

Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. Klaus Hammacher und Albert Mues. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1979. 530 S., mit einem Portrait.

Der Titel spricht treffend aus, was die Philosophie dem Geehrten, seit 1962 Herausgeber der J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, verdankt. Im August 1977 fand in Zwettl/N.-Österreich eine internationale Fichte-Tagung statt. Dort hat R. Lauth eine Übersicht über noch unbearbeitete Probleme der Fichteschen Philosophie gegeben. Ein Teil der Anregungen ist hier aufgenommen; hinzu treten Vorschläge zu Gegenwartslösungen aus dem Geist transzendentalen Denkens, vorwiegend auf dem Feld der praktischen, der Gesellschaftsphilosophie. Geordnet sind die 27 Aufsätze freilich schlicht untranszendental alphabetisch. – Zu immanenten Fichte-Problemen gleich die erste Arbeit: *F. Bader* mit Klärungs- und Korrekturvorschlägen zur Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in der „Grundlage“ von 1794/95 (insofern das absolute Ich hier einerseits als reines Selbstbewußtsein bestimmt wird, andererseits Bestimmungen des Absoluten erhält); auch *Ch. Kumamoto* über Sein und Bewußtsein beim späten Fichte. *X. Tilliette* und *H. Verweyen* untersuchen die Christologie bzw. den Ort von Offenbarung in seinem Denken. Mehrfach geht es um Kant und Fichte: *M. Zahn* erarbeitet Fichtes Kant-Bild; beider Kategorien-Deduktion (*P. Baumans*) und Begründung der Moral wird untersucht (*E. Storheim*); auf Jacobi und andere Zeitgenossen dazu greift *K. Hammacher* aus zur Frage von Erlaubnisgesetzen und sozialer Gerechtigkeit; *M. Bubr* attackiert das Klischee „Von Kant zu Hegel“ im Blick auf Kants, Fichtes und Hegels gesellschaftliches Bewußtsein. – Konfrontationen und Wirkungsgeschichte thematisieren *W. Janke* (Novalis' Fichte-Studien), *J. G. Naylor* (F.s Founding of Dialectical Phenomenology), *A. Philolenko* (Jaurès et Fichte), *T. Rockmore* (Epistemology in Fichte and Hegel), *W. H. Schrader* (Reinhold...); schließlich auch *C. Cesa*: Passerinis Übersetzung des „Handelsstaats“. Eher systematisch steht F.s Gesellschaftstheorie außer bei Hammacher in drei weiteren Arbeiten an: bei *K. Habn* zum Dilemma des progressiven Gesetzgebungsstaats, *H. Hirsch* in einem Votum für die Marktwirtschaft und *P. K. Schneider* in einem für den Sozialismus. Dem voraus entwickelt *A. Schurr* die Funktion des Zweckbegriffs in F.s Interpersonaltheorie, untersucht *M. J. Siemek* den Bezug von praktischer Vernunft und Transzendentalphilosophie und entwirft *J. Schurr* in 60 Paragraphen eine transzendente Bildungstheorie. Im Rückgriff auf Leibniz setzt *J. Widmann* auf geradezu spannende Weise seine Formalisierung des Fichteschen Denkens fort; vielleicht noch auffälliger werden dem Leser Impetus und Anspruch der Transzendentalphilosophie bei *A. Mues*, der Intensitätsgrade und Varietäten der Sinnesqualitäten als Muß der Freiheitserfahrung des wahrnehmenden Ich deduziert. – Demgegenüber, nicht ohne Frankfurter Jargon, die Kritik *G. Schultes*: „Vernunft und Natur – Transzendentalphilosophie als Symptom“; Kritik auch, wie zuvor im Novalis-Beitrag über die Notwendigkeit einer Erziehung zur Sprache durch transzendente Poesie, nun „persönlich“ werdend, in den methodischen Überlegungen von *P. P. Druet* zu einem „portrait psychologique de Fichte“. Nicht um ihn selbst, sondern in Bericht und Plädoyer um Transzendentalphilosophie heute, im Sinn des Buchtitels, ist es schließlich in dem programmatischen Beitrag von *J. Manzana* (†) zu tun: „Problematik, Aufgaben und Grenzen des transzendentalen Denkens“ (welche Grenzen sich besonders in der Spannung zu den positiven Wissenschaften zeigen). – Nach der Bibliographie Personen- und Sachregister, die den gewichtigen Band erschließen.

