *The Encyclopedia of Philosophy* Vol. 7–8, New York – London 1972 (reprint of 1967), 449–461 →458
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: *Indian Idealism and Modern Challenges*, Chandigarh/India 1961 →passim (siehe Index)
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: *Introduction to Com-*

- parative Philosophy, Delhi 1992 (1962) →passim (siehe Index)
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Scepticism and Its Place in Śaṅkara's Philosophy, in: *Philosophical Quarterly* 13 (1937), Madras et al., 46–57 →46, 50
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: Spirit Being and Self. Studies in Indian and Western Philosophy, New Delhi – Madras 1982 →70, 92, 162–164, 209–210
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Absolute and Negation, in: *Review of Philosophy and Religion* 5 (1934), Poona, 47–60 →54, 56
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Inward Absolute and the Activism of the Finite Self, in: <edd.> Radhakrishnan, S. & Muirhead, J. H.: *Contemporary Indian Philosophy*, London – New York 21966 (repr.; 1936), 509–535 →512, 514–515, 521
- Raju, P.[oolla] T.[irupati]: The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, in: *Review of Metaphysics* 7 (1954), New Haven, 694–713 →696, 703, 708–709
- Randle, H. N.: *Indian Logic in the Early Schools*, New Delhi 1976 (1930) →129^fn.
- Regamey, Constantin: Tendances et méthodes de la philosophie indienne comparées à celles de la philosophie occidentale, in: *Revue de théologie et de philosophie*, 3^e série, 1 (1951), Lausanne, 245–269 →254
- Roy, Benoy Gopal: Bosanquet Compared with Bradley and Śaṅkara, in: *Dacca University Studies* 2-1 (1937), Dacca, 1–14
- Russell, Bertrand: *My Philosophical Development*, London 1975 (1959) →verschiedene Seiten zu Bradley, insbesondere Chapter 5, 42–50
- Russell, Bertrand: *Philosophical Essays*, London 21976 (1910) →138, 141–143
- Russell, Bertrand: *Philosophie des Abendlands* (dt. Übersetzung von: *A History of Western Philosophy*), Darmstadt 21951 →339, 349, 483, 596
- Russell, Bertrand: *The Collected Papers of Bertrand Russell Vol. 1*, London et al. 1983 →110–111
- Russell, Bertrand: *The Collected Papers of Bertrand Russell Vol. 9*, London et al. 1988 →175, 340–341, 452, 457
- Russell, Bertrand: *The Collected Papers of Bertrand Russell Vol. 12*, London et al. 1985 →13
- Sabine, George H.: The Social Origin of Absolute Idealism, in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12 (1915), New York, 169–177 →175–176
- Salomaa, J. E.: *The Category of Relation*, Helsinki 1929, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B-XIX-2* →24, 53, 57, 123–124, 142–146
- Sarkar, Anil Kumar: *Changing Phases of Buddhist Thought*, New Delhi 31983 →151–152, 154, 177–178, 187–188
- Sarkar, Anil Kumar: *Nāgārjuna: On Causation and Nirvāṇa*, in: <edd.> Atreya, B. L. et al., Dr. S. Radhakrishnan Souvenir Volume, Moradabad 1964, 395–402 →399
- Schiller, F. C. S.: Idealism and the Dissociation of Personality, in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 3 (1906), New York, 477–482 →482
- Schiller, F. C. S.: Platon or Protagoras?, in: *Mind*, New Series 17 (1908), London, 518–526 →526
- Shaha, S. M.: The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, Delhi 1987 →3, 8, 100, 140, 165–166
- Sharma, Chandradhar: *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi et al. 1991 (reprint) →59
- Sharma, Chandradhar: *Dialectic in Buddhism and Vedānta*, Banaras 1952 →3, 9, 11
- Sidorsky, David: Pragmatism – Method, Metaphysics and Morals, in: <ed.> Stachowiak, Herbert: *Pragmatik Bd. 2*, Hamburg 1987, 108–127 →109–113
- Sinari, Ramakant: *The Structure of Indian Thought*, Springfield/Ill. 1970 →101, 110–111
- Sinha, Ajit Kumar: The Nature of Space Time and Causality According to Śaṅkara and F. H. Bradley, in: *Kaviraja-abhinandana-grantha*, Lucknow 1967, 215–223
- Sinha, B. N.: Reality and Appearance in Śaṅkara and Bradley, in: *Prabuddha Bharata* 74 (1969), Calcutta, 301–307
- Sprung, Mervyn <ed.>: *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Introduction, Dordrecht – Boston 1973 →6
- Stcherbatsky, Theodore: *Buddhist Logic* (2 Vols.), New Delhi 1984 →passim (siehe Indices)
- Stcherbatsky, Theodore: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Delhi et al. 21978 (reprint) →Tl. I, 61–62, Tl. II, 73
- Sternfeld, Robert & Zyskind, Harold: *Meaning, Relation, and Existence in Plato's Parmenides. The Logic of Relational Realism*, New York et al. 1987 →40, 52, 163
- Sternfeld, Robert & Zyskind, Harold: *Plato's Parmenides and the Transcendental Conditions for Discourse*, in: *Revue internationale de philosophie* 34 (1980), Bruxelles, 599–609 →605–606

- Störig, Hans Joachim: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 1995 →556, 675
- Tejera, Victorino: Bradley, Francis Herbert, 1846–1924, in: <ed.> Huisman, Denis: *Dictionary des philosophes* Vol. 1, A–J, Paris 1984, 391
- Tripathi, Rama Kanta: *Advaita Vedānta and Neoplatonism*, in: <ed.> Harris, R. Baine: *Neoplatonism and Indian Thought*, Delhi 1992 (1982), 233–242 →234–236
- Tripathi, Rama Kanta: *Spinoza in the Light of the Vedānta*, Banaras 1957 →192–195
- Tripathi, Rama Kanta: *The Unspeakable in Metaphysics*, in: <edd.> Coward, Harold & Sivaraman Krishna: *Revelation in Indian Thought. A Festschrift in Honour of Professor T. R. V. Murti*, Emeryville/Cal. 1977, 171–183 →173, 175–176, 179
- Überweg, Friedrich: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* Bd. 5, Berlin 1928 →144–146
- Wahl, Jean: *Sur l'absolu*, in: <ed.> Harms, Ernst: *Idealismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie* 1 (1934), Zürich – Leipzig – Wien, 178–182
- Wahl, Jean: *Traité de métaphysique*, Paris 1953 (= vollständige frz. Originalausgabe der von Ingardia unter Nr. 514 angegebenen englischsprachigen Kurzfassung: *The Philosopher's Way*)
- Ward, James: *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, Cambridge 1911 →23–24, 43–44, 201
- Ziegenfuss, Werner <ed.>: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen* Bd. 1, A–K, Berlin 1949, 142–143
- Zur Ergänzung dürfen noch einige mir bekannte Stellen und Werke angefügt werden, die aufgrund des früheren Erscheinungsdatums von Ingardia's Forschungsbibliographie darin nicht verzeichnet sein können.
- Chung, Bongkil: *Appearance and Reality in Chinese Buddhist Metaphysics from a European Philosophical Point of View*, in: *Journal of Chinese Philosophy* 20 (1993), 57–72 →62
- Husserl, Edmund: *Briefwechsel* Bd. 3 (Husserliana Dokumente Bd. 3), <ed.> Schuhmann, Karl, in: *Verbindung mit Schuhmann, Elisabeth*, Dordrecht – Boston – London 1994 →30, 33–34, 37
- McHenry, Leemon B.: *Whitehead and Bradley. A Comparative Analysis*, Albany/N.Y. 1992, XI + 213 S.
- Sprigge, T. L. S.: Bradley, in: <ed.> Ten, C. L.: *Routledge History of Philosophy* Vol. 7: *The Nineteenth Century*, London – New York 1994, 437–458
- Sprigge, T. L. S.: *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Chicago 1993, 673 S.
- Stock, Guy: Bradley, F. H., in: <edd.> Burkhardt, Hans & Smith, Barry: *Handbook of Metaphysics and Ontology* Vol. 1, Munich – Philadelphia – Vienna 1991, 101–104
- Sturm, Hans P.: *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Würzburg 1996, XXIV + 575 S. →passim
Hans P. Sturm (Augsburg)
- Joji Yorikawa. Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797–1803 (= Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus Bd. 6, hg. von H. Schneider), Peter Lang, Frankfurt a. Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1996, 226 S., ISBN 3-631-49130-1.*

Dieses Buch, bei dem es sich zugleich um eine Dissertation der Ruhr-Universität Bochum des Jahres 1995 handelt, gehört in die Reihe derjenigen Publikationen, die mit der Früh- und Entstehungsgeschichte des Deutschen Idealismus befaßt sind. Dabei halte ich es für ein Beispiel der von Henrich und Pöggeler anlässlich der Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre wieder aufflammenden Diskussionen um das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ in der Nachfolge Heideggers geforderten Kontext-Studien (vgl. 16, 20 u. ö.), und zwar für ein notwendig mißlungenes. Das trifft besonders auf den ersten Teil „I. Die Grundlage des Systems – Die Frankfurter Fragmente (1797–1800)“ zu. Und das unter mehr als nur dem einen, gleich noch etwas ausführlicher zu erörternden Gesichtspunkt.

Der Beweiswert der vorliegenden Abhandlung nämlich ist nicht sonderlich hoch zu veranschlagen, da aufgestellte Behauptungen in der Regel nicht etwa an Hand der herangezogenen Texte bewiesen, sondern die Texte, umgekehrt, der von vornherein feststehenden Absicht entsprechend, und d. h., Vorarbeiten zur Dialektik zu sein (vgl. 33f., 38), ausgedeutet werden (vgl. z. B. 20). Und auch Hegel soll das von ihm zu Rate gezogene Material gemäß seinen Beweisabsichten eingerichtet haben; hier wie dort folgt die Begründung – zirkulär – dem Erkenntnisinteresse (vgl. 33). Ein weiteres Manko dieser Arbeit besteht darin, daß der Autor Ansichten thetisch aneinanderreicht, was vor allem hinsichtlich der regelmäßig eingestreuten Hinweise auf zeitgenössische Quellen

gilt (vgl. 34 ff., 41, 52 ff., 86 ff., 93, 100 usf.). Ohne jede Ableitung, sozusagen Faktenhuberei als Selbstzweck, sind besagte Querverweise, die damit lediglich den Stellenwert von Versicherungen haben, jedem prüfenden Nachvollzug entzogen.

Was schließlich und im Zusammenhang mit dem zuletzt Gesagten die von u. a. Henrich für dringend notwendig erachteten Kontext-Studien betrifft, so ist der ihnen anhaftende, und zwar notwendigerweise anhaftende Mangel exakt der Mangel dieser Arbeit: Die ganz ausdrücklich gemachte Voraussetzung nämlich ist, daß sich alles auf eine wechselseitige „Beeinflussung“ jedes durch jeden zurückführen lasse (vgl. z. B. 20). So entsteht ein nichts erklärender Zirkel von Gegenseitigkeit, wo es doch vielmehr um die zu klärende Frage gehen müßte, was wem, angeregt ggf. durch wen, warum einleuchtete. Denn ein jeder denkt nun einmal ausschließlich das, was ihm plausibel erscheint. Das aber erfordert in der Rezeption wie in der Produktion wie auch immer einzuschätzende, auf jeden Fall jedoch prinzipiell nachvollziehbare Begründungen, und nicht, wie stets bei Kontext-Studien, eine begrifflose Aneinanderreihung von mit Zitaten unterfütterten behaupteten Einflußnahmen. So löst sich alles in die methodische und damit nichts begreifende Kategorie wechselseitiger Abhängigkeit oder in die zirkuläre Behauptung auf, ein geäußertes Gedanke sei jeweils nur im Rückgang auf einen von einem anderen geäußerten Gedanken usf. zu verstehen.

Diese Einwände sind, wie schon gesagt, hauptsächlich mit Blick auf den ersten Teil dieses Buches formuliert. Für den zweiten Teil nämlich „II. Die Entwicklung des Systems – Die frühen Jenaer Schriften (1801–03)“ gelten sie nicht in gleichem Maße. Hier sind, vielleicht auf Grund der Tatsache, daß das System der Wissenschaft von Hegel tatsächlich erst in Jena erarbeitet worden ist, und also die vom Verfasser – fälschlicherweise – behauptete Einheit der Entwicklung Hegels in Frankfurt und Jena (vgl. 15) gerade nicht besteht, die gravierenden Mängel des ersten Teils wenn nicht abgestellt, so doch auf jeden Fall merklich reduziert.

Frank-Peter Hansen (Berlin)

Friedrich Nietzsche, Werke. Historisch-kritische Ausgabe auf CD-ROM (Macintosh-Version), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1994, ISBN 3-11-014826-9

Weil die „Gutenberg-Galaxis“ ihrem Ende entgegengeht, sucht sich die einst auf Buchartiges ein-

geschworene geisteswissenschaftliche Gemeinde Medien jenseits des Gedruckten, mit denen sie ihre kanonischen Texte lesbar erhält. Entsprechend werden Gesamtausgaben philosophischer Klassiker auf CD-ROM angeboten, was einerseits ganze Wälder davor bewahrt, dickleibiger Bände wegen abgeholzt zu werden, und andererseits bekannte Korpora neu erschließt. Elektronische Datenträger eröffnen einen viel selektiveren Zugang zu Texten. Sie fördern neue Formen der Rezeption: Wer beispielsweise Nietzsche-Sekundärliteratur produzieren möchte, kann nun endlich davon absehen, Nietzsches Bücher auch noch zu lesen. Es reicht, wenn er seinen Computer nach den gewünschten Schlagworten fahnden läßt, um alsbald die Materialgrundlage für einen weithin beachteten Aufsatz über „stillen Herrnhuter-Fanatismus“ oder „geschlechtliche Begierde“ in Nietzsches Gesamtwerk beisammen zu haben. Selbstverständlich kann, wer Komplexität nicht scheut, auch Wortkombinationen abfragen; z. B. „Nymphengrotte“ & „Rauch von Ithaka“, falls man den odysseischen Irrfahrten Nietzsches auf den ideologisch-musikalischen Meeren des Herrn Richard Wagner nachschiffen will. Ist das Einschlägige in Sekundenschnelle säuberlich aufgelistet, wird man keine Schwierigkeiten haben, ein anderes Programm zu aktivieren, das daraus und aus den bekannten, ein für allemal gespeicherten Versatzstücken den Aufsatz druckfertig fabriziert.

