

die verschiedenen Sachbereiche der Philosophie einführen. Es geht dem Herausgeber „nicht um eine systematische Einführung in die Disziplinen als solche, sondern um die exemplarische Erschließung von Problembereichen... Auf die Formulierung von Lehr- bzw. Lernzielen wurde verzichtet, weil es richtig erschien, den durch die Richtlinien und Lehrpläne gesteckten Rahmen nicht einzuengen und die Konzeption im einzelnen der Kompetenz des Lehrers bzw. der gemeinsamen Planung durch Schüler und Lehrer zu überlassen“ (7). Die Texte zur Metaphysik sind in sechs Gruppen eingeteilt: 1. Annäherungen, Einstiegsmöglichkeiten. 2. Historische Anfänge und existentielle Ursprünge, wobei u. a. vier verschiedene Deutungen des „Rätselspruchs des Anaximander“ (Nietzsche, W. Jäger, Heidegger, Bloch) dargelegt werden. Die folgenden 3 Abschnitte enthalten Texte zu verschiedenen Einzelproblemen, nämlich 3. Theodizee, 4. Freiheitsproblem, 5. Unsterblichkeitsproblem. 6. Auswahl von Texten zur Metaphysik-Kritik. Denn „jede Gefahr einer dogmatischen Behandlung metaphysischer Probleme“ soll ausgeschlossen werden. Darum sollten in jedem Fall diese Texte berücksichtigt werden (9). Dabei ist allerdings zu beachten, daß „Kritik“ hier nicht als nur negative Kritik verstanden wird, sondern als „Untersuchung der Möglichkeit metaphysischen, d. h. den Bereich des empirisch Verifizierbaren transzendierenden Erkennens“ (9). Tatsächlich findet sich hier neben verständnislosen Kritiken wie denen von Comte (109–115) und Carnap (112–115) die vorzügliche Verteidigung der Notwendigkeit der Metaphysik von dem in Deutschland noch kaum bekannten *Evandro Agazzi* von der Universität Genua (125–132). Hier finden sich Sätze wie: Die Aussagen der Metaphysik wollen „nicht nur hinreichende (wie die Hypothesen der Wissenschaft), sondern auch notwendige Bedingungen für die Erklärung der Erfahrung“ sein. „Das bedeutet m. a. W., daß die empirische Wirklichkeit als widerspruchsvoll nachgewiesen werden könnte, falls die metaphysische Wirklichkeit nicht angenommen würde“ (131). „In unserer Kultur hat man zu lange geglaubt, daß die Wissenschaft der alleinige Ort der Gewißheit ist, und man hat die Philosophie als für die Erkenntnis bedeutungslos mißachtet“ (ebd.). Es ist heute dringend, „das Wissen um die intellektuelle Würde und Erkenntnisfähigkeit der Philosophie wiederzugewinnen, um nicht nur ihre meistens ‚neutralen‘ und ‚analytischen‘ Aufgaben zu sehen, sondern gerade auch jene von ihr behandelten nichtempirischen Probleme, an denen unsere Generation wieder ein so tiefes Interesse fühlt“ (ebd.). Ähnlich, wenn auch weniger zuversichtlich, spricht *Gerhard Frey* von der „Unabdingbarkeit der Metaphysik“. Die Metaphysik zum Tabu machen, „ist wider die Freiheit des menschlichen Geistes gerichtet“ (132). Oft habe allerdings das metaphysische Argumentieren „nur den Charakter gedanklichen Experimentierens“ (133). Im ganzen kommen die Gegner der Metaphysik mehr zu Wort als ihre Verteidiger. Schwer verständlich ist, daß Aristoteles völlig fehlt und daß von Thomas von Aquin nur ein für die grundsätzliche Auffassung der Metaphysik wenig ergiebiger Text aufgenommen ist (73–76: Die freie Entscheidung: S.th. 1 q.83 a.1, nicht, wie im Index S. 151, I–II q.83). Die Grundfrage der Metaphysik, die Frage nach dem Urrund alles Seienden, wird auf ein geplantes Heft „Religionsphilosophie“ aufgespart. Mit Recht wird die Wichtigkeit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Metaphysik betont (10). Aber ich finde sie nirgends beantwortet. Niemand wird leugnen, daß die Metaphysik von Gegebenheiten der Erfahrung ausgehen muß. Aber nicht wenige Metaphysiker haben sich auch bemüht zu zeigen, wie ein gültiger Überschritt von der Erfahrung zum Transzendenten möglich ist. Wenn dies verschwiegen wird, entsteht der Eindruck, alle Metaphysik sei notwendig „bloße Spekulation“ im Sinn willkürlicher Annahmen, die vielleicht widerspruchsfrei sind, aber nicht als notwendige Voraussetzungen des in der Erfahrung Gegebenen erwiesen werden können.