Durchwegs Denkanstrengung auf hohem Niveau, naturgemäß z. T. innerschulisch, doch selbst hier als Herausforderung an Vertreter anderer Weisen des Denkens. Sie bietet übrigens auch das gleichzeitig erschienene Studienbuch Lauths, das in unerbittlichem Rückgang die „de jure unanfechtbare“ Erkenntnis in der „energischen Evidenz der Wahrheit“ gewinnt: Theorie des philosophischen Arguments, Berlin 1979.

J. Splett

Margreiter, Reinhard, *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche*. Zur Frage nach einer „Neuentdeckung Gottes“ im Spätwerk (Monographien zur philos. Forschung 160). Meisenheim a. Glan: Anton Hain 1978. 158 S.

Die These oder die Erfahrung „Gott ist tot“ hat in Nietzsche ihren faszinierenden Propheten und Propagandisten gefunden. Er muß aber vor dem gedanken-losen Atheis-

mus der „Herumstehenden“ in Schutz genommen werden, wenn die Konsequenzen des Ringens abgründiger Ängste vor einem Sturz ins Bodenlose des Nihilismus umgangen werden. Eine echte Interpretation hat sorgfältig die Rede vom „Tode Gottes“ in den vielschichtigen Zusammenhängen des Denkens Nietzsches zu betrachten: Verfall des christlich-platonischen Paradigmas einer Wirklichkeitssicht, Entlarvung der abendländischen Christentumsgeschichte (Metaphysikkritik) als Willen zur Macht, die Lehre vom Übermenschlichen, Werteverfall, Kritik an der Funktion Gottes als Garanten christlicher Moral (Dekadence), Nihilismus als Folge des Niedergangs des Gottesglaubens, ewige Wiederkehr des Gleichen. Nun verwundert es nicht, daß einige späte Texte im „Zarathustra“ und im Nachlaß, die sog. „Auferstehungstexte“ (abgedruckt auf S. 147 f.), die von einer Neuentdeckung, neuen Anerkennung des totesagten Gottes und der Möglichkeit neuer Götter reden, gegen das Hauptwerk Nietzsches angeführt werden. M. bezieht Stellung gegen verschiedene Versuche in der Sekundärliteratur, diese Texte im Sinne einer Revision des Hauptwerks zu vereinnahmen. In einer umsichtigen Analyse sucht der Verf. zu beweisen, daß es sich bei den „Auferstehungstexten“ um wenige, in sich vieldeutige Oppositionen zum Hauptwerk handelt, wobei in keinem Fall von einer echten „Auferstehung“ Gottes oder der Götter und schon gar nicht von einer Restitution des christlichen Gottes die Rede sein kann. (Vgl. S. XIII f., 90 f., 95, 122 f., 131, 139, 143 ff., 154)

M. stellt sich zunächst dem methodischen Problem der Nietzsche-Interpretation und gewinnt Kriterien, wie aus einem einheitlichen Denkansatz die Komplexität und scheinbare Widersprüchlichkeit in Nietzsches Sprachformen bewältigt werden kann, so daß einzelne Sätze in ihrem jeweiligen Zusammenhang geortet werden können (15). Er arbeitet hinter der metaphorischen und aphoristischen Sprache Nietzsches und aus den Assoziationsfeldern verschiedener Bildungserlebnisse die formale Grundstruktur von Nietzsches Denken heraus: Kritik jeder Substanzontologie und gegenständlichen Metaphysik (mit der an die indogermanische Sprache gebundenen Kausalstruktur des Denkens). In der Radikalisierung des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Kant beurteilt er alles Gegebene geschichtlich von der „artistischen Transzendentalität“ her. Die Ontologie der schöpferischen Subjektivität erscheint als formale und systematische Klammer für alle Aussagen Nietzsches. Da die transzendente Subjektivität keinen Anhalt am Objektiven finden kann, ist eine universale Skepsis in bezug auf alles Gegebene konsequent.

