

Sichtweise, wie sie um die Jahrhundertwende in der Neuscholastik üblich war. Sie ging von der Analyse einiger weniger Relationen aus und nahm dann an, die dort gefundene Struktur müsse sich bei allen Relationen finden. Etwa bei der Relation der Ähnlichkeit ist die gleiche Qualität, die sich in zwei Subjekten findet, das „Fundament“, aus dem die Relation notwendig sich ergibt (resultat). Aber hat jede Relation, hat insbesondere die Kausalrelation die gleiche Struktur? Welches sind hier die beiden Fundamente oder, wie Geysler sagt, die spezifischen Träger? Geysler spricht gewöhnlich nur von dem einen spezifischen Träger, der das Entstehen ist. In „Das Gesetz der Ursache“ wird als das andere Fundament das „Hingeordnetsein des A auf das Entstehenmachen von etwas“ bezeichnet (102). Soviel ist jedenfalls klar: Davon, daß hier das gleiche analytische Verhältnis vorliegt wie im Fall der Ähnlichkeit, kann keine Rede sein. Gr. sagt mit Recht: „Der hier anzunehmende Zusammenhang kann bestensfalls der Gegenstand eines synthetischen Urteils a priori sei.“ (130).

Zum Schluß noch eine Frage: Inwieweit hängt das Unbefriedigende der Lösungen Geyslers damit zusammen, daß er den Begriff des Seins, wie ihn Thomas von Aquin verstanden hat, ebenso wie die Thomisten seiner Zeit nicht gekannt hat und so Da-sein und So-sein zu isoliert gesehen hat? Diesen Zusammenhängen nachzugehen, würde den Rahmen einer Buchbesprechung notwendig sprengen. – Anerkennen, ja bewundern muß man jedenfalls das zähe Ringen Geyslers mit den Problemen, die er mit Recht auch in vielen Fragen gesehen hat, die manche Neuscholastiker seiner Zeit zu sehr vereinfacht haben; damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß seine Kritik in allem berechtigt ist.

J. de Vries S. J.

Mörchen, Hermann, *Macht und Herrschaft im Denken Heideggers und Adornos*. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 196 S.

Vorliegende Studie, nur das „Präludium einer umfassenderen Abhandlung“ (8), die Adornos und Heideggers gegenseitige Kommunikationsverweigerung zum Gegenstand hat mit dem Ziel, einen „postbumen Dialog“ (ebd.) zwischen beiden Denkern in Gang zu bringen, möchte an einem für beide zentralen Thema, nämlich dem Thema Macht und Herrschaft, die Möglichkeiten solchen Dialogs erproben, wobei der Verf. nicht in einem technischen Sinn zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt differenziert, sondern angesichts der bei Heidegger und auch bei Adorno sich findenden „terminologischen Schwankungen“ (20) nur den „sprachliche(n) Indizien“ (36) nachgeht.

Bei Heidegger geht er chronologisch voran und unterscheidet mehrere Stadien der Reflexion, nämlich eine Frühphase bis 1933, vor allem repräsentiert durch ‚Sein und Zeit‘, eine mittlere Phase, vor allem repräsentiert durch Heideggers Nietzsche-Vorlesung, und eine Spätphase ab 1946, die kulminiert in Heideggers Rede vom ‚Geviert‘. Auch wenn es ihm nicht um eine Nachzeichnung des gesamten Heideggerschen Denkweges geht, so möchte er doch die durchgängige Präsenz des Machtthemas in diesem Denkweg und die Verbindung dieses Themas mit der Seinsfrage deutlich machen, hierin sich bewußt von Untersuchungen zur politischen Philosophie Heideggers absetzend, die diese im Ausgang von Sonderphänomenen wie Heideggers Kunstwerkaufsatz (Schwan) oder von der sog. ‚Frage nach der Technik‘ (Pöggeler) zu entwickeln suchen. Bereits in ‚Sein und Zeit‘ ist für M. das Bemühen deutlich, die *Herrschaft* eines bestimmten an der Ontologie der Vorhandenheit orientierten Seinsverständnisses zu überwinden, daher der Versuch einer existentialen Analyse, der freilich nicht zum Ziel führt. In der Folgezeit wird die Herrschaft dieses Seinsverständnisses seinsgeschichtlich verortet und der Versuch einer ‚Verwindung der Metaphysik‘ unternommen, die von ihren Anfängen bei Platon bis zu Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht von diesem Denken geprägt ist. Im Zusammenhang mit diesem für Heideggers mittlere Phase charakteristischen Leitwort (einer ‚Verwindung‘ der Metaphysik) beobachtet M. (anstelle der Begriffe ‚Macht‘ und ‚Herrschaft‘) einen „zunehmenden Gebrauch des Verbuns ‚walten‘ für die Weisen des Mächtigseins und Machtausübens, die, unscheinbarer und elementarer, seinsgeschichtlich den metaphysisch geprägten vorausgehen und das Sein von *Welt* überhaupt . . . ausmachen“ (63). Für Heideggers Spätphilosophie signifikant sind nach dem Verf. vor allem folgende Momente: „Macht wird zunehmend unterm Geheiß . . . der *Sprache* erfahren, dem das Denken gehorcht . . . Unterm Namen des ‚Ge-stells‘ wird die seinsgeschichtliche Herausforderung des Menschen zu planetarischer Herrschaft nachdrücklicher thematisiert . . . im ‚*Hirten des Seins*‘ das herrschafts-