Der Käufer der Nietzsche CD-ROM stützt zunächst: Er erhält sie zusammen mit einem schmalen Handbüchlein in einer Plastikhülle, deren Umschlag neben dem unvermeidlichen schnauzbärtigen Nietzscheprofil eine ganze Herde von Lamas zielt. Auf der Rückseite wird der Zusammenhang, der dem Nietzsche-Adepten schwante, mit einem Bild Elisabeth Förster-Nietzsches explizit hergestellt: Bekanntlich hat Nietzsche seine Schwester mit dem wenig schmeichelhaften Kosenamen „Lama“ versehen. Der Käufer fragt sich also, ob er hier etwa, ungeachtet des Etiketts „Historisch-kritische Ausgabe“ eine computerisierte Version jener von der Schwester veranstalteten und nach Gutdünken zurechtgefälschten „Grossoktavausgabe“ erworben habe. Außer der kleingedruckten Verlagsangabe „De Gruyter“, die seriöse Nietzsche-Philologie verbürgt, weist nichts darauf hin, daß uns die von Colli und Montinari herausgegebenen „Sämtlichen Werke“ geboten werden und nicht jene von schwesterlicher Liebe redigierten Texte, die von gewissen Verlagen, trotz aller Nietzsche-schen Redlichkeitspostulate, nach wie vor als authentisch feilgeboten werden. Es ist jedenfalls

nicht nachvollziehbar, was die Layouter dazu bewogen hat, das Andenken der unseligen Editorin auf diese Weise zu evozieren. Photos von Colli und Montinari hätten sich eher geziemt – und passendere Tiere für das Frontispiz in Nietzsches Schriften sich auch rudelweise finden lassen (den Adler und die Schlange, oder den Löwen und sogar das Kamel aus dem „Zarathustra“ beispielsweise – ein Lama kommt in Nietzsches *Werken* laut Abfrage nirgends vor)!

Das ungute Gefühl verfliegt glücklicherweise in dem Augenblick, wo man die CD-ROM (in der MS-DOS-, der Windows- oder der Macintosh-Version) auf dem Computer installiert hat. Man bekommt damit ein Instrument an die Hand, Nietzsches philosophische Werke von der „Geburt der Tragödie“ (1872) und den Nachlaßfragmenten seit 1869 bis hin zu den Schriften und Notizen von 1888/89 bequem zu durchforsten. Die CD-ROM verfügt über den Textbestand der fünfzehnbändigen „Kritischen Studienausgabe“ (KSA), eingeschlossen die Nietzsche-Chronik des letzten Bandes, leider allerdings nicht über den Kommentarband 14, von dem nur gerade das Vorwort eingespeist wurde. Es ist geplant, in einer erweiterten Fassung die Jugendschriften und Philologica, die philologischen Nachberichte der „Kritischen Gesamtausgabe“ (KGW), aber auch alle Briefe von und an Nietzsche zu integrieren. Letztere werden nützlich sein, um sich vor Augen zu führen, wie Nietzsche eigene briefliche Äußerungen etwa im „Ecce homo“ rege wiederwertet hat.

Auch wer nicht dazu übergehen will, Nietzsche-Sekundärliteratur zu verfassen, ohne Nietzsche in Buchform gelesen zu haben, kann mit dem neuen Hilfsmittel mehr als nur sein Gedächtnis in Zettelkastenform ausrangieren. Die Register der bisherigen Nietzsche-Ausgaben haben weitgehend ausgedient: während sich dasjenige der KSA von vornherein darauf beschränkt, ein erweitertes Namensregister zu sein, sind die „Begriffsregister“ von Oehler (zur „Grossoktavausgabe“ und später zur „Kröner-Taschenausgabe“) und von Schlechta auch bei einer weiten Auslegung dessen, was als „Begriff“ zu gelten hat, mit den an sie gestellten Anforderungen meist hoffnungslos überfordert. Denn es liegt bei Nietzsches Denken, das das Metaphorische dem begrifflich Sedimentierten vorzieht, im willkürlichen Ermessen der jeweiligen Registranten, was als „Begriff“ und was als bloße „Vokabel“ zu gelten hat. Deshalb müßte ein Register letztlich jedes einzelne Wort aufführen – für konventionelle Buchtechnik schlicht ein Ding der Unmöglich-

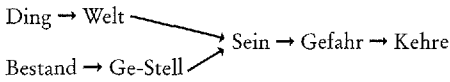
keit. Die CD-ROM löst dieses Problem auf wunderbare Weise und reizt überdies zum wilden Herumspringen, bei dem, wie beim zufälligen Aufschlagen eines Buches, manches Juwel im Geröll funktelt. Eine Leiste über dem Text gibt jeweils die genaue Fundstelle nach KGW und KSA an. Wer meint, mit dem möglichen Ende der „Gutenberg-Galaxis“ sei das Ende der Schriftkultur überhaupt gekommen, mag auf eine interaktive Nietzsche-Gesamtausgabe in Piktogramm- oder Videoclipform warten; erfreuliche Ansätze in dieser Richtung gibt etwa die Faksimilierung der Titelblätter der Erstdrucke oder der Manuskripte, die man auf der CD-ROM abrufen kann. Nur schade, daß dies alles noch so teuer ist (2000 DM), werden die eigentlichen Produktionskosten doch vermutlich recht gering sein. Ob der Verlag gleich hundert Raubkopien mitkalkuliert oder aber um den Absatz seiner gedruckten Nietzsche-Ausgabe fürchtet? Bücher werden jene nach wie vor erstehen, die Nietzsche lesen und nicht nur abrufen wollen. Dazu braucht man keinerlei technische Hilfsmittel, dafür aber einen Kopf, der ohne die Versatzstücke auskommt, mit deren Hilfe das Computerprogramm den Aufsatz über die „Nymphengrotte“ und den „Rauch von Ithaka“ fabriziert.

Andreas Urs Sommer (Basel)

Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge (= Gesamtausgabe, Bd. 79, hg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, 181 S., ISBN 3-465-02666-7.

Ein beträchtlicher Teil des vorliegenden Textmaterials ist hier zum erstenmal veröffentlicht. Der dritte der Bremer Vorträge, „Die Gefahr“, sowie der zweite, der vierte und der fünfte der Freiburger Vorträge waren bisher nicht im Druck erschienen. Der zweite Bremer Vortrag, „Das Ge-Stell“, bildete nur in Ausschnitten die Folie für den 1954 veröffentlichten Aufsatz „Die Frage nach der Technik“. Zudem weicht bei den übrigen Vorträgen die früher veröffentlichte Fassung bisweilen von der nunmehr zugänglichen ursprünglichen Fassung ab. (Vgl. Nachwort der Hg., 177–179.)

In den Bremer Vorträgen (1949), die den Titel „Einblick in das was ist“ tragen und erstmals in ihrem ursprünglichen Zusammenhang überschaut werden können, schlägt Heidegger folgende Fragerichtung ein:



Zunächst grenzt Heidegger Ding gegen Bestand ab und ordnet diesen dem „Ge-Stell“ (dem Wesen der Technik), jenes der Welt zu. Zum Ding gehört wesentlich Nähe. Die Seinsweise des Dinges nennt Heidegger „dingen“, die der Nähe „näher“ (nahebringen). Im „Dingen“ vollzieht sich das „Nähern“, und nahegebracht wird dem Menschen Welt, die Heidegger als das in sich enige „Geviert“ von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen faßt (17, 20). Das Ding ist als die „Versammlung des einfältigen Gevierts“ (13). Nähe, wie Heidegger sie hier versteht, ist nichts außer dem Nähern und also ein Geschehen, nicht ein geringer Abstand zwischen zwei Gegenständen oder eine unmittelbare Umgebung. Nähe ist primär gegenüber der Ferne und jedweden Abstand. Ferne ist nicht das Gegenteil von Nähe, sie ist erst innerhalb einer genäherten Welt möglich. Und erst aufgrund der Nähe gehen anwesende wie auch abwesende Dinge den Menschen an, dieser „Angang“ trägt seinerseits den Abstand der Dinge vom Menschen (der erst nachträglich einer Messung unterworfen werden kann) (24).

In den Wechselbezug des „Geviert“ gehören die Menschen als die Sterblichen. Sterblichkeit ist für Heidegger in zweifacher Weise eine Auszeichnung des Menschen: Sie bedeutet einmal prinzipielles Sterblichsein, das dem Menschen, nicht dem Tier, eignet, denn das Tier verendet (17); sie bedeutet zum anderen das nur von wenigen Menschen vermochte eigentliche Sterblichsein im Gegensatz zum uneigentlichen – ein Sterbenkönnen, das Heidegger so bestimmt: „den Tod in seinem Wesen vermögen“ (56). In der Nichthaftigkeit des Todes kündigt sich das Sein an, das im Vergleich zum Seienden nichts ist (18, 56). Schon in den „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“ wurde der Tod als „das höchste Zeugnis des Seyns“ bezeichnet (GA Bd. 65, 230). Die Menschen, sofern sie eigentlich sterblich sind, stehen nicht in einem Verhältnis zum Sein, sie *sind* das „Verhältnis zum Sein als Sein“ (18).

Im Zeitalter der modernen Technik sind Ding und Welt zugunsten von Bestand und „Ge-Stell“ verschwunden. „Bestand“ ist das, was hin- und aufgestellt ist, also auf ein Stellen zurückgeht (26). Er ist näherhin das Ergebnis eines Stellens im Sinne des Herausforderns, des in-die-Engere-Treibens (27). Dem Bestand kommt Ständigkeit nur insofern zu, als er sich in einem ununterbrochenen Kreislauf des Bestellens befindet und so

jederzeit bestellbar ist (28f.). Die einzelnen Bestandstücke sind gegeneinander isoliert und stets ersetzbar, anders als die Teile eines Ganzen (36f.). Auch der Mensch wird, wenngleich auf besondere Weise, zum Bestandstück und deshalb zum „Funktionär eines Bestellens“ (37, vgl. 30). Obwohl die moderne Technik die großen Entfernungen zu beseitigen trachtet, kann sie keine Nähe herstellen. Unter der Technik fehlt mit der Nähe auch die Ferne, die Bestandstücke sind gleich nah und fern, Abstandlosigkeit tritt ein (3f., 16f., 24).

Das Walten der Technik charakterisiert Heidegger in äußerster, aber berechtigter Zuspitzung so:

„Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“ (27) „Das Selbe“ meint bei Heidegger nicht das Gleiche und nicht das Gleichwertige. Übrigens fehlt die Formulierung an der Parallelstelle in „Die Frage nach der Technik“ (Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1978, S. 18).

Heidegger geht es darum, die Technik in ihrem Wesen zu verstehen. Zunächst gilt negativ: 1. Die moderne Technik ist nicht aus der neuzeitlichen Naturwissenschaft und auch nicht aus der Erfindung von Maschinen zu erklären, sondern Naturwissenschaft und Maschine beruhen auf dem Wesen der Technik (33, 43). Das neuzeitliche Vorstellen der Natur ist selber ein Stellen derselben. Die Natur, als Reservoir von Kraft und Stoff gefaßt, erscheint als das meßbare Wirkliche (41f.); sie ist nur mehr der „Bestand von Energie und Materie“ (42). 2. Das Wesen der Technik ist gar nichts Technisches (34, 60). 3. Das der Technik eigentümliche Bestellen ist nicht bloß menschliche Leistung (30). 4. In ihrem Wesen ist die Technik weder „Verhängnis“ noch „Fortschritt der Menschheit“ noch auch neutrales Instrument des Menschen (59f.).

Das Wesen der Technik, das er als „Ge-Stell“ bezeichnet (33), ist für Heidegger gleichsam die Quelle allen Bestellens, „das aus sich gesammelte universale Bestellen der vollständigen Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen“ (32). Das „Ge-Stell“, insofern es alles Anwesende in seinem Anwesen bestimmt, ist nichts anderes als das Sein selbst (51). Die Technik „gilt als etwas Seiendes unter vielem anderen Seienden, während doch in ihr und als sie das Sein selber west“ (60). Unter der Herrschaft des „Ge-Stells“ finden die „Ver-

wahrlosung“ des Dinges und die „Verweigerung“ der Welt statt (47).

Heidegger führt nun Welt und „Ge-Stell“ zusammen, indem er überraschend sagt: „Welt und Ge-Stell sind das Selbe.“ (52) Aber diese Selbigekeit ist weder Identität noch Gleichheit (ebd.), vielmehr das Zusammengehören zweier Entgegengesetzter. Welt und „Ge-Stell“ sind Wesensgestalten des Seins; sie stehen zueinander wie Wahrung und Entstellung des Seins. Welt als „Geviert“ ist die Wahrung („Wahrnis“, „Wahrheit“) des Seins in seinem Wesen (48), wobei „Wesen“ hier verbal als eigentümliche Weise des Gegenwärtigseins zu nehmen ist. Welt läßt Unverborgenheit (*ἀληθεια*) eintreten (49), in welcher Sein (Anwesen) überhaupt erst möglich ist (50). Heidegger kennzeichnet die Welt daher als „Wesensherkunft des Seins“ (49).

Welt ist für ihn ein Geschehen: das Entbergen, mit welchem Seiendes erst zugelassen wird. – Das „Ge-Stell“ kann als privativer Modus der Welt, als das uneigentliche, sich selber entfremdete Sein gegenüber dem eigentlichen Sein verstanden werden. Ist Welt die Wahrung der Unverborgenheit als des Wesens des Seins, so ist das „Ge-Stell“ die völlige Vergessenheit der Unverborgenheit (52f.).

Die Abdrängung der Welt durch das „Ge-Stell“, die im Sein selbst geschieht, nennt Heidegger „Gefahr“. Das Sein ist „die Gefahr seines eigenen Wesens“ (53), „die Gefahr seiner selbst“ (54).

Heidegger zielt auf eine „Wesensgenealogie des Ge-Stells“ (65). In seinsgeschichtlichem Ansgriff führt er das „Ge-Stell“ auf das frühgriechische Verständnis des Seins als *φύσις* zurück. *φύσις* ist von-sich-her-Aufgehen, in welchem aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit hervorgebracht wird, was überhaupt Anwesendes soll sein können. So ist *φύσις* „Anwesenlassen“ und keineswegs ein Erzeugen, insbesondere kein menschliches. Dennoch wird sie als Aufstellen des Anwesenden in der Unverborgenheit aufgefaßt (64). Schon der *φύσις* haftet ein Zug von *θέσις* (Stellen) an, und das „Ge-Stell“ als Wesen der Technik kommt verborgenerweise aus der *φύσις* (63, 65).

Heidegger setzt voraus, „daß das Sein selber sich schickt und je als ein Geschick west und demgemäß sich geschicklich wandelt“ (69). Ein solches Seinsgeschick ist das „Ge-Stell“, und dessen Wandel, der noch nicht abzusehen ist, wäre eine „Kehre der Vergessenheit des Seyns in die Wahrheit des Seyns“ (73) – eine Kehre, die sich im Sein selber vollzöge und eine Rückkehr des Seins in seine Eigenheit bedeutete. Der Mensch

vermag diese Kehre nicht herbeizuführen, doch ist sie ohne seine Teilnahme nicht möglich (69). Die Kehre ist eine plötzlich eintretende Selbsterhellung des Seins, ähnlich einem Blitz; Heidegger spricht vom „Blitz der Wahrheit des Seyns in das wahrlose Sein“ (75).