J. de Vries S. J.

Müller, Max, *Der Kompromiß, oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität.* Freiburg–München: Alber 1980. 190 S.

Der bekannte Autor, emeritierter Professor der Münchener Universität und jetziger Honorarprofessor an der Freiburger theologischen Fakultät, legt in diesem Büchlein eine Art Konzentrat dessen vor, was er in seinen Veröffentlichungen und – noch mehr – in seinen Vorlesungen und Seminaren vermitteln wollte. Es geht um die Einsicht, daß

der glückverheißende unbedingte Anspruch, der an den Menschen ergeht, innerlich von der Konkretheit der Situation geprägt ist, aus der heraus und in die hinein er spricht.

Die erste der vier Abhandlungen, die das Büchlein ausmachen, ist betitelt „Sinn-Reflexion, oder Von der Selbstbehauptung der Philosophie in unserer Zeit“ (9–42). Gegen die Bestreitung ihres Existenzrechts muß sich die Philosophie selbst behaupten. Diese Verteidigung darf nicht so geschehen, daß sie dabei ihr Wesen aufgibt, indem sie, statt je neu zu fragen, dogmatisch frühere Systeme einfach weiterführt, oder indem sie, als „induktive Metaphysik“, hypothetische Gesamtvorstellungen über Natur und Geschichte entwirft, oder indem sie gar darin aufgeht, Methodologie der Einzelwissenschaften zu sein. Philosophie kann ihr Recht nur darin sehen, daß sie als integrierendes Element in den Vollzug dessen hineingehört, was von sich her eminent selbstzwecklich ist: der Freiheit. So wie Religion, Kunst, staatliches Handeln niemals Mittel zu anderen Zwecken, sondern Ausdrucks- und Daseinsweisen des Menschseins sind und sein müssen, so hat auch die Philosophie an der Autonomie des Menschenwesens teil, – unmittelbar als reine Theoria und mittelbar als praktische Reflexion der in den religiösen, staatlichen und künstlerischen Institutionen engagierten Freiheit. Philosophie ist nun zwar ein geschichtlich relativ junges, keineswegs universal menschliches Phänomen. Dennoch gehört sie als integraler Bestandteil zur Weise, wie unsere abendländische Kultur Religion, Staat und Kunst gelebt hat. Weil aber jede neue Zukunft nur aus der schöpferischen Wiederholung des Überlieferten gewonnen werden kann, muß auch heute Philosophie konstitutiv in jenes Wiederholen hineingehören, freilich in einer neuen Gestalt. Polemik gegen die Philosophie kann so, recht gesehen, immer nur die Forderung einer angemesseneren Weise des Philosophierens sein. Darin erweist sich der geschichtliche Charakter der Notwendigkeit, Philosophie zu treiben. Absolutheit und Bezogenheit auf eine bestimmte Zeit, auf einen bestimmten Ort schließen einander nicht aus.