kritische Gegenbild . . . aufgerichtet“ (71). Nochmals notiert M. eine sprachliche Verschiebung. Selbst „die zurückhaltende Rede vom Walten“ (102) wird nun von Heidegger als Notbehelf bezeichnet und tritt zurück zugunsten von Ausdrücken wie Lichtung, Geviert, Ereignis und Geschick, die freilich gleichfalls nicht als bindende terminologische Weisungen verstanden werden, sondern als „sprachliche Winke“ (105), auf die ein Denken zu achten hat, das den Weg „metaphysischen Vorstellens“ und „sachbeherrschenden Erkennens“ (ebd.) hinter sich gelassen hat.

Nur relativ kurz kommt der Verf. auf Heideggers politische Verirrung im Jahre 1933 zu sprechen. Er redet von einer „Verstrickung in die durch Hitlers Machtergreifung ausgelösten Ereignisse“ (44) bzw. einer „heute naiv anmutenden Identifikation“ (43), die Heidegger damals vollzogen habe, die aber schon bald in den von Heidegger später ausdrücklich als indirekte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus bezeichneten Nietzsche-Vorlesungen einer eisigen Distanznahme (50) gewichen sei. Allerdings gibt M. zu, daß Heidegger auch nach seiner politischen Verirrung keine „Hinwendung zu soziologischen Fragestellungen“ (44) vollzogen, sondern sich der Entwicklung des seinsgeschichtlichen Denkens gewidmet habe. Andererseits seien die „politischen Erfahrungen“, die ihm aus seiner Verirrung erwachsen, „noch nicht ausreichend dokumentiert“ (ebd.). Wichtiger als dieses vorsichtig angedeutete ‚soziologische‘ Defizit ist M. freilich, daß sich im Verlauf des Heideggerschen Denkwegs Horizonte aufgetan haben, die die soziologische Forschung nicht kennt.

Auch bei der Darstellung von Adornos Denken, das er nicht mehr chronologisch und separat wie dasjenige Heideggers referiert, sondern von vornherein als Ganzes in den Dialog mit Heidegger einbringt, steht als Leitfrage im Hintergrund, ob dieses allein mit soziologischen Aspekten auskomme oder sich nicht auf eine der konkreten gesellschaftlichen Machtproblematik vorausliegende Ursprungsdimension zurückverweisen sieht. Zunächst einmal werden unter dem Stichwort ‚Divergenzen‘ aus der Perspektive Adornos eine ganze Reihe von kritischen Punkten bei Heidegger namhaft gemacht, so etwa die fehlende Reflexion auf konkrete gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse sowie auf die ideologische Verwendbarkeit philosophischer Aussagen, gerade wenn sie nicht zeitbezogen formuliert sind, die Abstraktheit der seinsgeschichtlichen Perspektive im Vergleich zu dem konkreten geschichtlichen Leiden, von dem Adorno ausgeht, das Affirmative des Heideggerschen Seinsdenkens gegenüber Adornos bestimmter Negation.