Wenn Günter Figal die Bremer Vorträge in die „Zivilisationskritik“ einordnet und sie als „gegenwartsdiagnostische Erörterungen“ bezeichnet (Rezension in der F. A. Z., 14.6.1995, S. 10), so widerspricht das zumindest dem Selbstverständnis der Vorträge, die als seinsgeschichtliche Darlegung gemeint sind. Zivilisationskritik gehorcht selber dem Geist der Technik (vgl. 76).

Die Freiburger Vorträge „Grundsätze des Denkens“ (1957), eng verwandt mit Heideggers Vorlesung „Der Satz vom Grund“ (1955/56), verfolgen „das geschichtliche Vorhaben“ (103), die „Wesensherkunft“ des abendländischen Denkens anzuzeigen (142), und zwar im Rückgang auf den Parmenideischen Gedanken der Selbigekeit von Sein und Denken, auf die Bestimmung des Seins als *λόγος* bei Heraklit und auf die Aristotelische Fassung des *λόγος*.

„Grundsätze des Denkens“ kann als genitivus obiectivus und als genitivus subiectivus gelesen werden: sie sind Gesetze, die das Denken bestimmen, zugleich aber solche, die aus dem Denken selber stammen (90f., 137). Diese Grundsätze, zuvörderst der Identitätssatz, der Widerspruchssatz und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, gelten als bloß formale, universale, aus sich selbst evidente, apriorische, unwiderlegbare Denkgesetze (81, 92). Für Heidegger ist aber das Denken, das sich selber in Grundsätzen regelt, nicht allgültig und zeitenthoben, sondern in seinem Wesen geschichtlich. Es ist das abendländische Denken, das insgeheim die technisch geprägte Weltzivilisation beherrscht (98). Denken hat je seine geschichtliche Eigenart. „Das Denken‘ gibt es nirgends. Jedes Denken hat sein geschickhaftes Gepräge.“ (141) Ist das Denken ein „Geschick“ (98), so ist es nichts bloß Menschliches. „Nicht wir, die Menschen, kommen auf die Gedanken, die Gedanken kommen zu uns Sterblichen ...“ (89). Die neuzeitliche Auffassung vom Menschen als dem Subjekt des Denkens verstellt den Zugang zum geschickhaften Denken (100).

Kraft der „unerschöpflichen Verwandlungsgewalt des Anfänglichen“ entfaltet sich das frühe Denken der Griechen in der abendländischen Philosophie. Dieses Denken ist „Gegenwart“, insofern es uns mit seinem Anspruch trifft (84); es ist zugleich „Zukunft“, insofern es immer schon über uns hinweggesprungen ist und in den man-

nigfachen Gestalten der abendländischen Philosophie, zuletzt als moderne Technik, auf uns zukommt. Diese gegenwärtig-zukünftige Geschichte des Denkens wird nach Heidegger von der historischen Wissenschaft nie erreicht (83, 99).

Das metaphysische Denkgesetz der Identität besagt: Jedes Seiende ist mit ihm selber dasselbe. Das Gesetz betrifft das Seiende als solches und stellt die *Identität als einen Charakter im Sein* heraus (117). Für *Parmenides*, wie Heidegger ihn versteht, ist genau umgekehrt *Sein ein Charakter der Identität*, denn Denken ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) und Sein ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) kommen zusammen im Selben. Das Gesetz der Identität bringt das Wesen der Identität nicht zum Vorschein, dagegen spricht im vor-metaphysischen Denken des *Parmenides* die Identität selbst. Die von ihm gemeinte Selbigkeit von Sein und Denken liegt noch vor dem identisch-sein – jedes Seienden, das die Metaphysik festsetzt (118f., 127). Diese Selbigkeit sei kein „Zusammengehören“, sondern ein „Zusammengehören“, bei dem Sein und Denken nicht schon vor ihrer Relation gegeben, sondern erst in ihrem Zueinander das sind, was sie sind (120f.).

Die von *Parmenides* gedachte Selbigkeit von Sein und Denken und das bei *Heraklit* anklingende Auseinander der beiden sind zwei Seiten derselben Münze. Bei *Heraklit* heißt das Sein und zugleich das Denken $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (hier mit Majuskel). Von hier nimmt der „Urs Streit“ zwischen Denken und Sein um den Vorrang seinen Anfang, worin Heidegger die eigentliche Sache des abendländischen Denkens erblickt. Für *Heraklit* ist das Sein als Vorliegenlassen ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$: zusammenlegen, vorlegen; 105, 160) der Grund des Seienden, und seitdem sind Sätze, die auf das Sein gehen, als „Grund-Sätze“ zu bezeichnen (148f., 155).

Mit *Aristoteles* tritt nach Heidegger eine Wende ein. Bei *Aristoteles* ist die Leistung des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ das „Erscheinenlassen des Vorliegenden“ (108, vgl. 143), die „entbergende Darlegung des Anwesenden“ (109). $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist also ursprünglich nicht die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat in der Aussage, sondern Offenlegung des Seienden, das erst den Grund einer Aussage abgibt (110). Dieser apophantische Charakter des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ wird schon bei *Aristoteles* von einem anderen Charakter abgedrängt, dem $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ $\tau\iota$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\upsilon\omicron\varsigma$ (143). Daraus entstehen die Doktrin vom $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ als der Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat und die Festlegung des Denkens auf Begründen und Rechnen (144, 147).

Das abendländische Denken ist seit seinem griechischen Anfang $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -haft und damit we-

sentlich Begründen. Heidegger geht es, in Anlehnung an *Parmenides*, um einen Sprung weg von der metaphysischen Vorstellung des Seins als Grund des Seienden, weg vom begründenden Denken und von der Auffassung des Menschens als animal rationale, hinein in die „Wesensherkunft des Zusammengehörens“ (128) von Sein und Denken. Von der Metaphysik her gesehen, ist das ein Sprung in einen Abgrund (122, 159). Ein „Grund-Satz“ des Denkens ist jetzt für Heidegger ein Sprung des Denkens in seinen „Abgrund“ (112, 153). Im Springen geschieht eine „Verwandlung des Denkens“ (113).

„Er-eignis“, das Grundwort seines späten Denkens, ist Heideggers Bezeichnung für das, was Sein und Denken zusammenhält. Das Denken (nicht als besondere Verstandestätigkeit, sondern als menschliche Grundverhaltung) ist dem Sein „vereignet“, das Sein dem Menschen „zugeeignet“ (125f.). Das „Er-eignis“, der Abgrund des Denkens, ist für Heidegger die Sprache, deren Wesen er im Sagen findet (128, 163). Nicht nur Sprechen und Schreiben sind Weisen des Sagens, sondern auch die Gebärde und sogar das Schweigen (161, 169f.). Sagen ist ursprüngliches „Erscheinenlassen“ von Seiendem (167). Von der phonetisch-linguistischen, auf den Zeichencharakter der Worte gerichteten Auffassung der Sprache wendet sich Heidegger ab (163, 166f.). Das Sagen ist ein Zeigen ohne Zeichen, ein Sehenlassen, das erst ein Verwenden von lautlichen und schriftlichen Zeichen möglich sein läßt (170f.).

An einer bislang unveröffentlichten Stelle gibt Heidegger eine Erläuterung des bekannten Satzes aus seinem Humanismus-Brief (1947), die Sprache sei „das Haus des Seins“. Haus ist hier das Bewahrende („Hut“, „Wahrnis“); das Sein ist es selbst nur in seiner Zugehörigkeit zum Denken; umgekehrt ist Denken nur Denken durch seinen Bezug zum Sein. Die Sprache ist als Sagen das Haus des Seins, d. h. das, was Sein und Denken in ihrem Zusammengehören bewahrt (168, 162, 165). Dabei sind Sein, Denken und Sprache nicht als drei separate Entitäten vorzustellen, die dann zueinander in Beziehung träten. Ihr Zusammenhang ist für uns nicht objektivierbar, wir existieren selber in diesem Zusammenhang (165).

Die Bremer und die Freiburger Vorträge, in lockerer, mitunter andeutender Form gehalten, bieten einen guten Einblick in Heideggers spätes Denken.

Walter Patt (Mainz)

Richard Schantz, Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik, Walter de Gruyter, Berlin 1996, 429 S., ISBN 3-11-015252-5

Die Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik, der die Habilitationsschrift des Autors zugrundeliegt, gehört ohne Zweifel zu den umfangreichsten Arbeiten zu diesem Themenbereich. Zentrales Thema der Studie ist die Frage nach den „Beziehungen, in denen die Sprache und die Gedanken und Meinungen, die wir mittels ihrer ausdrücken, zur Realität stehen.“ (1) Sch. stellt von vornherein klar, daß es ihm um eine Verteidigung des Realismus geht, wie er ihn bereits in seiner Arbeit *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung* (München 1990) erstmals mit Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Wahrnehmung und Welt dargestellt hat. Im Zusammenhang mit dem Realismus vertritt Sch. einen „substanzialen Begriff der Wahrheit“ (1) worunter er die Korrespondenztheorie der Wahrheit versteht, „die Wahrheit durch objektive referentielle Beziehungen zwischen sprachlichen Ausdrücken und außersprachlichen Entitäten erklärt.“ (2) Insbesondere soll der Schlüsselbegriff der Korrespondenz genauer geklärt werden, der in traditionellen Versuchen „entweder gar nicht oder allenfalls anhand von uneingelösten Metaphern erläutert wurde.“ (2) Sch. versucht dies durch den Aufweis der Korrespondenz zwischen Sachverhalten, die aus Dingen, Eigenschaften und Relationen bestehen und Aussagen. Sachverhalte sind „Wahrmacher“ von Aussagen (175).

Zur Klärung und schließlichen Beantwortung dieser Fragen geht Sch. die gesamte analytische Tradition und ihre wichtigsten Vertreter im einzelnen durch und diskutiert die verschiedenen Ansätze zur Frage nach der Wahrheit. Es gelingt ihm auch, schwierige Probleme, die für Philosophen aus anderen Traditionen oft nur schwer nachvollziehbar sind, gut verständlich darzustellen.

Das Buch gliedert sich in 13 Teile, beginnend mit einer Auseinandersetzung über den „wahrheitstheoretischen Deflationismus“ (I. Teil) und über die Versuche zur Definition der Wahrheit durch Tarski (II.), untersucht kritisch die Theorie der Bedeutung von Davidson und ihren Zusammenhang mit der Wahrheitsfrage (III.) und geht dann über zur Korrespondenztheorie der Wahrheit (V.) und deren Gegenposition: „Wahrheit ohne Referenz“ (VI.). Im Anschluß daran werden unterschiedliche ontologische Grundpositionen diskutiert: der ontologische Relativismus (VII.),

der Antirealismus (VIII., IX.), sodann verschiedene realistische Positionen in der sprachanalytischen Philosophie, wie der metaphysische (X.), der interne (XI.) und der natürliche Realismus (XII.). In der Realismus-Debatte stehen Putnams Arbeiten eindeutig im Zentrum, was durch den philosophischen Weg Putnams gerechtfertigt erscheint. Putnam hat die unterschiedlichen realistischen Positionen vom metaphysischen bis zum natürlichen Realismus selbst durchschritten. Im XIII. Teil diskutiert Sch. das Problem „Externalismus versus Internalismus“ und stellt dabei seine eigene Position des Realismus heraus, den er als „externalistische Konzeption enger Inhalte“ (411) bestimmt.

Die Materialfülle zwingt mich zur Beschränkung auf einen Punkt: die Position Sch.'s in der Realismus-Diskussion. Festhaltend an der „cartesischen Intuition“, „daß verschiedene äußere Gegenstände oder Ereignisse in uns sinnliche Erfahrungen mit qualitativ demselben phänomenologischen Gehalt hervorrufen können“ (405) wendet sich Sch. gegen den radikalen Externalismus und unterscheidet zwischen dem, *was* wir repräsentieren und dem, *als* was wir es repräsentieren. Diese Differenzierung zweier Aspekte von Repräsentation wird für Sch. zur Basis der Unterscheidung zwischen engem und weitem Inhalt. „Das, was wir repräsentieren, im allgemeinen äußere Gegenstände oder Situationen, bestimmt den weiten Inhalt von Repräsentationen, während die Weise, in der wir das repräsentieren, was wir repräsentieren, für ihren engen Inhalt konstitutiv ist.“ (406) Es fragt sich, wodurch der Begriff des engen Inhalts legitim wird. Sch. verweist dazu auf die notwendige Unterscheidung zweier Arten von Abhängigkeit von der äußeren Umgebung, der Abhängigkeit eines Inhaltstyps von seiner normalen Umgebung und von der tatsächlichen Umgebung des Inhaltstyps. Damit ist folgendes gemeint: „drei sinnliche Erfahrungen könnten denselben Inhalt des Typs ‚von einer roten Rose‘ haben, obwohl eine von ihnen durch eine rote Rose, die zweite durch eine unter besonderen Beleuchtungsverhältnissen betrachtete weiße Rose und die dritte, der Fall der Halluzination, durch überhaupt keinen äußeren Gegenstand bewirkt wird.“ (411) Sch. identifiziert den Begriff des engen Inhalts mit dem Inhalt, den alle Vorkommnisse eines bestimmten Typs gemeinsam haben (z. B. ‚von einer roten Rose‘), während der Gegenbegriff „weiter Inhalt“ ein Vorkommnis dieses Typs in einer tatsächlichen Umgebung bezeichnet. Damit bekommt der enge Inhalt eine relative Unabhängigkeit von der tatsächlichen

Umgebung und bleibt auch dann konstant, wenn sich die tatsächliche Umgebung verändert. So ist es möglich, daß auch andere „kausale Antezedenzen“ (411) den engen Inhalt eines Vorkommnisses hervorrufen könnten, als es die tatsächlich getan haben.

Allerdings ist damit keine völlige Unabhängigkeit der engen Inhalte von den tatsächlichen Vorkommnissen behauptet. Ändert sich die normale Umgebung, dann ändert sich damit auch der enge Inhalt, „weil der enge Inhalt seiner Existenz und seiner Natur nach an die normale Umgebung gebunden ist.“ (411) Mit diesem Konzept enger Inhalte gelingt es Sch. in der Tat, gegen den Konzeptualismus eine vernünftige und brauchbare Theorie des Realismus zu begründen, die die wichtigsten Einwände gegen den Realismus beseitigt. Der Konzeption enger Inhalte Sch.'s erinnert z. T. an verschiedene Ansätze aus der Phänomenologie insbesondere Max Schelers und der „Münchener Schule“, die Sch. leider unberücksichtigt läßt. Das was diese Phänomenologen als ‚materiales Apriori‘ im Zusammenhang mit der ‚Wesenheitsschau‘ bezeichnet haben, entspricht in etwa Sch.'s ‚engem Inhalt‘. Die Wesenheitsschau ist nach Scheler ein ‚materiales Apriori‘, das in einer einmaligen, intuitiven Erkenntnis erworben wird und als so erworbener ‚enger Inhalt‘ bei jeder Wahrnehmung derselben Wesenheit erneut repräsentiert wird. Auch nach Auffassung dieser phänomenologischen Schule erfolgt die Wahrnehmung in relativer Unabhängigkeit von einer tatsächlich gegebenen Wesenheit, jedoch nicht ohne diese. Interessant ist, daß die analytische Philosophie auf ganz eigenen Wegen jetzt zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie die Phänomenologie.“

Rafael Hüntelmann (Köln)

Gerhard Gamm, Gerd Kimmerle (Hg.), *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven* (Tübinger Beiträge zu Philosophie und Gesellschaftskritik, Bd. 2) edition diskord, Tübingen 1990, 244 S., ISBN 3-89295-541-7.