Nietzsches Kritik des abendländischen Gottes enthält verschiedene Gottesbegriffe je nach der Herkunft aus griechisch-mythologischem, platonisch-philosophischem, biblischem und aufklärerischem Kontext. Eine konkrete Einheit schöpferischer Transzendentalität und gegenständlicher Metaphysik hat die einzelnen Elemente zum Paradigma des christlich-platonischen Gottes als ontologisch-moralische Einheit verschmolzen. – Bekannte Einwürfe gegenüber diesem christlichen Maximum Gottes (Projektionismus, Herrschaftsinstrument, Funktionslosigkeit Gottes, Atheismus als Voraussetzung menschlicher Autonomie) begründen erkenntnistheoretisch die Destruktion Gottes und seinen wirkungsgeschichtlichen Niedergang im Bewußtsein der Menschen je nach der Höhe der Kulturstufe. Nietzsche sieht im abendländischen Gottesbegriff die philosophische Dimension des hypokeimenon erkenntnistheoretisch durch seine transzendental-schöpferische Subjektivität erledigt. Gott als „mythologische Person“, wie sie das religiöse Erlebnis hypostasierend zum realen Wesen erhebt, ist ebenfalls undenkbar und mit der Aufhebung des platonischen hypokeimenon aus den Angeln gehoben, wodurch Nietzsche eine Theologie ohne Metaphysik für undenkbar erklärt. Eine „Auferstehung Gottes“ im Sinn einer neuen Anerkennung der Realität des göttlichen Wesens und eines Wiedererwachens Gottes im öffentlichen und persönlichen Bewußtsein wäre nur möglich, wenn Nietzsche zur Position eines ontologischen Realismus überwechselte; davon kann keine Rede sein. (Vgl. die Zusammenfassung S. 139.) Vorliegende Arbeit darf in der vieldimensionalen Rede vom „Tode Gottes“, einer Theologie ohne Gott, einer nicht-metaphysischen Theologie und des Sterbens Gottes am Kreuz nicht übersehen werden. M. kann das Problem in einer klaren Fragestellung und in einer sauberen Durchführung seiner These überzeugend darstellen. Er relativiert sich allerdings, wenn er bekennt, von einem a- bzw. non-theistischen Standpunkt auszugehen, und indem er ein anderes Ergebnis bei einer theistischen Vorentscheidung offenläßt. (Vgl. S. 129 Anm. 121.) – M. setzt sich kritischen Einwänden aus, wo er allzu simplifizierend den abendländischen Gottesbegriff in seine verschiedenen Bestand-

teile auflöst (z. B. Gott der Philosophen – Gott der Bibel; alttestamentlicher Rachegott – neutestamentlicher Liebesgott; S. 18 ff.). Auch die Darstellung der scholastischen Gotteslehre entspricht eher einem Klischee und übersieht innere Korrekturen (Seinsanalogie, *theologia negativa*, Gott als unaussprechliches Mysterium; S. 118 f.).

G. L. Müller

### 3. Moderne Strömungen

Gruß, Heribert, *Transzendenz-Erkenntnis im phänomenologischen Ansatz*. Zur methodischen Neubegründung theistischer Weltanschauung. Paderborn: Schöningh 1980. 184 S.