Allerdings kommt M. auch auf die „uneingestandene Nähe“ (122) beider Denker zu sprechen. Vor allem trifft dies für die Frage nach den Grundzügen des geschichtlichen Seins zu. M. diagnostiziert hier nicht nur die „Nähe . . . der Denkstruktur eines *hinter* die psychologischen und soziologischen Fakten *zurückgehenden* Fragens“ (122), sondern auch eine Nähe in den Antworten, insofern „der Rang der Begriffe ‚Herrschaft‘ und ‚Macht‘ im Heideggerschen Denken der Seinsgeschichte kein minderer ist als in Adornos Analyse unserer geschichtlichen Verhängnisse“ (ebd.). Wenn Adorno die Wahrheit des Heideggerschen Denkens nur verzerrt zu rezipieren vermochte, dann liege das wohl nicht nur an ihm, sondern auch daran, daß „die gesellschaftlich *nächste* Not . . . von Heidegger in so unbegreiflicher Weise übergangen“ werde, daß Fernstehende leicht meinen könnten, „er dünke sich darüber ‚erhaben“ (122 f.). Andererseits sieht M. freilich auch bei Adorno eine „verschiedene Weigerung, mit der Heideggerschen Seinsfrage mitzugehen und gar die seinsgeschichtliche Perspektive als legitim anzuerkennen“, was freilich „nicht als Beweis einer total divergierenden Erfahrung“ interpretiert werden dürfe, vielmehr deute „das Zwanghafte seines ständigen Rekurrierens auf die Heidegger-Polemik“ eher darauf hin, daß es sich um „Momente seiner eigenen Erfahrung“ (152) handle.

Neben „Übereinstimmungen in der Grunderfahrung“ (154) sieht M. auch Konvergenzen „zwischen Adornos ständiger Abwehr des ‚common sense mit allem Trüben, das ihm innewohnt‘, und Heideggers Beschreibung der ‚Diktatur des Man““ (130) oder zwischen Adornos Analyse der im Banne des Identitätsdenkens stehenden Beherrschung der inneren und äußeren Natur und Heideggers Rede vom Gestell. Gleichzeitig ist er freilich bestrebt, nicht forciert Parallelen herauszustellen und Differenzen zu verschleiern, eine Gefahr, die er etwa bei Rohmoser gegeben sieht, der einerseits beide Denker auf den Gegensatz von ‚Restauration‘ und ‚Utopie‘ festlegen möchte und andererseits davon ausgeht, sie seien „in ihrer Theorie der Geschichte und des gegenwärtigen Zeitalters einer Meinung“ (Rohmoser zitiert nach Mörchen S. 155). Er sieht le-

diglich Gesprächsansätze, die auf ihre Tragfähigkeit hin noch erprobt werden müssen, so in der klaren Absage Heideggers und Adornos an das Leitbild des herrschaftlichen Menschen und ihren entsprechenden Gegenkonzepten (Hirt des Seins bei Heidegger – Subjekt der Freiheit bzw. der versöhnten Menschheit bei Adorno) oder in der Frage der herrschaftsfreien Räume (nachmetaphysisches Denken und Erfahrung des Heiteren in der Kunst bei Heidegger – kritisches Aufklärungsdenken und progressive Kunst bei Adorno).

Im ganzen kommt M. zu folgendem Ergebnis: Pauschale Kontrastierungen Adornos und Heideggers scheitern an der „Nähe der differierenden Positionen“ (172) beider Denker. „Heideggers ‚Verwindung‘ des Herrschaftswillens, die diesem ständig sein wahres Wesen abzurufen sucht, ist von der Unerbittlichkeit der negativen Aussagen Adornos, die immer wieder den Finger auf dieselbe Wunde legt, nicht so verschieden, wie es anfänglich scheint“ (ebd.). Diese Nähe zwischen Adorno und Heidegger besteht aus insofern, als beide keine Kriterien berechtigter Herrschaft entwickeln, und zwar aus dem Bewußtsein heraus, daß es „die Hauptaufgabe philosophischer Herrschaftshinterfragung“ sei, „den ‚Verblendungszusammenhang‘ ... einzusehen, in den die Selbstbehauptung des Herrschaftsdenkens sich verstrickt“ (179). Daher auch die „Unbestimmtheit“ appellierender Begriffe wie ‚eigentliches Dasein‘ oder ‚richtiges Bewußtsein“ (178), die sich wohl gemerkt bei beiden Autoren findet, weswegen der Vorwurf der ‚Abstraktheit‘, ‚Einseitigkeit‘ und ‚Gewaltsamkeit‘ einzig an die Adresse Heideggers nach M. zu kurz greift (177). Darüber hinaus zeitigt herrschaftskritisches Denken durchaus ein positives Resultat, was M. in Heideggerscher Terminologie wie folgt beschreibt: „Es widersteht der Einschränkung der Wahrheit auf das, was der Macht des Menschen dient“, und „setzt sich dem Fortriß des Da-seins in die Wahrheit seiner Macht und in die Machtergreifung seiner Wahrheit aus.“ Dadurch aber wird „das herrschaftlich geprägte Menschenbild unserer humanistischen Tradition“ überwunden zugunsten dessen, was neutestamentlich ‚Liebe‘ heißt (183), womit nach M. nicht nur eine Orientierungshilfe für den heutigen Menschen, sondern auch ein Beitrag zur Grundlegung politischer Wissenschaft gegeben ist.