Unter dem Titel „Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven“ haben Gerhard Gamm und Gerd Kimmerle einen Sammelband veröffentlicht. So unterschiedlich die Themen und methodischen Ansätze der zwölf Autoren sind: Gemeinsam ist ihnen die leitende Frage, ob die Synthese ästhetischer und ethischer Aspekte den Gegensatz von Kunst und Leben in eine neue

Einheit aufzulösen vermag oder ob eine Versöhnung der Opponenten letztlich doch illusorisch bleibt. Die prekäre Situation dieser Kategorien im postindustriellen Kapitalismus mit seinen akzelerierten Wandlungsprozessen und innovativen Technologien sowie seinem pragmatischen, auf Marktchancen und Machtzuwachs ausgerichteten Kalkül beschreiben die Herausgeber, indem sie „Ästhetisierungs- und Reethisierungsansprüche“ mit verfeindeten Geschwistern vergleichen, „die einander immer dringlicher bedürfen, ohne es je miteinander auszuhalten“ (9). Vielfältig sind am Ende des 20. Jahrhunderts die Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen Ästhetischem und Ethischem zu bestimmen; die Beiträge des Sammelbandes entwerfen hierzu ein facettenreiches Spektrum von Perspektiven. Die ersten vier Aufsätze rekurrieren auf Diskussionen zur Ästhetisierung der Lebenswelt, zwei weitere Beiträge reflektieren über Zielsetzungen therapeutischen Handelns. Die übrigen sechs Abhandlungen unterziehen die Moderne einer ästhetischen Kritik. Aus dem diskursiven Rahmen fällt Volker Spierlings Textkomposition „Metaphysische Fransen“, sechs Collagen aus Textfragmenten von Platon, Zenon und Heidegger.

Klaus Günther stellt seinen Aufsatz „Das gute und das schöne Leben“ (11–37) unter die Doppelperspektive „Ist moralisches Handeln ästhetisch und läßt sich aus ästhetischer Erfahrung moralisch lernen?“ Ausgehend von Max Frischs Roman „Mein Name sei Gantenbein“, der die Schwierigkeit der Ich-Kohärenz behandelt, reflektiert Günther die Problematik, daß individuelle Lebenskonflikte und öffentliche Interessen divergieren, sofern einerseits bei moralischem Engagement des Schriftstellers die Sorge des einzelnen um Lebensinn übersehen werden kann, sofern andererseits jedoch das Erzählen von Ich-Geschichten ins Belanglos-Unverbindliche führen kann. Eine besondere Sensibilisierung durch ästhetische Erfahrung hält Günther für erforderlich, um in einer individualistischen, herkömmliche Traditionen entwertenden Gesellschaft „ein gutes Leben führen zu können“ (14). Exemplarisch untersucht Günther zwei Versuche, via Ästhetik eine philosophische Ethik zu rehabilitieren, und zwar unter Rekurs auf Aristoteles statt auf Kant. Während MacIntyre die Erzählbarkeit einer einheitlichen teleologisch strukturierten Lebensgeschichte exponiert, um „den Verlust substantieller Konzeptionen des guten Lebens“ auszugleichen (14), und dabei Korrelationen zwischen personaler Identität, Erzählbarkeit, Verstehbarkeit und Verantwortlichkeit voraussetzt,

versucht Martha Nussbaum unter Rückgriff auf den originären Begriff der Aisthesis als Wahrnehmung, moralische Einstellung mit ästhetischer Erfahrung und Produktion zu identifizieren. Die Fragen, ob sich die Ästhetik als Surrogat des Ethischen eignet und ob sich eine prämoderne Ethik mit Hilfe der Ästhetik rehabilitieren läßt, beantwortet Günther selbst zum Schluß allerdings eher skeptisch.

Heidrun Hesse setzt sich in ihrem gedanklich anspruchsvollen und sprachlich elaborierten Aufsatz „Ästhetisierung der Lebenswelt? Anmerkung zur Reichweite eines zeitkritischen Topos“ (38–59) mit dem modernen Konzept ‚Dialektik der Aufklärung‘ auseinander, in dessen Rahmen Phänomene und Theorien Bedeutung erlangen, die traditionell der Ästhetik zugeschrieben werden. Der wechselseitigen Durchdringung von Schein und Sein, auf die der aktuelle Ästhetik-Diskurs eingeht, und bestimmten Formen künstlerischer Selbstinszenierung stehen Versuche gegenüber, Ästhetisches als Vermittlungsinstanz in Anspruch zu nehmen. Auf seine begriffliche Kohärenz hin untersucht Hesse den Topos ‚Ästhetisierung der Lebenswelt‘, mit dem Rüdiger Bubner problematische Tendenzen einer Neutralisierung von Problemen in Moral und Politik durch das Medium ästhetischen Scheins etikettiert. Anlaß zur Kritik findet Hesse in der These, das Projekt der Aufklärung überschätze in fataler Weise die Individualität; nach der Auffassung der Autorin ist die unbewältigte Dialektik der Aufklärung auf die „strukturellen Unzulänglichkeiten der intersubjektiv konzipierten praktischen Vernunft“ (44) zurückzuführen, die auf der Basis eines strikten Universalitätsanspruchs Sein und Sollen, Individuelles und Allgemeines nicht durch verbindliche Handlungszwecke zu vermitteln vermag. Das Konzept einer Entlastung durch ästhetisch-scheinhafte Vermittlung sieht Hesse in einem Gegensatz zum Ansatz Kants, der die Grenzen neuzeitlicher Subjektivität aufzeigt.

Unter dem Titel „Brauchen wir eine neue Ethik? – Verantwortung in der Risikogesellschaft“ (51–57) hat Gernot Böhme acht kurze Textstücke zusammengestellt, die er als Aphorismen deklariert. Ansetzend bei Reflexionen zum Verantwortungskonzept, dessen Chance auf Weltverbesserung er skeptisch beurteilt, postuliert Böhme eine moralische Kompetenz, die seines Erachtens „erst wieder“ zu entwickeln ist (53). Die Emphase, mit der Böhme zweimal behauptet „Es gibt wieder moralische Fragen“ (54, 56), legt die Rückfrage nahe, wann und unter wel-

chen obskuren Umständen diese nach Meinung des Autors in der Zwischenzeit denn verlorengegangen sein könnten. Zwar kritisiert Böhme nicht zu Unrecht eine Degradierung ethischer Fragestellungen zu entlastendem Dekor in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, wenn er aber im bloßen Gut-Scheinen „eine Verschiebung des Ethischen ins Ästhetische“ oder gar „eine Wiederkehr des Kalonkagaton“ (56) glaubt konstatieren zu können, vertritt er nach der Auffassung der Rezensentin einen depotenzierten und auch in ethischer Hinsicht problematischen Status des Ästhetischen. Eine diffuse Mixtur aus Heterogenem läßt auch Böhmes These erkennen, Gutsein beruhe auf der Fähigkeit zum Nein-Sagen und der „Fähigkeit, sich des einfachsten Weges und des größtmöglichsten [sic!] Glückes zu enthalten“ (57), und Gutsein „als Wille zur Form, zum Stil“ sei „ein ästhetisches, ein aristokratisches Unternehmen“ (57).

„Constanze in der Postmoderne“ hat Jutta Georg-Lauer ihren Beitrag (58–66) betitelt. Sie rekurriert auf den Text „Constanze“ in Adornos „Minima Moralia“ und unternimmt den Versuch, dessen Gehalt durch Reflexionen über Sexualmoral und Geschlechterverhältnisse auf die postmoderne Gegenwart zu übertragen.

Alfred Drees stellt seine Überlegungen unter den Titel „Prismatische Psychotherapie. Prozeßphantasien als Stimmungshermeneutik und als Instrumentalisierung sinnlichen Erlebens“ (67–93). Gegenstand des Aufsatzes ist eine neue Arbeitsmethode für spezifische psychotherapeutische Gruppenverfahren, die Drees als ‚prismatisch‘ bezeichnet und für ein Zusammenspiel zwischen „körperlich-sinnlichem Erleben und metaphorisch-poetischer Sprache“ (67) fruchtbar zu machen versucht. Einen besonderen Stellenwert erhalten dabei die Entwicklung von Stimmungsprozessen und das Prinzip einer Konflikt- und Subjektdezentrierung. Eine Fülle von Anregungen aus philosophischen Schulen und psychoanalytischen Strömungen schmilzt Drees in seine Überlegungen eklektisch ein. Methodisch fragwürdig wirkt der mehrfach erhobene Anspruch des Autors, Nietzsche zu überbieten, obwohl er dessen Konzeptionen – wie seine eigene Darstellung dokumentiert – lediglich indirekt, nämlich durch Sekundärliteratur, kennengelernt hat.

Dem Themenkomplex der Psychotherapie widmet sich auch Gerhard Gamm in seinem instruktiven Aufsatz „In der Leere der verschwundenen Metaphysik. Das Ästhetische in der psychoanalytischen Therapie“ (94–130). Dem

Ethos kompromißloser Wahrheitssuche verpflichtet, vertritt die Psychoanalyse das Programm einer umfassenden Desillusionierung, das sie allerdings bis zu einem fragwürdigen Objektivismus forciert. Laut Gamm muß die Ich- und Weltentzauberung um den psychoanalytischen Beitrag zu einer „Ästhetisierung des Selbst“ (97) ergänzt werden. Gamm recurriert nicht nur auf Freuds Sublimierungstheorie und ihre problematischen Auswirkungen auf seine Kunsttheorie, sondern auch auf Konzepte von Odo Marquard, der Funktionszusammenhänge zwischen Naturphilosophie, Ästhetik und Therapeutik behauptet, denen – so Marquard – der Anspruch auf Zähmung bedrohlicher Natur und eine Synthese von Sinnlichem und Diskursivem gemeinsam ist. Diese Perspektive ergänzt Gamm um die These, daß psychoanalytische Konstellationen in verschiedenerlei Hinsicht von ästhetischer Erfahrung aus zu verstehen sind und die Basis für eine ästhetische Erweiterung der Selbstverhältnisse darstellen. In den Horizont ästhetischer Erfahrung stellt Gamm außer der ästhetisch-dramaturgischen Form psychoanalytischer Krankenberichte, die eine weitreichende Affinität zu traditionellen Erzählverfahren in der Literatur aufweisen, u. a. auch die Bedeutung des Möglichkeitssinns im Rahmen psychotherapeutischen Sprachhandelns, das sich ethischer Normierung widersetzt, einen ästhetischen Sinn für Imagination, Spiel und Experiment erkennen läßt und alltägliche Verhaltenssicherheiten unterminiert. Prägnant und kenntnisreich entfaltet der Autor wesentliche Aspekte der Freudschen Lehre vom Unbewußten, an der er u. a. die Tendenz zu einer Remythisierung des Selbst kritisiert.

In seinem Beitrag „Entweder – Oder? Zur Dialektik von Ethik und Ästhetik bei Kierkegaard“ (143–169) betrachtet Markus Lilienthal Kierkegaards Ansatz als Reflexion auf die Dialektik der Aufklärung. Er verfolgt die Absicht, Kierkegaards Konzept zur Neubestimmung der Relation zwischen Ästhetik und Ethik im aktuellen Diskurs zur Geltung zu bringen. Ausführlich geht Lilienthal auf negative Dialektik in Kierkegaards Existenzbereichen des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen ein. Kierkegaards Konzept des Ästhetischen beschreibt der Autor als Lebensform, die unter dem ästhetischen Imperativ einer künstlerisch-kreativen Selbstschöpfung steht und die Verwirklichung von Freiheit intendiert. In diesem Zusammenhang stellt Lilienthal auch eine Beziehung zum Möglichkeitsentwurf Musils her. Thematisch sind außerdem Kierkegaards Auseinandersetzung mit Kants ethischem

Autonomiekonzept sowie der Stellenwert von Ironie, Freiheit, Zeitlichkeit, Angst, Schuld und Verzweigung. Durchgehend fällt in Lilienthals Beitrag die unnötig kompliziert geratene Darstellung in einer verklausulierten und manierten Sprache auf, die durch eine ungewöhnliche Anhäufung von Fremdwörtern nur gelegentlich noch für ein deutsches Wort Platz läßt und die Verständlichkeit des Textes erheblich beeinträchtigt.

Philipp Rippel bringt durch seinen Aufsatz „Die Philosophie im Atelier. Picasso, Schopenhauer, Nietzsche“ (170–185) kunstwissenschaftliche Aspekte in den Themenkomplex des Sammelbandes ein. Der Autor hebt eine Affinität zwischen Schopenhauers pessimistischer Willensmetaphysik und der Kunst des Fin de siècle hervor, in der auch die Wagner- und Nietzsche-Rezeption eine besondere Rolle spielte. Ausführlich beschreibt Rippel Picassos künstlerische Entwicklung: Während Picasso in seiner Blauen Periode eine ausgeprägte Nähe zu Schopenhauers Ästhetik zeigt, korrespondiert seine spätere Distanzierung von konventionellen Malstilen mit Nietzsches dezidierte Abkehr von der philosophischen Tradition. Den Stellenwert des Dionysos-Mythos bei Nietzsche analogisiert Rippel mit Picassos Begeisterung für archaische Kunst und deren magische Aura, durch die sich ihm Kunst geradezu als „eine Form der Magie“ (179) erschließt.

In seinem Beitrag „Ästhetik jenseits von Gut und Böse“ (186–202) reflektiert Norbert Bolz vorrangig Aspekte von Nietzsches Konzepten, die er allerdings in einen historisch erweiterten, von Hegel, Max Weber, Kierkegaard und Baudelaire über Adorno bis in die Postmoderne reichenden Horizont stellt. Für besonders wichtig hält Bolz Nietzsches Reduktion von Ethik auf Ästhetik – eine Entzauberung der Moral im Kontext genealogischer Destruktion: Dabei wird Ethik „als eine unter dem Zwang des Wahrheitsabsolutismus erstarrte ästhetische Wertschätzung der Dinge“ (188) entlarvt, die letztlich auf physiologische Reaktionsmuster, mithin auf einen organisch-naturhaften Triebgrund verweist. Außerdem behandelt Bolz den Umschlag des philosophischen Projekts der Moderne in Artistenmetaphysik, deren Abklärung zur Weltästhetik, den existentiell bedeutsamen Status von Schein, Illusion und Lüge, von Metaphertrieb und Perspektivismus im Leben und Nietzsches Konzept einer Wiederverzauberung der Welt im Projekt des Lebens als Fest und Gesamtkunstwerk. Mit einem Ausblick auf Foucaults Auffassung der Ethik als

Ästhetik der Existenz schließt Bolz seinen Aufsatz ab.