Die zweite Abhandlung („Sinn-Bewußtsein“, 45–97) analysiert die Struktur der Sinn-Frage und des Sinn-Begriffs. Der Verf. gibt folgende Umschreibung der Sinnfrage: Sie frage, „wie das Ganze des Lebens und seiner Welt . . . bejaht werden kann, . . . d. h. welcher erfahrbare Rechtfertigungsgrund uns das ‚Ja‘, die Zustimmung als gerechtfertigte und verantwortbare ermöglicht, oder aber ob ein solcher Bejahungsgrund fehlt“ (52). Diese Frage wird erst in der transzendentalen Wende Kants ausdrücklich. Das durch die Kritik der dogmatischen Metaphysik ortlos gewordene Subjekt sucht nach Sinn, d. h. nach einer Möglichkeit, sich innerhalb der Dreiheit von Selbst, Gott und Welt zu situieren. Kants Fragestellung kennzeichnet die Ebene, auf der auch wir heute denken sollen. Seine Lösung, alles auf die Innerlichkeit der moralisch guten Intention zu stellen und das Wissen, als ein innerlich kohärentes, das Sein des Gewußten aber ausklammerndes Konstrukt, der Funktionalität preiszugeben, kann nicht befriedigen. Ein Rückgang zu den Griechen soll helfen, die Breite der Sinnerfahrung zurückzugewinnen. Zentral ist hier der Begriff des *Kalokagathón*, d. h. des Guten, das sich in seiner Erfahrung selbst als gut rechtfertigt und insofern die Sinnhaftigkeit des Ganzen symbolisch, im In-eins-Fall, ins Spiel bringt. Diese Erinnerung soll uns davor bewahren, jenen modernen Sinn-Entwürfen zu verfallen, die den Sinn nicht in die Gegenwart (d. h. die Erfahrbarkeit), sondern in die Zukunft (d. h. den Glauben oder die Planung) legen. Diese Entwürfe – der Verf. spricht hier von Marx, aber auch von Teilhard – bringen den dereinstigen Sinn als Folie unserer jetzigen Sinn-Verlassenheit zur Sprache. Demgegenüber plädiert M. für die Suche nach dem jetzt ankommenden Sinn: in der endlichen Zeit, die uns gegeben ist, die uns mögliche und aufgetragene Eigen-Gestalt und so das Glück je neu zu finden. „Sprache und Heimat zu finden, ist der einzige Sinn der Geschichte. In ihm west das Göttliche an, zeigt es sich und rechtfertigt unser Leben“ (91). Durch den Tod, der jedem seine Lebenszeit zuweist, ist Geschichte erst möglich; durch den Tod, der alles Glück beendet, ist aber aller Sinn auch bedroht. So erwächst aus der schon gelungenen Sinn-Erfahrung die Frage nach einer möglichen Rettung dieses Sinnes über den Tod hinaus, durch Gott. „Sinn verweist zwar auf Gott als den Sinn-Retter; aber das zu Rettende, der Sinn, muß schon vorher erfahren sein, bevor überhaupt eine Zusage der Rettung erwartet und entgegengenommen werden kann. In diesem ‚Sinn‘ hängt die Sinn-Erfahrung weder von der geschichtlichen Gottesbegegnung . . . ab noch gar von einem ungeschichtlichen Gottesbeweis“ (95).

Der Un-sinn steht im Zentrum der dritten Abhandlung, die dem „europäischen Phänomen der Tragik“ gewidmet ist (99–138). Die Tragödie ist die abendländische Form des Bewußtseins von einem notwendigen Untergang, der die Folge der Unvereinbarkeit verschiedener Sinnforderungen ist. Sinn dieser Theaterdarstellung ist es, in der Identifikation mit dem Helden, der seinerseits den (jeweiligen geschichtlichen) Menschen überhaupt repräsentiert, der extremen Möglichkeiten dionysischer Welt-Einigung und hybrider Welt-Verachtung innezuwerden und zur Nüchternheit der Menschenwelt in der „Mitte“ zu finden. Diese an der antiken Tragödie (und ihrer aristotelischen Interpretation) gewonnene Analyse läßt sich nun auch auf spätere Formen übertragen. Die Art des Konflikts hat sich freilich gewandelt, nicht aber seine Unauflöslichkeit, solange sich die unvereinbaren Welten nicht in eine neue hinein transzendieren. Als Beispiele interpretiert M. den von Pascal dargestellten Konflikt zwischen sittlicher Forderung und menschlichem Unvermögen (cf Röm 7,14–25) und den Konflikt von charismatischer Persönlichkeit und dem Wahrer der Rechtsordnung in Kleists „Prinz von Homburg“. Unser heutiges Zeitalter kann keine Tragödien mehr hervorbringen, weil ihm der Horizont absolut verpflichtender Sinngestalten fehlt, vor deren Hintergrund sich das Widersinnige allein als solches erfahren läßt. Diese Unfähigkeit zur Tragödie ist das Tragische des gegenwärtigen Bewußtseins.