Ungeachtet der von M. immer wieder herausgestellten Nähe Heideggers und Adornos bleibt die Dialogbasis zwischen beiden schmal. Zu ihrer Verbreiterung, so schließt M. seine Überlegungen, könnte zweierlei wesentlich beitragen: 1. Ebenso wie die individuelle wäre „auch die gesellschaftliche ‚Subjektivität‘ auf ihren *da-seins-mäßigen* Sinn zu befragen“. Dadurch brauchten auch die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse nicht mehr ausgeklammert zu werden, und der Blick würde frei „für die vorpolitischen und politischen Implikationen der *Seinsfrage*“ (185). 2. müßte Heideggers Todesanalyse von dem heroisch-tragischen Mißverständnis der Komplizenschaft mit dem Tode befreit werden. M. bringt hier den Hinweis, Heidegger könne gar keine Theodizee des Todes intendieren, wie Adorno ihm unterstellt, da er eine solche „als eine metaphysische und der Situation des Da-seins ungemäße abweisen müßte“ (186), sondern es gehe ihm darum, „die Sterblichen in das Wesen des Todes zu geleiten“, damit sie „den Tod als Tod vermögen“, wie er mit einer Formulierung des späten Heideggers sagt (187). – Dieser Ausblick macht deutlich: M. argumentiert von der Basis des Heideggerschen Denkens aus, die er freilich durch die kritischen Anfragen „seines *unbequemsten* Widersachers“ Adorno (8) verbreitern möchte. Adressat seiner Studie ist daher auch, wie er ausdrücklich betont, die Heideggerschule (10).

Versucht man eine Charakterisierung der vorliegenden Studie – ein endgültiges Urteil über den Ertrag von M.s interpretatorischen Bemühungen ist sicher erst möglich, wenn die für 1981 angekündigte Hauptuntersuchung vorliegt –, so fällt folgendes auf: Angesichts der Hermetik beider Denker begnügt sich der Autor mit einer werkimmanenten Interpretation. Er verzichtet darauf, die verschiedenen Verstehenshorizonte zu rekonstruieren, von denen die beiden Autoren herkommen, um von daher Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Dialogs zu diskutieren, sondern geht vom jeweiligen Textbefund aus. Sowohl Heideggers Seinsdenken als auch Adornos Gesellschaftsanalyse werden als in sich stehende Größen behandelt und lediglich durch die Anfragen des jeweils anderen Gesprächspartners kritisch beleuchtet. Dadurch bekommt der von M. angestrebte posthume Dialog ein Stück weit den Charakter eines mittlerweile bereits historischen Dialogs. Denn so wichtig beide Denker zum Verständnis der philosophischen Diskussion der 50er und 60er Jahre waren, die philosophische Gegenwartsdiskussion ist durch die relativ pauschale Alternative „ontologi-

sches Denken versus soziologisches Denken“, die M.s Studie zugrunde liegt, nur sehr unzureichend charakterisiert. Ist es also M.s Intention, neben der Aufarbeitung eines bedeutenden Stücks jüngster Philosophiegeschichte auch einen Beitrag zur philosophischen Gegenwartsdiskussion zu leisten, so müßte die Hauptuntersuchung nicht nur eine Präzisierung und Verbreiterung des in der vorliegenden Studie begonnenen Dialogs bieten – so des Verf. eigener methodischer Ausblick (186) –, sondern auch stärker die kritische Heidegger- bzw. Adorno-Diskussion sowie die repräsentative Heidegger- bzw. Adorno-Rezeption (Gadamer bzw. Habermas) der Gegenwart einbeziehen. Doch unabhängig davon, welchen Weg M. hier letztlich einschlägt, schon jetzt wird man ihm einen beträchtlichen interpretatorischen Scharfsinn bescheinigen können.