Peter Prascek hat seinem Beitrag (203–225) den Titel „Das Leben als Kunstwerk. Wittgenstein und die Praxis: Von der Kontemplation zum Spiel“ gegeben. Er betrachtet die Verschränkung von Ästhetik und Ethik als zentrales Charakteristikum von Wittgensteins Praxis-Konzeption. Ausführlich legt Prascek dar, inwiefern die Affinität von Ästhetik, Ethik und Religion mit Wittgensteins Sprachkonstruktion zusammenhängt. Wittgensteins Begriff des Kunstwerks trägt nach Auffassung des Interpreten zur Profilierung seines Ethikkonzepts Entscheidendes bei, und zwar durch die Perspektive auf das gelingende und glückliche Leben als Kunstwerk. Trotz wichtiger Akzentverschiebungen vom Idealsprachenprogramm des „Tractatus logico-philosophicus“ bis zur Sprachphilosophie der „Philosophischen Untersuchungen“ bleibt dieses Grundkonzept einer Einheit von Ethik und Ästhetik bei Wittgenstein erhalten.

Der letzte Aufsatz des Sammelbandes (226–241) stammt von Kirsten Hebel und trägt den Titel „Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge. Zum ästhetischen Aspekt einer nichtnormativen Ethik bei Foucault“. Die Autorin arbeitet heraus, in welcher Weise Foucault die Thematik der Sexualität einer diskursanalytischen Untersuchung unterzieht, die auf Konstituierung des Begehrens sowie auf Körperdisziplinierung reflektiert und die gesellschaftliche Organisation auf Kommunikation, Verhaltenskodierung und Produktion hin befragt. Besonders ausführlich behandelt Hebel Foucaults Rekurs auf antike Modi eines nichtnormativen Umgangs mit Sexualität. Die griechische Diätetik der Lüste versteht Foucault als eine „Ästhetik der Existenz“, die in dem Sinne als Kunst der Lebensführung gelten kann, daß sie – ohne Verneinung der Sinnlichkeit – zu Mäßigung und Selbstherrschaft rät. Foucault selbst betrachtet Lust als konstitutiv für den Selbst- und Weltbezug des Menschen und problematisiert die Trennung von Lust und Begehren durch das Christentum. Als weitere Aspekte behandelt der Aufsatz den Begriff der Selbstsorge, das Platonische Erosmodell, Senecas Konzepte, die Struktur der Diskursformationen, die Funktion der Sprache und den Liebbegriff.

Insgesamt beinhaltet der Sammelband anregende Perspektiven und facettenreiche Ansätze; einige der Beiträge zeichnen sich durch ein beachtliches Reflexionsniveau aus.

Barbara Neymeyr (Freiburg i. Br.)

Józef Tischner, *Das menschliche Drama*, Fink München 1989, 276 S., ISBN 3-7705-2389-2.

Auf unhintergehbare Weise, so scheint es, ist unser Reden und Nachdenken über menschliches Leben „figurativ“ und rhetorisch imprägniert. Man ist sich einer weitgehenden Kontingenz der Tropen, der paradigmatischen, vorbildlichen Figuren und der Archetypen bewußt, auf die man sich stützt, wo menschliches Leben als dramatisches oder tragisches beschrieben wird. Tischner ist sich der rhetorischen und metaphorischen Hypothek einer Philosophie durchaus bewußt, die in die historische Kontingenz des Fragens nach dem menschlichen Leben und danach, *worum es in menschlichem Leben geht*, verstrickt ist. Für Tischner „beginnt“ das menschliche Drama mit der Frage „Wer bist du?“ Eine Frage, die nicht ohne weiteres ins Fahrwasser einer Hermeneutik des Selbst mündet, welche die Antworten auf die Wer-Frage etwa in erzählter Geschichte suchen würde. Tischner insistiert auf dem Problem, *von woher* sich diese Frage eigentlich stellt. Stellen wir sie uns selbst? Oder widerfährt sie uns in einer dramatischen Situation, die die Wer-Frage sich entzünden läßt? Letzteres ist Tischners Überzeugung; deshalb spricht er von einem „existentiellen Pathos“, vom Widerfahrnis des Dramatischen und Tragischen (83). Das Drama spielt sich auf der Erde als „Bühne“, als ungastlichem Arbeitsfeld und „Gegenwelt“ ab; es ist selbst ein „irdisches“. Aber nur „angesichts des Anderen“ kann gesagt werden, was dabei auf dem Spiel steht. Auf dem Spiel steht die Möglichkeit der Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen: „Einen Anderen erfahren heißt, von ihm Zeugnis ablegen. Dies wiederum ist nur dann möglich, wenn wir Teilhaber am Drama werden.“ (101) Dem Anderen begegnen heißt, auf seinen Anspruch antworten (23, 29) und sich dabei dem drohenden Verrat am Anderen und an seiner Unendlichkeit zu widersetzen. Das Böse ist dieser Verrat. Tischners erklärtes Hauptanliegen ist es, „das Geheimnis der Begegnung, genauer gesagt: der grundsätzlichen Unmöglichkeit der Begegnung auf der Ebene des Bösen zu erhellen“.

„Begegnung und Verrat sind nicht miteinander zu vereinbaren.“ (260) Der Leser spürt auf jeder Seite dieses Buches, daß es im präzisen Blick auf eine politische Realität des Verrats geschrieben wurde. (Man vergleiche hierzu das hilfreiche Vorwort des Herausgebers, R. Grathoff, das die entsprechenden Hintergründe beleuchtet.)

Tischner entwickelt seine Überlegungen von Levinas her. Was der Andere für uns ist, „sagt“

uns sein Gesicht; das Gesicht nicht als sichtbare Fassade, in der man auch „lesen“ kann, sondern als das, was den Kern der Anderheit offenbart und insofern „spricht“ (265). Der Zugang zum Gesicht ist hier von vornherein ethischer Art. In ihm wird gesucht und gefunden, was das „minimale“, in Wahrheit aber vielleicht anspruchsvollste „Gute“ gebietet: nicht – und auf keine Weise – zu töten.

Insofern kommt das gebotene Gute nicht, wie Tischner einmal in fast Sartrescher Manier sagt, durch unsere Wahl zur Welt (255, 272). Es ereignet sich ursprünglich dia-logisch und dia-statisch. Und zwischen uns, „spunkt“ das herum, was die Begegnung verunmöglicht oder sie pervertiert: das Böse, das sich ontologisch nicht zureichend fassen läßt (264, 166, 261). Die Versuchung des Bösen ist ein stets mitanwesendes Drittes im Geschehen der Intersubjektivität.

Das Drama liegt nun in der Frage, wie wir jenem Gebot gerecht werden können; diesem Gebot, das mit der Versuchung, es zu übertreten, gleichursprünglich ist. „Das Gesicht ist exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das Gesicht das, was uns verbietet, zu töten [...]“, schreibt Levinas. Angesichts des Anderen ist der Mord „moralisch unmöglich“, aber faktisch bleibt er dennoch möglich. Nur kann man ihn selbst in einem gesetzlosen Naturzustand, wo scheinbar „alles erlaubt“ ist, wie Kant sagt, nicht als etwas anderes ausgeben. Oder etwa doch, wenn „niemandem das Bewußtsein, ein Mörder zu sein, vermittelt werden [kann], wenn er sich dagegen sträubt?“ (134) Spricht dagegen nicht, daß man angesichts des Anderen selbst in der extremen „Leugnung eingestehen muß, daß es ihn gibt?“ (66) Müßte dieses wie auch immer eventuell kaschierte Eingeständnis nicht die Anerkennung jener „moralischen Unmöglichkeit“ einschließen, von der Levinas spricht?

Mit Recht sagt Tischner: „es gibt eine große Vielfalt von Möglichkeiten, den Anderen zu töten“ (41). Womit beginnt aber der Verstoß gegen jenes Gebot? Damit, daß man anderen ihre Existenzmöglichkeiten nimmt? (Man bedenke, daß inzwischen der Begriff der Genozidalität auch auf nicht intendierte „Nebenfolgen“ der Ökonomie der reichen Nationen ausgedehnt wurde!) Oder damit, daß man ihnen ihr Existenzrecht abspricht – und sei es nur indirekt? Tischner durchläuft mit Blick auf diese Frage eine Reihe scheinbar ganz heterogener Phänomene – vom Diebstahl über den Rufmord als Versuch einer moralischen Zerstörung des Anderen (171) bis

hin zu Verrat, Drohung und zur „Entwertung“ des Anderen. Verstoßt nicht auch der Vater, so zwingt uns Tischner zu fragen, in gewisser Weise gegen jenes Gebot, wenn er den Sohn nur zu seinen Bedingungen „akzeptiert“ und sich so zum „Prinzip“ seines Lebens aufwirft, um ihm mit einem symbolischen Tod zu drohen, wenn der Sohn sich als Anderer zu behaupten wagt? Tischner geht dieser Drohung weiter nach, begnügt sich dabei aber nicht mit einem bequemen dialektischen Schema. Er fragt weiter: Womit kann uns gedroht werden? (180) Der Vater, der Herr, der „Großinquisitor“ kann die Grundlage „berechtigten“ Daseins zu entziehen drohen (187). Er kann ein Verdammungsurteil aussprechen; aber er wird an eine Grenze stoßen, wenn der Verdammte entdeckt: „die einzige Rettung für mich ist, in mir den autonomen Wert meiner selbst zu entdecken“ (190). Hier scheint mir Tischner, trotz offenbar einschlägiger politischer Erfahrungen, die seinen Text beseelen, zu optimistisch. Werte können einer Umwertung oder Entwertung verfallen. Die Demütigung und die Folter nehmen es in dieser Hinsicht selbst noch mit einem vermeintlich „absoluten“, „unantastbaren“ Wert auf. Und wenn es nur Werte sind, „die den zwischenmenschlichen Raum gestalten und die Öffnung des Menschen zum Anderen hin bewirken oder sie verhindern“ (196), was bleibt dann vom Anderen, wenn man ihn der dehumanisierenden „Entwertung“ unterzieht? Tischner schwankt hier immer wieder zwischen der (impliziten) Annahme eines apriorischen Perfekts, dem gemäß die Unendlichkeit des Anderen „immer schon“ im Spiel ist und durch keine Form der Leugnung aus der Welt geschafft werden kann, einerseits („man muß die Wahrheit ständig im Auge behalten, will man sie wirklich gut verbergen“; 130) und der Einsicht in die absolute Verwundbarkeit des Anderen andererseits, der der Bezeugung bedarf. In gewisser Weise hängt der Andere radikal von einem seinem Anspruch antwortenden Selbst ab, das sich seinerseits nur dank des Anderen als antwortendes und verantwortliches erweisen kann.

Kann dann die „dramatische Frage“: „wer bin ich?“, autonom beantwortet werden? Zunächst geht Tischner davon aus, diese Frage stelle und beantworte sich angesichts des Anderen: im Zuge des Zeugnisses, das für den Anderen dann abgelegt wird, wenn er in seiner Anderheit bedroht ist. Ähnlich wie Ricoeur scheint Tischner von einer engen Verbindung der Aufforderung, Zeugnis abzulegen einerseits, mit dem Selbst-Zeugnis andererseits auszugehen. Das Wer?, das im

Drama infrage steht, wird als Selbst bezeugt durch das Zeugnis für den Anderen. Mit der Antwort auf die Situation, die mir das Zeugnis abverlangt, antworte ich auch mir selbst auf die Wer-Frage und realisiere mein „Selbst“ (86). Das Selbst und sein Sinn wird hier gemessen an einer Welt der Not, die uns auf die dem Anderen drohende Gefahr verweist. Das Maß des Selbst ist die Verwundbarkeit des Anderen. So soll verstanden werden, wie man angesichts des Anderen bezeugt, wer man ist. An das „angesichts des Anderen“ heranführen heißt, das Zeugnis zur Sprache bringen (80, 101). Das Selbst existiert als bezeugendes vom Anderen her, insofern es in den Zustand versetzt ist, für jemanden da zu sein (85). Der Verrat am Anderen ist stets auch ein Selbst-Verrat. Das Für-den-Anderen der Verantwortung geht hier der eventuell übernommenen oder auch zurückgewiesenen Verantwortung ebenso voraus wie die ethische Bestimmung des Selbst seinem Sein.

Tischner folgt Platon und Levinas: „nicht das Gute gründe[t] im Sein, sondern das Sein gründe[t] im Guten“ (48). Das Selbst gilt in diesem Sinne als die „Antwort, die auf die Frage: ‚Wo bist du?‘ geschuldet ist“ (97). Was das Selbst „ist“, wird vom ethischen Sinn der Antwort auf diese Frage her einsichtig. Vom Anderen her empfängt es seinen – ethischen – Sinn, die Gabe der Verantwortung für den Anderen nämlich. Tischner verheimlicht nicht, daß in diese Richtung auch anderswo schon gedacht wurde, und verweist u. a. auf Ricoeur, Levinas und Rosenzweig. Auch Jan Patocka und Derrida wären hier zu nennen. Tischner reichert aber diese Überlegungen durch eine Art Phänomenologie des Verrats, der Denunziation, der Lüge ... an, so daß deutlich wird, daß es auf die Wer-Frage, Parfit zum Trotz („identity is not what matters“), doch ankommt. *Das menschliche Drama* könnte kaum weiter entfernt sein von Autoren wie Rorty, die im Problem des Selbst nur den zwanghaften Wunsch entziffern, sich anders sehen und beschreiben zu wollen als andere zuvor. Das Sein eines Selbst, wäre darauf mit Tischner zu antworten, wird uns „nur auf Bewährung zuteil“ (262), d. h. auch: es muß sich bewähren, bewahrheiten und sich als Selbst bezeugen. Dazu aber bedarf es des Anderen. Es bedarf so prekärer Unterstützung wie des Glaubens anderer an dieses Selbst, wie Ricoeur sagt, und des Vertrauens auf es. Man versteht, daß Tischner auf der Suche nach den Quellen einer nicht zuletzt politischen Resistenz ist, durch die man sich „allen Drohungen der Herren und der Zauberkünstler“ entzie-

hen könnte (192). Wenn die Wer-Frage nur gestützt auf den Anderen ihre Antwort findet und wenn es kein absolut glaubwürdiges Zeugnis gibt, sondern nur (relativ) glaubwürdigere Zeugnisse, die gegen Mißtrauen und Verrat nie immun sein werden, müssen wir dann aber nicht die Vorstellung eines Wertes oder einer Würde, der man sich im Extremfall selbst vergewissern und die man autonom bezeugen könnte, preisgeben? Tischner möchte offenbar die Lehre beherzigen, die uns die großen Inquisitoren und Zauberkünstler unseres Jahrhunderts erteilt haben. Aber wenn er am Ende mit dem Gedanken einer „absoluten Treue“ jenem Gebot gegenüber spielt, hat er dann nicht virtuell bereits die „Bühne“ verlassen, auf der sich die Dramen rückhaltlos verletzbarer Wesen abspielen, die der Anderen bedürfen, um sich überhaupt als ein Selbst fühlen und verstehen zu können? „Das Böse als solches erscheint immer im Spannungsfeld der Treue und des Verrats.“ (245) Das gleiche müßte für jenes angesichts des Anderen gebotene Gute gelten. Aber man darf das Gesicht nicht idealisieren. Drastisch schreibt Tischner: „Das Gesicht ist an das Kreuz des Seienden geschlagen.“ (82) Es ist nicht jenseits des Sichtbaren, auch wenn es nicht im Visuellen aufgeht. Auch für den Anderen kann der „uralte Traum aller Machthaber: sehen zu können, selbst aber unsichtbar zu bleiben“, nur ein böser Traum sein (87). Als Seiender ist der Andere, samt seinem Anspruch und den Fragen, die er uns stellt, verstrickt mit der Ambiguität seiner Erscheinung. Er läßt auch die Versuchung des Hasses aufkeimen. Dann „antworte [ich], um nicht zu töten“ (93) – oder „anstatt“ zu töten? Verrat und Treue grenzen hier aneinander. Mehr noch: der Verrat ist nicht einfach das Gegenteil der Treue; er wurzelt in ihr selbst und erscheint gelegentlich als seine Kehrseite. (Kann man drei Kindern in gleicher Weise und auf Dauer treu sein, ohne das eine oder das andere zu vernachlässigen, wenn man sich nur jedem auf andere Art und meist nur einem von ihnen jeweils widmen kann?) Tischner scheint die Nähe der Treue zum Verrat zu ahnen. So bleibt seine Kernfrage auf eigentümliche Weise offen: ob die Begegnung mit dem Anderen im zwischenzeitlichen Leben, zwischen Geburt und Tod, ohne wenn und aber möglich ist. Gewiß scheint ihm nur, daß *am Ende* „zwei Wege auseinander [gehen]: einer in die Erlösung und der andere in die Verdammnis“. Das soll uns nicht daran hindern, „mit dieser Alternative vor Augen unser Leben zu leben“ (273).