In der vierten Abhandlung („Sinn-Verwirklichung, oder Über Wert und Würde des Kompromisses“, 139–174) erreicht das Werk seinen Höhepunkt. Den schlechten Klang, den wir Deutschen mit dem Wort „Kompromiß“ meistens verbinden, hat das Wort vom faulen Kompromiß her, der die Mißachtung der Würde der eigenen oder anderen Person zugunsten eines geringen Gutes einschließt. Von dieser Verfallsform hebt M. die Grundform des Kompromisses ab, der darin besteht, die wesenhaften Gegensätze in Gelassenheit zuzulassen und auszutragen, statt sie einfach zu nivellieren. Daß diese Gegensätze wesenhaft sind, d. h. nur in einer „Mitte“, nicht aber in einer Synthese aufgehoben werden können, auf der anderen Seite aber, isoliert, sich gegenseitig verzehren, ist die Charakteristik jener Situation, die den Kompromiß herausfordert. M. analysiert drei Bereiche solchen Kompromisses: Im anthropologisch-ethischen Bereich sind die drei Schichten des Animalischen, des Menschlichen und des Geistigen (mit ihren Spitzenerfahrungen: Lust, Glück und Seligkeit) nicht vermischbar oder unterdrückbar, wohl aber in gegenseitiger Integrierung aus gefährlicher Isolierung zu befreien; ähnliches gilt vom Verhältnis der verschiedenen Lebensalter. Im politisch-sozialen Bereich geht es um den Ausgleich der Ideen der Gerechtigkeit und der Freiheit im Finden der „angemessenen“ Lösung, in der die freien Partner, jenseits abstrakter Normen, einander gerecht werden: Erneuerung der Aristotelischen Idee der Epikie. Im weltanschaulich-religiösen Bereich geht es um das Verhältnis der verschiedenen Wissensformen, um das Verhältnis von Wißbarkeit und Andersheit, um das Verhältnis von Absolutheit und Geschichtlichkeit der Wahrheit, um die Vielfalt und die Einheit der Offenbarung.

Das kurze Referat konnte den Reichtum der Gedanken nur der großen Linie nach andeuten. Es ist dem Gesetz der Auswahl und allgemeinen Charakteristik noch mehr unterworfen als M.s Denken selbst, das einerseits, als Philosophie, einen gewissen Grad von Formalität und Abstraktheit nicht unterschreiten darf, andererseits aber, als Selbstreflexion eines freien Wesens, das in bestimmten Situationen seine Identität erreichen soll, ins ganz Konkrete durchgeführt werden müßte. Darin liegt eine unvermeidliche Schwierigkeit des großartigen Ansatzes praktischer Philosophie, den M. aus Anregungen des Aristoteles, Heideggers und Hegels entwickelt hat. Eine Frage (die wohl weniger eine Objektion ist als ein Wunsch zur Verdeutlichung) stellt mir dieser Ansatz allerdings. Hat die Philosophie ihre Absolutheit und Autonomie von der Absolutheit jener Freiheit zu Lehren, die ihre dialogisch-geschichtlich-soziale Gestalt sucht? Wenn ja, so teilt sich die reflektierende Vernunft gleich in zwei Arme: die prinzipielle, aber formale Reflexion über die Geschichtlichkeit der Freiheit, die Kompromißhaftigkeit menschlicher Existenz usw. einerseits – und die ganz konkrete Suche nach dem jetzt möglichen Kompromiß, z. B. im Leben mit meinem Partner, andererseits (welch letztere Aufgabe zwar eminent menschlich, nicht aber mehr philosophisch bleibt) –, wobei das Schwergewicht eindeutig auf der zweiten Seite liegt. Philosophie wird hier doch, eben als praktische, in gewissem Sinne funktionalisiert. Philosophie aber, die ihren exklusiven Sinn in der Ermöglichung einer bestimmten Art von Praxis hat, steht immer in der Gefahr, überflüssig zu werden, wenn diese Praxis aus anderen Quellen her – etwa