„In dieser Untersuchung wird ein Denker vorgestellt und weitergeführt, dessen Ringen um das philosophische Gottesproblem vor einem halben Jahrhundert zur Diskussion stand“ (9); gemeint ist Joseph Geysers (1869–1948), Prof. in Münster (1904–17), Freiburg (1917–24) und zuletzt in München (1924–35). Er war zu seiner Zeit einer der angesehensten katholischen Philosophen in Deutschland, kann aber – gerade auch nach seiner eigenen Einschätzung – nicht einfach als „Neuscholastiker“ gelten; von deren Seite fand er denn auch mancherlei Kritik. Gr. meint, diese Kritik beruhe zum Teil auf Mißverständnissen, die durch die Eigenart seines philosophischen Vorgehens bedingt seien (18), aber auch durch den Mangel an Kenntnis und Verständnis des entscheidenden Einflusses Husserls auf das Denken Geysers. Von diesem phänomenologischen Einschlag her das Denken Geysers verständlich zu machen, ist das Ziel des Verf., (20), und dieses Ziel hat er gewiß erreicht. Freilich fehlt es auch bei Gr. nicht an kritischer Zurückhaltung gegenüber Geysers. Die Frage drängt sich auf: Wird es möglich sein, durch Weiterdenken vom phänomenologischen Ansatz Geysers aus zu einer voll befriedigenden Lösung des Problems der „Transzendenz-Erkenntnis“ zu gelangen?

Der phänomenologische Ansatz zeigt sich vor allem in Geysers Auffassung der Wesensordnung. Die Wesenheiten und ihre Beziehungen untereinander, die „Wesensverhalte“, sind uns in einer Schau gegeben (44), die erkenntnistheoretisch das „Urerste“ ist (100), im Sinn von Husserl, entgegen der Auffassung des Aristoteles (ebd.). Die Auffassung des Marburger Idealismus, nach der die Wesensordnung vom erkenntnistheoretischen Subjekt „gesetzt“ wird, lehnt er allerdings entschieden ab (52). Aber damit ergibt sich keineswegs die realistische Auffassung des Aristoteles und der Scholastik als konträrdiktorischer Gegensatz zum Idealismus. Vielmehr steht die realistische Auffassung der idealistischen als das andere Extrem, d. h. konträr gegenüber. Zwischen beiden gibt es ein Drittes, eine „an sich“ bestehende Wesensordnung, die nicht auf Seiendes und auch in keiner Weise auf reales Sein zurückführbar ist. Das wird mit aller Schärfe immer wieder betont: „Die Wesensordnung hat keinerlei Bezug auf reales Sein“ (94); „von ihr führt kein unmittelbarer Weg in die Wirklichkeit“ (101); „das ‚ist‘ hat bei den reinen Wesenheiten nur einen uneigentlich-analogen Sinn“ (107). Auch die Zurückführung der reinen Wesensurteile auf einen konditionalen Daseinsbezug (Wenn dieses Wesen verwirklicht ist, dann kommt ihm notwendig dieses Prädikat zu) wird scharf abgelehnt. So würde man den „Fundamentalsinn“ der Wesensurteile als etwas rein Faktisches sehen (110); ihre unbedingte Notwendigkeit wäre dahin. Auch die Möglichkeit der Wesenheiten darf nicht als ein Sein-können aufgefaßt werden, sondern besagt nur Widerspruchsfreiheit (114). Letztlich fordert dieser radikale Ausschluß jeder Beziehung auf Sein sogar eine Änderung der Definition der Wahrheit. Da auch die Wesensurteile „wahr“ sind, kann Wahrheit nicht mehr als Übereinstimmung des Denkinhalts (Noema) mit dem Sein bzw. dem Seienden definiert werden, sondern nur als Übereinstimmung des Denkinhalts mit der „Gegenständlichkeit“ (res), die das Urteil normiert; allerdings darf der Begriff des Gegenstandes auch keinen konstitutiven Subjektsbezug enthalten, da sonst der Idealismus folgen würde (57). Das Normierungsverhältnis der reinen Wesenheit kann durch das Wort „Geltung“ bezeichnet werden (28), das so die Art des „Bestehens“ der Wesensverhalte wäre; allerdings legt Geysers auf dieses Wort keinen besonderen Nachdruck (56).

Nun scheint es aber sicher zu sein, daß man „mit einer solchen Wesensphänomenologie keine realistische Ontologie aufbauen kann“ (95). Gewiß, aber es heißt in der Zusammenfassung der Ergebnisse in 15 Thesen doch auch wieder: „Wenngleich die reine Wesensordnung keinen Bezug auf faktisches Dasein impliziert, sind ihre Verhältnisse