Burkhard Liebsch (Ulm)

Erich Heintel, *Gesammelte Abhandlungen, Band 3 und 4: Zur Theologie und Religionsphilosophie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 457 u. 440 S., ISBN 3-7728-0918-9, 3-7728-1511-1.*

Gewichtige Worte im Grenzgebiet von Philosophie und Theologie sind selten geworden. Es will bisweilen scheinen, als ob die philosophisch *erkennende* und die theologisch *bekennende* Vernunft einander kaum noch etwas zu sagen hätten. Aber auch, wenn jede Seite je für sich ohne entscheidende Klärung ihres Verhältnisses zur anderen fortbestehen kann, ja dies zu *können* in bestimmtem Sinne sogar behaupten muß, ist der Zustand wechselseitiger Sprachlosigkeit als solcher gewiß keine „Errungenschaft“, die etwa nur unter dem Gesichtspunkt, daß sich in ihr immerhin die jeweiligen Hegemonieansprüche ausgeglichen hätten, zu sehen wäre. Sprachlosigkeiten sind immer in Gefahr, Begrifflosigkeiten nicht nur zu sein, sondern zu befördern.

Erich Heintels 44, aus den Jahren 1947 bis 1992 stammende Beiträge zur Religionsphilosophie und Theologie, die jetzt in den Bänden 3 und 4 seiner „Gesammelten Abhandlungen“ vorliegen, gehen von der Grundeinsicht aus, daß es von der großen Tradition des europäischen Denkens her jedenfalls keinen Anlaß gibt, das Gespräch zwischen Philosophie und Theologie willentlich abzubreaken oder in Schweigen versenden zu lassen. Die philosophische Systematik Heintels, in deren Grundlegung die 1988 erschienenen ersten beiden Bände einen repräsentativen Eindruck gewähren¹, ist entsprechend von vornherein darauf eingestellt, dieses Gespräch zu führen. Einige Eckdaten seien genannt: Philosophie, die Heintel methodisch als „universale Sprachkritik“ versteht, läßt sich zunächst auf jede Art begegnenden „Sinnanspruchs“ ein. Sie tut dies mit dem Vorsatz, Sinnansprüche einerseits „so zu verstehen, wie sie gemeint sind“ (sie also nicht alsbald unter mitgebrachten Sinnkriterien einzunivellieren), sie aber andererseits auch nicht nur „hinzunehmen und – wie etwa der spätere Wittgenstein – einfach schon vom jeweiligen Sprachgebrauch und seinen Regeln (Sprachspiel) her als gerechtfertigt aufzufassen“ (IV, 67). Philosophisch primär kann damit auch in Beziehung auf Theologie weder ein „Sinnlosigkeitsverdacht“ (der selbst schon ein bestimmtes Denken ist), noch der inzwischen auch bei Theologen beliebte vorgängige Verweis auf eine grundsätzlich *unbestimmte* Pluralität von Sinnartikulationsformen, von denen Theologie eben *eine* unter anderen wäre, sein.

Nach Heintel muß „der besondere Sinnanspruch des Glaubens ... über den Gesamttraum menschlicher Sinnvollzüge vermittelt werden, weil er nicht von ihnen isoliert gedacht werden kann“ (ebd.). Dies letztere – die interne und mehr als formale Bezogenheit des Glaubens als Sinnanspruch auf andere Weisen der Sinnvermittlung – zeigt sich nach Heintel vor allem in bezug auf die Frage nach der *Bestimmtheit* des Glaubens. Zur logischen Ordnung des Glaubens und der ihn vermittelnden Theologie gehört es, von Bestimmtheiten *auszugehen* und sie nicht erst zu „erzeugen“. Damit stellt sich zum einen das Problem der *Positivität* der Religion bzw. speziell des Christentums, zum anderen – in einem weiten Sinne – die Frage nach „Glauben und Wissen“. Als ausgehend von positiver Bestimmtheit kann der Glaube nicht darauf reduziert werden, nur aktual-subjektive Vollzugsform (z. B. im Sinne „kerygmatischer“ Theologien) zu sein; als genuine Sinnfunktion ist er aber auch nicht nur untergeordnetes, spezifisch „schwächer“ begründetes Wissen. Heintel: „Der eigentliche Sinn des Glaubens [verlangt] ebenso (unter Berücksichtigung von Einzelwissenschaft und Philosophie) seine Abhebung vom Wissen überhaupt wie den Einschluß von bestimmtem Wissen, durch welches letzteres allein verhindert wird, daß wir uns (und zwar stets in negativer Vermittlung) in Namens-Tautologien begrifflos bewegen oder gar (vom ‚Zungenreden‘ und ähnlichen ‚Äußerungen‘ abgesehen) verstummen“ (IV, 185). Von dieser Position aus gibt es dann vielfältige Möglichkeiten, philosophisch dem Status und der Vermittlungsform des dem Glauben inklusiven Wissens nachzugehen. Das „Ist“ der Glaubenssätze ist ein philosophisches Problem; es vermittelt durchaus reale Bestimmtheit, die sich nur jederzeit darüber im klaren sein muß, nur in bestimmter Beziehung auf andere Bestimmtheitsvermittlung vertreten werden zu können. Aber dieses „Ist“ transzendiert doch zugleich den Sinn dieser anderen Bestimmtheitsvermittlungen, indem es – wie gesagt im Ausgang von irreduzibler Positivität – ein Sein anerkennt und bekennt, das nicht „einsinnig“ erkannt werden kann.

Von hieraus versteht sich fast von selbst, daß einer der Schwerpunkte des Heintelschen religionsphilosophischen Interesses in der klassischen Lehre von der Seinsanalogie besteht. Neben mehreren Bezugnahmen auf sie in den verschiedensten Zusammenhängen ist zu diesem Thema vor

¹ Vgl. die Rez. PhJb 90/1, 196–201.

allein die Abhandlung *Hegel und die analogia entis* (III; 107–164) zu nennen. Heintel würdigt zunächst den durchaus kritischen Sinn der Analogielehre bei Thomas, die theologische Erkenntnissubreptionen abschneidet und eine nur naivgläubig präzisierende Rede von Gott unterbindet, ohne darum doch schon in jeder Hinsicht die Endlichkeit des Prädikationsmodells selbst verlassen zu haben. Die präzisierende, auch die analogisch präzisierende Rede von Gott aber gerät mit Kant in ihre „große und entscheidende geschichtliche Krisis“ (III; 120); auf die kritische Frage nach der Fundierung möglicher Erkenntnis von Gott ist selbstverständlich auch Kants eigener Vorschlag eines „Schematismus der Analogie“ aus der Religionsschrift² keine wirkliche Antwort (vgl. III, 123). Hegel jedoch verbindet das von der prädikativen „Übergegenständlichkeit“ Gottes her gedachte Analogiemotiv des Aquinaten mit dem Motiv transzendentaler Erkenntnis Kritik, indem er, etwa in der Form des „spekulativen Satzes“, die Sprengung des Prädikationsmodells mit der sich dialektisch vermittelnden Selbstpräsentation („Offenbarung“) des (absoluten) Gehaltes ineinsetzt: Gott erkennen heißt jetzt, „ihn sozusagen *in seinem Selbsterkennen* erkennen“ (Hegels Antwort an Thomas), und „zur *Wahrheit* gelangen“ heißt, „mit dem *ursprünglichen Wort* [d. h. der absoluten Idee] *sich einen*“ (Hegels Antwort an Kant) (III, 130). Heintel selbst äußert freilich deutliche Vorbehalte, in Hegels „absoluter Methode“ die wirkliche Aufhebung des Problems von Glauben und Wissen anzuerkennen. Er vermutet bei Hegel einen „absolut gesetzte[n] νοῦς ποιητικός“, mit dem eine einseitige Transzendenzbewegung über das Endliche hinaus begonnen werde, um dann die Geschichte dieser Bewegung selbst zu vergessen (III; 163 f.). Für Heintel bleibt es so bei einer letzten positiven, „absoluten“ Differenz, die nicht (wie bei Hegel alle Differenz) Prinzip realer Vermittlung wird, sondern eher der Ort des „Ich glaube“ ist. – Der Analogieschrift ist übrigens ein ausführlicher Anhang beigegeben, der Heintels fundamentalphilosophisch gemeinte Differenzlehre (öntische, ontologische, transzendente Differenz) in griffiger Form enthält.

Den wohl umfassendsten Zugang zu Heintels Religionsphilosophie und philosophischer Theologie in der Vielfalt ihrer Motive kann man sich an Hand des Beitrags *Abendländischer Geist. Zum Begriff des Menschen im Gesamttraum der Wirklichkeit* (IV, 320–379), einem stark erweiterten Vortrag aus dem Jahre 1988, verschaffen. Durch die „universale Sprachkritik“ und die

„sinnstufentheoretische“ (d. h. ihn von anderen Formen der Motivation bzw. „freiheitlicher Selbstbestimmung“ wie dem Nützlichkeitskalkül, dem Recht oder der Moral distinkt unterscheidende) Fundierung des Glaubens als „Freiheit vor Gott“ abgesichert, kann die „Grundthese“ hier zunächst lauten: „daß zum Begriff des Menschen in ursprünglicher Weise sein Gottesverhältnis gehört und umgekehrt Gott dem Menschen sich zuwendet, sich offenbart und sich um ihn kümmert“ (IV, 335 f.). Während der erste Teil dieses Satzes zunächst den Philosophen fordert – er ist es, der den Menschen z. B. im Aspekt des „gottsetzenden Bewußtseins“ (Schelling) oder von Kants Frage nach dem, was „ich hoffen darf“, her denkt, er, der andererseits „Religionskritiker“ ist, damit aber doch den Glauben nur zu einem „haltbareren Selbstverständnis herausfordern“ kann (vgl. IV, 358) –, artikuliert die zweite Hälfte den Ausgangspunkt des Theologen, und zwar in bestimmter Abgrenzung gegen alle den Begegnungssinn des Gottesverhältnisses verlassende (epikureisch-deistische) Gottesvorstellung. Grundlegend ist, daß für Heintel „im Christentum ... der Mensch ... seiner Vernunft (in der Verantwortung der ‚Wahrheit‘) und seiner Freiheit (in der Verantwortung des ‚Handelns‘ und des ‚Gewissens‘) verpflichtet“ und gleichsam überantwortet ist (IV, 335), diese „in ihre Freiheit entlassene *Humanität*“ aber zugleich der Ort der „Freiheit eines Christenmenschen“ vor Gott werden kann, sofern der Mensch als „gläubige Existenz“ sich in seinem Scheitern bzw. seiner erfahrenen „Sündigkeit“ noch einmal von Gott und der „Rechtfertigung“ durch ihn her versteht (vgl. IV, 334). „Humanität“ ist so keine moralische Sollform, sondern eine eingeräumte Chance, ein gewährter Lebensraum, für den als „Raum“ der Mensch nicht selbst erst aufzukommen hat. Die „gläubige Existenz“ wird dabei von Heintel gerne mit dem etwas expressionistisch klingenden Titel des „Totalexperiment“ belegt. Zu beachten ist jedoch, daß diese Bezeichnung durchaus nicht etwa nur existenzphilosophische Bezüge herstellen will (wie, besonders in Beziehung auf Kierkegaard, gelegentlich, wenn auch mit Maßen, durchaus der Fall), sondern auch eine systematische Pointe in Beziehung auf den einzelwissenschaftlich präjudizierten Wahrheitsbegriff der Neuzeit hat. So heißt es in der Abhandlung *Das Totalexperiment des Glaubens* (IV, 73–146)

² Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 65 Anm.

über den Unterschied von paradigmatisch in der Naturwissenschaft ausgeprägtem „Teilexperiment“ und „Totalexperiment“, daß das erstere sich immer „innerhalb des im eigentlichen Sinn Verfügbaren, d.h. als Einzelhandlung innerhalb des bestimmten Motivationshorizonts, vollzieht.“ Dagegen „steht der Mensch“ überall dort, wo „Handeln im Zeichen der Unverfügbarkeit sich aus bestimmtem Horizont und doch im Risiko über ihn hinaus bewährt“, „im Zeichen des Totalexperiments“ (IV, 99). Während der „Einsatz“ im „Teilexperiment“ immer nur ein innerzeitlicher und geschichtlich vermittelter ist, ist unter dem Stichwort „Totalexperiment“ von vornherein mit einer Kollision von „Gewissen und Geschichte“ bzw. von Stehen-vor-Gott und Zeitlichkeit gerechnet, die der Mensch im Glauben auszutragen hat. Im Zusammenhang der Abhandlung, der wir diese Klärungen entnehmen, geht es übrigens um den Sprachphilosophen und -theologen Ferdinand Ebner (1882–1931), von dem auch in anderen Zusammenhängen ausführlich die Rede ist (z. B. III; 219ff.) und der u. a. insofern von religionsphilosophischem Interesse ist, als er etwa seit 1916/17 für sich den Zusammenhang zwischen „Wesen des Wortes“ und christlicher Inkarnationslehre entdeckt hat (vgl. IV, 120f.).