H. L. Ollig S. J.

Olson, Alan M., *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers* (Studies in Philosophy and Religion 2). The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff 1979. XXIII/198 S.

O. rekonstruiert in klar aufgebauter Weise und in enger Anlehnung am Textmaterial die zentralen Gedanken Jaspers, die sich um die Begriffe Welt, Existenz, Transzendenz und „transzendierendes Denken“ sammeln. Häufige Rück- und Querverweise, Gegenüberstellungen und Vergleiche im Bereich jüngerer Philosophiegeschichte (Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Cassirer, Whitehead, Heidegger u. a.), aber auch interessante theologische Einwurfe bereichern das Interpretationsprogramm. – Teil I „Transcending-Thinking and its Modalities“ (3–41) zeigt die formalen Elemente auf, die in Jaspers Philosophie konstitutiv Eingang finden. Wesentliches Ergebnis dieses Teils ist die Erhellung der engen Beziehung zwischen Transzendenz und Erfahrung. Transzendenz ist das Umgreifende, das der Bewegung des Transzendierens des Denkens innerhalb von Erfahrungen selbst unterliegt und nach je größeren Ebenen von Selbst-Einsichtigkeit und Kohärenz strebt. Transzendenz steht für die eigentliche Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Sie ist Ursprung und Zielmoment „möglicher Existenz“. – In Teil II „Transcending-Thinking and Philosophical Idealism“ (43–108) erhebt O. das philosophische Erbe, das Jaspers aufgreift. Quelle, Vermittlung und Ziel des Unternehmens der „Wiederholung der Transzendenz“ (108) werden im Eingehen auf Plato und Plotin, Kant und Cusanus erklärt, dadurch daß O. mittels Zitaten besondere Einflüsse dieser Denker auf Momente des Jasperschen „Systems“ (?) vor Augen führt. Auf den Platonischen Idealismus hin gibt es drei Untersuchungsbereiche: erstens die pl. Dialektik in ihrer Beziehung zu Jaspers Konzept „möglicher Existenz“; zweitens das Verhältnis zwischen „chorismos-methexis“ und „Grenzsituationen“; das sog. „Eine“ im Vergleich zum Begriff des „Umgreifenden“ (58). Das Verhältnis zwischen Jaspers und Kant bearbeitet O., indem er einige grundlegende Parallelen betreffs des Konzepts „transzendierendes Denken“ klärt. O. vergleicht erstens Kants Verständnis von Vernunft mit dem von Jaspers; zweitens nimmt er eine Gegenüberstellung von Kants „Übersinnlichem“ und Jaspers „Transzendenz-Selbst“ vor, und schließlich geht er auf die Philosophie des Wollens bei beiden ein, insbesondere mit Blick auf den praktischen Wert von Transzendenz für den Menschen, wobei sich aus letzterem leider keine überzeugenden Argumente für das Einlassen auf Transzendenz ergeben. Das Ziel der Metaphysik nach Jaspers wird von O. im Eingehen auf die Einflüsse des Cusaners nachgezeichnet. Cusanus hat eine „mystische Philosophie“ erarbeitet, die vollkommen auf rationaler, selbstbewußter Reflexion des Geheimnisses der Erfahrung gründet (93) und somit Jaspers kritischem Interesse entspricht. Die Ähnlichkeit zwischen „docta ignorantia“ und „begrifflichem Scheitern“ ist ebensowenig zu übersehen wie die Tatsache, daß das sog. „Umgreifende“ mit der „coincidentia oppositorum“ verglichen werden kann.

Während die ersten beiden Teile das Problem Transzendenz behandeln, expliziert O. im Teil III „Transcendence and Hermeneutics“ zum einen die hermeneutische Fragestellung, inwiefern „transzendierendes Denken“ als hermeneutische Methode verstanden werden kann, zum anderen geht er auf die Nachfolger und Kritiker Jaspers ein. O.s Grundthese: Jaspers Philosophie ist durch und durch hermeneutisch, denn sie ist eine Interpretation der Erfahrung von Existenz in Beziehung zur Transzendenz (117), die ihren Kulminationspunkt in den sog. „Chiffren der Transzendenz“ findet. Deren exklusive Funktion besteht darin, Transzendenz und Existenz in einer Weise zu vermitteln, die gleichzeitig alle Vermittlung umgreift und transzendiert (122). Im Gan-