der Lebensweisheit – schon so ist wie sie sein soll. Von daher muß man sich fragen, ob es nicht notwendig ist, eine Rehabilitation der theoretischen Philosophie zu wünschen, nämlich jener, die um des Erkennens willen betrieben wird, und zwar der Erkenntnis des Absoluten willen. Erst eine solche Philosophie ist, wie schon Aristoteles gesagt hat, ein Handeln, das seinen Sinn ganz in sich selber hat, wie M. selbst andeutet (90). Dies gilt, ohne daß man daraus gleich die metaphysische These von der Identität von Sein und (menschlichem und göttlichem) Geist folgern müßte, – auch ohne daß man gleich alle selbstzwecklichen Handlungsweisen dem Philosophieren unterordnen müßte. Die Überordnung der theoretischen über die praktische Philosophie gilt nur in der Ordnung der Philosophie selbst! Von einer anderen Seite komme ich zur selben Schlußfolgerung: M. betont sehr zu recht die Geschichtlichkeit, Person-Gebundenheit der praktischen Wahrheit, in ihrem Gelten ebenso wie in ihrer Erkennbarkeit. Diese Einsicht selbst jedoch ist, obwohl erst an einem bestimmten Punkt der Denkgeschichte aufgetreten, doch Einsicht in einen zeitlosen, nicht relationalen Sachverhalt, wie er selbst vermerkt (170). Wäre dies nicht so, wäre Wahrheit nicht mehr zugleich absolut und historisch. Diese Absolutheit aber, ebenso wie die Absolutheit der Freiheit, – was ist sie in sich selber, nicht nur im Hinblick auf die (freilich immer gegebene und geforderte) Inkarnation in konkreter Gestalt? Gewiß sind das spekulative Fragen, – Fragen, die sich nicht mehr auf das Anthrópinon, sondern auf das im Menschen beziehen, wo er sich mitsamt seiner Welt ins Namenlose übersteigt. Aber wenn eine Analyse des Menschseins dieses nicht deutlich dort verankert, besteht die Gefahr, daß das Faktische und Funktionale, das allemal die größere „Evidenz“ für sich hat, das Übergewicht über das Sinnhafte und Personale erhält, und daß das Verhältnis zwischen Denken und Glaubenserfahrung von einem gewissen Extrinsicismus, der beiden schadet, nicht ganz freikommt. Diese Konsequenzen sind sicher nicht im Sinne des Verf.s dieses vorzüglichen Buches.

G. Haeffner S. J.

Schulz, Walter, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*. Pfullingen: Neske 1979. 278 S.

Philosophie der Subjektivität (i. F.: P. d. S.) ist ein eigenwilliges Unternehmen – und wie Sch. meint, ein „ergebnisloses“ (13). Sie zeichnet sich eben nicht durch eine Reihe von Feststellungen über die Elemente Ich und Welt und ihren Bezug aus, mit denen handelnd etwas anzufangen sei, sondern P. d. S. ist vielmehr eine „Metaphysik des Schwebens“. Eine Metaphysik, wie sie angesichts der feststellenden Erkenntnisse technologisch bestimmter Naturwissenschaften, empirischer Sozialforschung, behavioristischer Verhaltensforschung und des wesentlich psychoanalytisch-therapeutischen Umgangs mit dem Ich einzig denkerisch legitim erscheint. Eine Metaphysik, die Sch. in vorangegangenen Publikationen vorbereitet und teils vorgestellt hat, und die jetzt im „unendlichen Forschungsfeld“ der Subjektivität zur Anwendung kommt. Konkret bedeutet sie einen ständigen Kampf an zwei Fronten: „gegen den spekulativen Hang zur Absolutsetzung des Ichs einerseits und die objektivierende Einebnung der Subjektivität andererseits“ (12).

Im 1. Kap. werden die beiden Grundtendenzen der Subjektivität auf dem Wege der Selbstreflexion (im Sinne von Nachdenken) erhoben, in und zwischen denen schwankend sich das Subjekt als faktischer Selbstvollzug befindet. Der Mensch ist ein „Zwischenwesen“ (10), das, mit je unterschiedlicher Dominanz, von der *Tendenz zur Weltlösung* einerseits, von der *Tendenz zur Weltbindung* andererseits bestimmt ist. Gemäß der erstgenannten Tendenz weiß der Mensch sich als reinen Vollzug des Reflektierens, gemäß der zweiten verhält er sich in der Welt mit Körper und Vermögen. Als nicht zur Welt gehörend stellt der Mensch sich in Frage. Sich als „feststehendes Vorhandensein“ erfahrend, verhält er sich in und zur Welt. Die Struktur der Subjektivität ist paradox. Das 2. Kap. widmet sich dem „Ansatz der Analyse der Subjektivität in der Existenzphilosophie“ (Sartre, Husserl, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard).

Zentral ist das 3. Kap. „Selbstreflexion“. Selbstreflexion und Struktur der Subjektivität hängen eng zusammen. Die Subjektivität ist als ein „Transzendieren ihrer selbst“ (43) durch Selbstreflexion bestimmt. Selbstreflexion ist zum einen philosophische Methode der Subjekterfassung, zum andern ein alltäglicher Umgang mit sich selbst, Selbsterfahrung. In ihr macht sich das Subjekt selbst zum Gegenstand und bringt sich so erhellend zur Aussage (44), insofern Subjektivität Selbstbezug, Selbstverstehen, „das