Sein Ansatz erlaubt es Heintel nun aber durchaus, nicht nur im allgemeinen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu sprechen, sondern auch zu theologischen Sachfragen, ja innertheologischen Kontroversen begründet Stellung zu nehmen. Erwähnt sei hier z. B. der kleinere Beitrag *Über Unsterblichkeit und Auferstehung* (IV, 48–55), der zu dem Resultat führt, daß die Philosophie „zwar Kriterien abgeben“ kann, „ohne die der Sinn von Unsterblichkeit überhaupt nicht denkbar ist“, für ein „Wissen“, von „Auferstehung und Überwindung des Todes“ aber an den Glauben verweist, dessen eigener Gewißheit sie als „denkende Aneignung verbindlicher Gehalte der Verkündigung ... keinen Abbruch tut“ (IV, 55). Genannt seien aber auch von Heintel etwa zum Barthianismus oder zum Bultmannschen Entmythologisierungsprogramm erarbeitete Aspekte. Was den ersteren betrifft, so weist Heintel ihm einen „extremen theologischen Nominalismus“ nach, der auch die Trinitäts-, Schöpfungs- und Rechtfertigungslehre in seinen Strudel hineinzieht (vgl. IV, 177ff.). Es bleibt zuletzt bei einem „logosvergessenen“ (vgl. IV, 174) Beschwören der Namen Jesu Christus bzw. Jahwe, dabei, „daß eine solche ‚Gottesgelehrsamkeit‘ bei konsequentem Denken ohne Inhalte

bleiben müßte“, wenn sie nicht, was sie „vorher im Namen des bloßen Namens distanziert hat“, aus der „Potenz“ dieses Namens „wieder herausholt[e]“ (IV, 181). Das Argument läßt sich vielleicht dahin zusammenfassen, daß für Barth Theologie nichts weiter ist als Bereitstellung eines empathisch zu vollziehenden Sprachspiels („kirchliche Verkündigung“), die ihre Abkopplung von material-logischen Sinn- und Verifikationsinstanzen (mit Heintel: vom „Gesamtraum möglicher Sinnansprüche“) dadurch wettzumachen sucht, daß sie auf eine interne „Sinnemergenz“ des Vollzuges als solchen setzt. Die Frage ist dann in der Tat, wie eine solche „Theologie“ anders als über die *Ausschlachtung* vorgegebener traditionaler Vokabulare und ihrer Konnotationen noch zur *Bestimmtheit ihres Ausdrucks* gelangen will. Unter diesen Voraussetzungen wären Barths nachgerade triumphierend vorgetragenen Beteuerungen, daß es „auf keinen Fall eine Lebensfrage für die Theologie“ sei, „ob die Theologie überhaupt eine ‚Wissenschaft‘ sei“, denn dies zu sein gäbe es für sie „keine inneren Gründe“³, ja, daß die Theologie „gegen [den] ‚heidnischen‘ allgemeinen Wissenschaftsbegriff“ sogar zu protestieren habe⁴ – diese Beteuerungen also könnten sich dann als nur die andere Seite der faktischen (religions)philosophischen Irrelevanz der Bemühungen Barths erweisen. Immerhin sieht bei Hegel, dem von Theologenseite oft ganz irri- gerweise mit Barth in Zusammenhang Gebrachten, die Sache so aus, daß das Christentum schon als *offenbare* Religion die Verpflichtung zur Geistigkeit, zur begrifflichen Selbstvermittlung und Wissenschaft enthält. Alles andere käme in der Tat auf eine Lehre von der „zweifachen Wahrheit“ hinaus, die von Heintel übrigens ausdrücklich als „Zerstörung“ der Wahrheit bezeichnet wird (vgl. IV, 342). – Bultmann, d. h. das „Dilemma von Glauben und wissenschaftlicher Historie“ betreffend, fragt Heintel zunächst: „Ist der historischen Methode nicht eine bestimmte ‚Ontologie‘ (Seinsauffassung) immanent, die sie auf einen Realitätsbegriff festlegt, der nicht unbedingt mit dem übereinstimmen muß, der den Motivationshorizont vergangenen Handelns fundiert hat?“ (IV, 309) Dabei erweist sich in der Regel die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens „zur neuzeitlichen Naturwissenschaft als der harte Kern“ dieses auf die Realitätsfrage zulaufenden Dilemmas (IV, 311), und zwar so, daß

³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 5.

⁴ A. a. O. 9.

dabei „häufig sogar von ‚Theologen‘“ immer schon eine Vorentscheidung im Sinne der „*Objektivitätsthese*“ des Neopositivismus“ (IV, 350) gefällt ist. Sofern nun aber „die Positivität des Glaubens ... nicht aus willkürlicher Phantasie geboren“ (III, 301) ist und sie darüber hinaus von der Logik des Glaubens her auch nicht einfach zur Disposition stehen kann, sondern als „bestimmter Glaubensinhalt“ die „Verbindlichkeit des Bekenntnisses“ erlangt (III, 311), ist die mit Bulmann heraufbeschworene Situation die, daß in der unermessenen Unterwerfung der Theologie unter „verwahrloste“ Verstandesontologie zugleich der Glaube um sein inklusives Wissen und seine Bestimmtheit gebracht wird, womit er in „Mystik“, „Verzweiflung“ oder „Schweigen“ zu „stranden“ bestimmt ist (vgl. ebd.). Insofern steht schon die *Fragestellung* der „Entmythologisierung“ der logischen Form und dem eigenständigen Sinn des Glaubens (der bekennenden Vernunft) entgegen.

Die beiden Bände enthalten – in der Form von Abhandlungen, aber auch von ausführlichen Sammelbesprechungen – eine Reihe von Würdigungen einzelner Denker in religionsphilosophischer Hinsicht; genannt seien Epikur (*Epikur und die Angst vor dem Tode*, III, 74–100), Hamann (III, 101–106), Fichte (*Das Evangelium Johann Gottlieb Fichtes*, IV, 239–299) und Bolzano (IV, 307–319). Ferner gibt es eine Reihe von Ausblicken über das engere Gebiet der Religionsphilosophie hinaus. Erwähnt seien in diesem Zusammenhang diverse Aneignungen literarischer Texte, was vor allem den des öfteren präsenten Robert Musil betrifft (so wird an Musils „Tonka“ das „Totalexperiment des Glaubens“ gleichsam an einer profanen Instanz verifiziert; vgl. III, 252–286). Erwähnt seien aber ebenso mehr oder weniger eingehende Konfrontationen des religionsphilosophischen Ansatzes mit der (z. B. marxistischen) Religionskritik (III, 228f.; IV, 56–72) oder dem Weltbild der neueren Naturwissenschaften mit Einschluß der „evolutionären Erkenntnistheorie“ (IV, 28–47; 410–421). Zugestanden werden muß, daß einige der Beiträge ausgesprochene Gelegenheitsarbeiten sind und man so nicht gleichmäßig in jedem die umfassende systematische Einbettung, gedankliche Dichte und eindringende Ausführlichkeit, die wünschenswert gewesen wäre, antrifft. Hier muß mit der *Vorrede* wohl auf das Erscheinen von Heintels Buch *Mündiger Mensch und christlicher Glaube* (Darmstadt) verwiesen werden, das den Gesamtaufriß zu unserer Thematik bieten soll. Man darf nach den jetzt vorliegenden Texten jedenfalls ge-

spannt sein, inwieweit es Heintel hier anstreben wird, das philosophisch-theologische Gespräch noch weiter, evtl. auch auf konkrete Gehalte von klassischem religionsphilosophischem Interesse hin (Geist- und Offenbarungsbegriff, Trinitätslehre, Christologie usw.), zu intensivieren.

Von Verlagsseite ist als Bd. 5 der „Gesammelten Abhandlungen“ Heintels ein Band „Zur Philosophie des Handelns“ angekündigt. Anzuregen wäre, daß diesem Band (wie den beiden ersten) wieder ein Sachregister beigegeben wird, dessen Fehlen in den hier besprochenen Bänden naturgemäß dann merklich wird, wenn man Heintels Beiträge statt an Hand ihrer Titel und Einzelthemen z. B. nach theologischen „Loci“ oder bestimmten philosophischen Bezügen auszuwerten versucht. Aber wie dem auch sei: Schließen wollen wir mit der Bemerkung, daß den vorliegenden Beiträgen in jedem Fall abzuspüren ist, daß sie einem wissenschaftlich und persönlich bewährten Denken (und Glauben) entspringen sind und Ausdruck verleihen. Das ist vielleicht nirgends so entscheidend wie in der Religionsphilosophie, insofern jedenfalls diese nicht mehr nur „über“ den Glauben sprechen, sondern den Raum des Glaubens in vermittelter Bestimmtheit freigeben will. Heintel möchte dies zuletzt tun. Er tut es auch in der – ihm zufolge vom Glauben eröffneten – Reserve des „Humors“, aber zugleich im ganzen Ernst des mehr als akademischen „Totalexperiments“. Und das ist in einer Zeit wie der unseren nicht wenig.

Thomas Sören Hoffmann (Bonn)

Eduardo Rivera López, *Die moralischen Voraussetzungen des Liberalismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1995, 406 S., ISBN 3-495-47806-X.

Eduardo Rivera López, Dozent für Philosophie an der Universität Buenos Aires, will mit seiner Schrift eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Strömungen des Liberalismus liefern, darüber hinaus aber auch eine eigene Position entwickeln. In einem ersten Hauptkapitel kritisiert der Verfasser die Position des sog. „Libertarismus“, der Freiheit im wesentlichen nur als Nichteinmischung in das persönliche Leben des einzelnen verstehe. Der entgegengesetzte Ansatz sei der des Utilitarismus, der die Meinung vertrete, daß die globale Wohlfahrt in der Gesellschaft maximiert werden sollte, auch wenn dies zu individuellen Opfern führe. Als Ausweg bietet

López die Position des von ihm so genannten „egalitären Liberalismus“ an, eine Kompromißtheorie zwischen Utilitarismus und Libertarismus. Bei der Entwicklung und Ausarbeitung seiner Position knüpft der Verfasser insbesondere an den vertragstheoretischen Ansatz John Rawls an.

Die Problematik der Studie liegt in der ungenauen Verwendung der Begriffe „moralisch“ und „ethisch“. Daß auch dem Liberalismus „moralische“ Grundprinzipien zugrunde liegen, wird niemand bestreiten. Denn im Terminus „Moral“ steckt das lateinische „mores“ (Sitten); als Moral kann das angesehen werden, was „gute Sitte“ ist, was „sich schickt“. Und dies nun kann zu jeder Zeit und an jedem Ort verschieden sein; „Sitten“ sind menschliches Machwerk. Nicht so mit dem Begriff des „Ethos“: Ethisches Verhalten kann nur aus Einsicht, aus Realisation von Wahrheit hervorgehen (R. Guardini). Inwieweit aber hat es der Liberalismus, der ohne Zweifel seine Ursprünge in der Aufklärung hat, mit „Realisation von Wahrheit“ zu tun? Inwieweit achtet der Liberalismus den Wert der menschlichen Person, ihre Unverfügbarkeit und Unabhängigkeit von der Welt? Die Katholische Soziallehre hat immer unmenschliche Züge in der Wirtschaftstheorie des Liberalismus kritisiert. Sie wußte warum, sah sie doch die Auswirkungen, die die liberale Theorie mitsamt ihrer naiven Anthropologie (der Mensch als Maß des Menschen) in der Politik hat.

Leider gelingt es dem Verfasser nicht, den Horizont des gegenwärtig stark die philosophische Szene beherrschenden (obwohl auch schon wieder überholten) analytischen Ansatzes zu sprengen. Eine Wesensbeschreibung des Liberalismus hält er für „ebenso unnütz wie unmöglich“ (17). Namen seien unwichtig; sie gehörten nicht zur Sache, die sie bezeichneten. Trotzdem muß López einräumen, daß „Namen mit gewissen Ideen und Vorstellungen verbunden“ sind (17). Wenn man das Wort Liberalismus höre, dann assoziiere man damit die Verteidigung bestimmter individueller Rechte und Freiheiten wie Meinungsfreiheit, Unterlassung von Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht oder Staatsangehörigkeit, Verfahrensrechte sowie politische Rechte auf demokratische Partizipation und Beteiligung an Wahlen. Als „normative Voraussetzungen“ des Liberalismus schlägt der Verfasser vier Prinzipien vor: das Prinzip der formalen Gleichheit (Individuen werden gleich behandelt, wenn sie „gleiche relevante Merkmale besitzen“); das Prinzip des „normativen Individualismus“ (nur Individuen sind als moralische Akteure zu betrachten); das Prinzip des „ethischen Individualismus“ (Individuen

sind rational und fähig, Lebenspläne, Lebensideale, Interessen usw. zu gestalten, und die Erfüllung dieser Eigenschaften ist wertvoll); das Neutralitätsprinzip, das das „typischste“ liberale Prinzip sei (der Staat soll gegenüber den verschiedenen Interessen, Präferenzen, Zielen und Lebensauffassungen des Guten neutral sein).

In einer Zeit, in der neoliberale Strömungen wieder an Boden gewinnen, gleichzeitig aber auch die Ethik-Debatte wieder aufflammt, ist es verständlich, daß sich auch der Liberalismus seiner Ursprünge erinnert und eine „moralisch-normative“ Theorie vorweisen will. Ohne begriffsgeschichtliche Schulung und ein Ernstnehmen der philosophischen Tradition geht dies aber nicht.

Winfried Hover (München)

Jürg Freudiger/Andreas Graeser/Klaus Petrus (Hgg.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Verlag C. H. Beck, München, 1996, 255 S., ISBN 3-406-40736-6.

Es war an der Zeit, dem Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts einmal in einem gesonderten Band nachzugehen. Andreas Graeser, Professor für Philosophie an der Universität Bern, und seine zwei Assistenten Jürg Freudiger und Klaus Petrus haben dies getan. Die idealistische und positivistische Philosophie des 19. Jahrhunderts war noch ganz von der – auf Kant zurückgehenden – restriktiven Verwendung des Terminus „Erfahrung“ geprägt. Diese vorurteilsbehaftete Haltung stand nicht nur im Gegensatz zum alltagsprachlichen Gebrauch, sondern schloß auch weite Domänen philosophischen Fragens aus. Im 20. Jahrhundert ändert sich dies. Pragmatische, phänomenologische, existenzphilosophische, aber auch neopositivistische Strömungen, so die Herausgeber, haben das Spektrum der Erfahrungswissenschaft maßgeblich erweitert.

Lutz Danneberg eröffnet den Reigen der elf Beiträge mit einem Artikel zum Thema „Erfahrung und Theorie als Problem moderner Wissenschaftsphilosophie in historischer Perspektive“. Anhand zahlreicher Beispiele aus der älteren Wissenschaftsgeschichte versucht er zu zeigen, wie Erfahrung und Theorie aufeinander bezogen sind und welche historischen Dimensionen die zeitgenössische Auseinandersetzung mit diesem Thema aufweist. Unmittelbar daran schließt Nikolaos Angelis an, der sich den Ansätzen von Popper, Kuhn und Lakatos widmet und auf die

philosophischen Grundlagen des Vergleichs, der Begründung sowie Bestätigung von Theorien eingeht. Alex Burri setzt sich mit Quines Kritik an den Dogmen des Empirismus auseinander, derzufolge einer naturalisierten Erkenntnistheorie bloß zwei Eckpfeiler bleiben. Burri macht geltend, daß auch diese eliminiert werden müssen und votiert für einen modifizierten Realismus.

Daß die gegenwärtige Diskussion über den Erfahrungsbegriff und das, was „Wirklichkeit“ ist, aber doch nicht in der Lage ist, über Kant hinauszugreifen und diesen zu überwinden, zeigen die Beiträge von Hans Albert und Jürg Freudiger. Albert plädiert für einen „transzendentalen Realismus“ (Ist dies nicht ein Widerspruch in sich?), und Freudiger erörtert die Position eines „problematizistischen Transzendentalismus“, die der Innsbrucker Emeritus Wolfgang Röd vertritt. Überlegungen zur Rolle der Erfahrung im Denken Edmund Husserls stellt Eduard Marbach an. Annemarie Pieper führt in den Erfahrungsbegriff der Existenzphilosophie ein, wobei sie zwischen den „Klassikern der Existenzphilosophie“ (Kierkegaard, Nietzsche) und der „Existenzphilosophie im 20. Jahrhundert“ (Heidegger, Jaspers, Sartre und Camus) unterscheidet. Ob es so etwas wie „ästhetische Erfahrung“ gibt, „oder was von ihr zu halten ist“, fragt sich Jens Kulenkampff in einem Beitrag. Seine These ist die: *Den* Typus ästhetischer Erfahrung gibt es nicht, es gibt nur eine Mannigfaltigkeit ästhetischer Erfahrungen. Andreas Graeser untersucht den Zusammenhang von Ethik und Erfahrung, und Klaus Petrus deckt die Voraussetzungen hermeneutischer Erfahrung im Sinne Gadamers auf. Der Kreis zur Postmoderne schließt sich mit einer Diskussion der Position Rortys aus der Feder von Jean-Claude Wolf. Man braucht diesen Artikel nicht gelesen zu haben, um zu wissen, daß ein Pragmatismus nie ein Realismus im wirklich philosophischen Sinne sein kann.

Die Herausgeber haben sich mit dem vorliegenden Band zum Ziel gesetzt, „ein reiches Spektrum an Bezügen herzustellen, die dazu einladen, den Begriff der Erfahrung neu zu überdenken“ (11). In der Tat stellt der Band eine gute Dokumentation der gegenwärtigen Diskussion über den Begriff der Erfahrung dar (nützliche Literaturhinweise). Ob indes der Leser nach der Lektüre tiefer verstanden hat, was „Erfahrung“ nun wirklich ist, darf dahingestellt bleiben. Man vermißt beispielsweise die Herausarbeitung des grundsätzlichen Unterschiedes von Erfahrung und Empirie im neuzeitlichen Sinne.

Winfried Hover (München)

Andreas Brenner, *Ökologie-Ethik*, Reclam, Leipzig 1996, 176 S., ISBN 3-379-01562-8.

Andreas Brenner, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Potsdam, begibt sich mit seinem einführenden Überblickswerk „Ökologie-Ethik“ in eine Debatte, die schon über Jahre hinweg geführt wird und bisher – nach seiner Meinung – im wesentlichen durch einen „Abwehrreflex“ (9) gekennzeichnet sei: Schwer haben es die sog. Ökologie-Ethiker im Kreis derjenigen akzeptiert zu werden, die eine Ethik nach aufklärerischer Provenienz vertreten. Laut wird hier immer wieder die kritische Frage, ob die Neuen „ihre Lektionen aus der neuzeitlichen Aufklärung wirklich gelernt“ (10) haben. Brenner möchte die Debatte um eine ökologische Ethik vorantreiben, indem er beide Positionen direkt einander gegenüberstellt und argumentativ zu einer Entscheidung – wenigstens in den Grundlagen – kommen möchte.

Seinen Einstieg macht er über eine knappe Zusammenfassung der vier möglichen Grundoptionen ökologisch-ethischen Denkens. Letztlich lassen sich aber die bio-, patho-, physio- und anthropozentrischen Positionen wieder auf zwei Grundtypen ethischer Reflexion reduzieren: Zum einen steht da eine Ethik klassischer Version, die wieder auf subjektexterne Begründungs- und Verpflichtungskategorien zurückgreifen möchte und so die Natur wieder als normkonstituierende Kraft im Zeitalter der ökologischen Krise einzuführen gedenkt. Dieser Versuch wird zum anderen von Ethikern kritisiert, die ihre Modernität in ausschließlich „subjektimmanenten Begründung[en]“ (19) auszuweisen versuchen. Brenners Erörterungen kreisen nun um die Begründung der zwei zentralen Thesen, daß heute einerseits jede Ethik „die Nichtrevidierbarkeit der Aufklärung und die Unhintergebarkeit der Moderne anerkennen“ müsse, daß sie aber andererseits nicht unhinterfragt von der Gewißheit ausgehen könne, „das Aufklärungsprogramm und das Projekt der Moderne enthielten ein gesichertes und ausreichendes Potential, die anstehenden Probleme zu lösen.“ (20) Thematisch schränkt der Vf. seinen Untersuchungsgegenstand auf die „deutschsprachige Neue Ethik“ (20) ein. Autoren wie Klaus Michael Meyer-Abich, Robert Spaemann, vor allem aber Hans Jonas, auf den er sich im wesentlichen beruft, stehen im Mittelpunkt der Auseinandersetzung.

Nach der Darlegung der sog. Neutralitätsthese zur Technik und des Orientierungsdefizites, zu dem es in der technologischen Zivilisation ge-

kommen ist (3. Kap.), versucht Brenner zu zeigen, daß die neuen Ethiker die ökologische Krise grundlegend in einem „Auseinanderdriften von theoretischer und praktischer Vernunft“ (40) begründen. Entscheidend sei hier ihre Diagnose, daß es in der Epoche der Neuzeit zu einem Umbruch im „Natur“-Begriff gekommen ist. Im Vordergrund steht jetzt ein technisches Naturverständnis, das die natürliche Wirklichkeit als eine wissenschaftlich-technische Objektivierung auffaßt und sie als Mittel zum Zweck für gesellschaftliche Zielsetzungen instrumentalisiert. Ausgeblendet sind so normative Orientierungsmaßstäbe, deren Verlust zu dem geführt habe, was Jonas die „Verletzlichkeit der Natur“ (44) bezeichne. Auf der anderen Seite – so die neuen Ökologie-Ethiker – entspreche der Objektivierung der Natur eine Subjektivierung des Menschen, die mit dazu beigetragen hat, Natur bedenkenlos als bloße Ressource auszubeuten. „Das Pendant zum technischen Naturbegriff bildet [nun] der ökologische Naturbegriff.“ (49) Hier gehe es darum, Natur wieder als Selbstzweck zu denken, ihr Werte, ja Eigenwerte zuzusprechen, um so ihre Schwürdigkeit auf der Grundlage des Rechts begründen und ausdehnen zu können. Brenner spricht in diesem Zusammenhang mißverständlich immer wieder von einer „Re-Subjektivierung der Natur“ (89, 95), die die neuen Ökologie-Ethiker durchführen wollten. Diese Begrifflichkeit scheint aber schon deswegen nicht glücklich gewählt zu sein, weil die Natur in den vorneuzeitlichen Epochen nicht als ‚Subjekt‘, sondern unter philosophischer Perspektive als ‚Substanz‘ bzw. aus theologischer Sicht als ‚Schöpfung‘ interpretiert wurde. In diesem Sinne kann heute nicht von ihrer aufklärerischen „Entsubjektivierung“ (60) bzw. im Gegensatz dazu von ihrer ökologischen „Re-Subjektivierung“, allenfalls von ihrer neu-ethischen „Subjektivierung“ gesprochen werden. Der Autor selbst bezieht eine dezidiert kritische Position gegen den Versuch, Wertkategorien wieder in den „Natur“-Begriff zu integrieren. Seine „vormalige Orientierungsfunktion muß im nachhinein als Folge falschen Bewußtseins begriffen werden“ (48).

Diese ethische Orientierungsfunktion erwartet Brenner nunmehr ausschließlich von der Subjektivität, die sich als Grundkategorie in der Moderne herausgebildet hat. Diese Perspektive ist für seinen eigenen Standpunkt zentral. Ethische Ansprüche und Verpflichtungen sind in der Neuzeit nicht mehr aus natural-ontologischen Vorgegebenheiten zu deduzieren, sondern die sittliche

Kompetenz ist entscheidend und alleine auf das autonome Subjekt konzentriert. Verteidigt werden kann nur ein Anthropozentrismus auf der Grundlage, „daß hinter jedem rechtfertigenden Sollen das Wollen des Normsubjekts steht und es außerhalb seiner Autonomie weder Sollen noch Wollen geben kann.“ (67) Damit stellt sich Brenner selbst eindeutig in die Tradition der Ethik Kants, der etwa in der ‚Kritik der Urteilskraft‘ dazu analog behauptet hat, daß es in einer subjektlosen Welt keine Werte geben würde, „weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Wertehorizont den mindesten Begriff hat“ (AA, V, 449). Den neu-ethischerseits vorgeschlagenen Paradigmenwechsel vom „Subjektivitäts“- zum „Natur“-Begriff lehnt der Vf. ab. Die kopernikanische Wende in der Ethik ist – auch angesichts der ökologischen Krise – unhintergebar.

Als Argument für seine anthropozentrische Position rekurriert Brenner vor allem auf den „Aspekt der Wechselseitigkeit“ bzw. der „Reziprozität“ (69). Verantwortung konstituiert sich wesentlich aus der Relation von Subjekten im Horizont ihrer gegenseitigen Anerkennung. Dieses „symmetrische Verhältnis zwischen Wesen gleicher Ebene“ (70) begründet die dialogisch-kommunikative Situation, in der ethische Subjekte zueinanderstehen. Gerade diese Grundstruktur wird aber von den ökologischen Ethikern zugunsten einer monologischen Interpretation von Verantwortung aufgegeben, wenn der Anspruch des Sollens ontologisch im Sein begründet wird: „Der *Einsicht* in die Zweckhaftigkeit des Seins korrespondiert die Anerkennung der Verpflichtung.“ (79) Diese „subjektunabhängige Konstituierung“ (ebd.) von Verantwortung wird aber eben ihrer genuin intersubjektiven Struktur nicht gerecht. Sie gefährdet das Faktum der menschlichen Freiheit; sie kann diese nur „ausschließlich pejorativ“ (96) denken im Sinne einer Verletzung des Anspruches der Natur. Eine so begriffene Freiheit entbehre weitgehend positiv-gestalterischer Potentiale und werde auf eine bloße Verhinderungsinstanz reduziert, die die Realisierungschance der Natur einzuschränken trachte (vgl. S. 95).

In einer Verlängerung dieses Leitgedankens versucht Brenner im weiteren noch, die Umdeutungen aufzuzeigen, die die neuen Ökologie-Ethiker beim Begriff der „Gerechtigkeit“ vornehmen. Seine Übertragung auf das Mensch-Natur-Verhältnis verzichtet wieder auf das Reziprozitätsprinzip und entspricht somit wieder nicht einem grundlegenden Standard einer modernen Ethik (vgl. Kap. 8.1). Dieselbe Kritik greift auch

bei der Reontologisierung des Normativen, die in Form einer Rehabilitation des Naturrechts vorgenommen wird.

Als Resümee hält Brenner fest, daß die Neue Ethik angesichts einer Vielzahl von Schwächen ihr Ziel verfehlt habe, „eine Alternative zur Aufklärungsethik zu entwickeln. Gleichwohl hat sie Aufklärungsdefizite innerhalb der Moderneethik aufgedeckt und damit einen wichtigen Beitrag zur Reform der Aufklärung geleistet.“ (134) Fraglich scheint allerdings, ob sein eigener Vorschlag eines „Modell[s] einer globalen Nachbarschaft“ (138) bzw. einer Wiederbesinnung auf die antike Kategorie des „guten Lebens“ (143 ff.) einer anthropozentrisch gedachten Ökologie-Ethik die Zukunftsfähigkeit garantieren kann. Solche Überlegungen aus dem nahethischen Kontext einer Polisstruktur auf die globalisierte Struktur moderner Gesellschaften zu übertragen, versprechen in concreto wohl wenig Erfolgchancen. Was hier bleibt, dürfte über einen bloßen appellativen Charakter nicht hinausgehen.

Andreas Brenner legt mit seiner „Ökologie-Ethik“ m. E. aber dennoch einen klärenden Beitrag zu einer aktuellen und auch brisanten Debatte vor. Dies kann ihm vor allem deswegen bescheinigt werden, weil er Grundperspektiven zweier Ethik-Typen einander gegenüberstellt und in ein erörterndes Verhältnis setzt. Dabei hält der Autor mit seiner eigenen Position nicht zurück und versucht, diese im Sinne der Aufklärungsethik zu begründen. Dabei zeigt er sich im-

mer auch offen für ungerechtfertigte und einseitige Verkürzungen, die diese Tradition in bezug auf ihr naturwissenschaftlich-technisches Naturverständnis vorgenommen hat. Kritische Aufklärung der Aufklärung bleibt immer eine notwendige Aufgabe. Eine klare, griffige Sprache und ein Anmerkungsteil, der sich auf das Wesentliche beschränkt, tragen das Ihre dazu bei, diese Arbeit einem breiten Leserkreis zugänglich zu machen. Die Debatte um eine ökologische Ethik hat damit einen differenzierenden Beitrag mehr erhalten.

Kritisch gefragt werden müßte allerdings, ob diese Diskussion nicht auch in eine Richtung ausgedehnt werden sollte, die nach effizienten ökologischen Handlungsmotivationen fragt. Denn allzu offensichtlich ist das Faktum, daß ökonomische Triebkräfte eine „Omnipotenz“ gegenüber allen anderen Handlungstriebfedern erhalten haben, und so wirtschaftliche Motive sich in aller Regel immer gegen ökologische bzw. ethische Impulse durchsetzen. In einer solchen Situation scheint es ratsam zu sein, nach Kräften zu forschen, die bewirken können, daß Menschen das, was sie als das ökologisch Richtige erkannt haben, dann auch tun. In dieser Problematik, die weniger das „*principium diiudicationis*“ als das „*principium executionis*“ ethischer Theorien betrifft, wollte schon Kant „den Stein der Weisen“ (AA, XXVII, 2, 2, 1428) finden. Wir sind gezwungen, gerade heute weiter nach ihm zu suchen.

Herbert Rommel (Weingarten/Württ.)