

Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik* (Orbis Academicus, Sonderband 5). Freiburg/München: Karl Alber 1980, 714 S.

Ziel der weitausgreifenden (von der Philosophie der Vorsokratiker bis zur sprachanalytischen Philosophie der Gegenwart reichenden) Untersuchung B.s ist im Anschluß an Heideggers Idee der Seinsgeschichte eine Nachzeichnung des Gangs abendländischer Metaphysik. Der Ausgangspunkt der Untersuchung wird durch die These markiert: Der einzig wirkliche Fortschritt der Metaphysik seit Hegels Zeiten – der Verf. denkt konkret an Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ – war deren Untergang. „Die Metaphysik behauptet sich nicht einmal mehr als Wissenschaft, geschweige denn als Erste“ (16). Gegenwärtiges Bewußtsein ist von der Überzeugung getragen: „Metaphysik kann nicht sein . . . muß nicht sein . . . darf nicht sein.“ (Ebd.) Dieses Urteil einer weltlichen Vernunft, die sich im Gegenzug zur sog. natürlichen Vernunft ausschließlich als menschliche (Produktivitäts-)Vernunft versteht, erläutert B. wie folgt: „Metaphysik kann nicht sein, wenn ihr Anspruch, Wissenschaft zu sein, von einer Vernunft geprüft wird, welche sich in ihrer Weltlichkeit nicht als ‚Vermögen der Prinzipien‘ verstehen kann.“ Sie muß nicht sein, denn die für die weltliche Vernunft maßgeblichen Wissenschaften „bedürfen von sich her keiner architektonischen Einheit, also auch keiner Ersten Wissenschaft“, denn „sie stehen in einem technischen Zusammenhang“ und „trennen und verbinden sich je nach den wechselnden Bedürfnissen ihrer Forschung“. Metaphysik darf schließlich nicht sein, „denn ihr Anspruch zu wissen, ‚was jedermann notwendig interessiert‘, scheint von einer Anmaßlichkeit zu sein, welche das rationale Gespräch unter allen Betroffenen, ihre Mitbestimmung in dem, was sie zuhöchst angeht, niederhält“, und erweist sich so als „Hort einer totalitären Gesinnung“ (17).

B. konkretisiert die Metaphysikkritik dann weiter an der weltanschauungsgeschichtlichen Position Diltheys, der lebensweltlichen Position Husserls, sowie der alltagsprachlichen Position Wittgensteins. Außerdem bezieht er die zeitdiagnostische Metaphysikkritik Marxens, Nietzsches und Heideggers mit ein. Galt Marxens Kapitalismuskritik, Hegels Metaphysik als ideologischer Schein, so schrumpfte die Metaphysik für Nietzsches Analyse der nihilistischen Moral auf die „Wesenlosigkeit einer Fabel“ zusammen (28). Heidegger hingegen sah die Sinnwidrigkeit der Technik grundgelegt in der Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik. Heidegger ist es freilich auch, der die Metaphysik nicht einfach als Chimäre wie Wittgenstein abqualifiziert, sondern als solche versteht, die nur in der „Hinnahme ihrer geschichtlichen Notwendigkeit“ zu ‚verwinden‘ ist (29). Einerseits kommt es darauf an, „Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik zu denken“, andererseits gilt es aber auch, die Metaphysik zu sich selbst freizulassen, d. h. „zu dem Begriff von ihr, den sie sich selbst von ihr erbracht hat, und zwar in der ihr eigenen ‚reinen‘ und ‚conceptualen‘ Vernunft“ (32).

Letzteres versucht B. in seiner Topologie der Metaphysik einzulösen, wobei er ausdrücklich betont, daß eine solche Topologie nur der erste Teil eines Unternehmens sein kann, „dessen anderer das Gefüge des nachmetaphysischen Denkens betrifft und dessen letzter sich der Vorgabe des Wissens annimmt, die in der Topologie durch Auffindung der epochalen Prinzipien herausgehoben worden ist“ (38).

B. unterscheidet im einzelnen eine „Dreifalt ebenbürtiger Epochen“ (50) metaphysischen Denkens, dessen Beginn durch Parmenides, dessen Mitte durch Augustin und dessen Ende durch Hegel angezeigt wird. Für die These, daß die Metaphysik ihren ersten Anfang mit Parmenides nimmt, beruft sich B. nicht nur auf seinen Hauptgewährsmann Heidegger, sondern auch auf Hegel. Parmenides hat nämlich Hegel zufolge nicht nur vom „Sein als dem ersten unmittelbaren Gedanken“ geredet, von dem aus dann Heraklit den notwendigen Schritt zur „Bestimmung des Werdens“ als des „Zweiten“ habe tun können, er ist es auch gewesen, der durch die „Erhebung in das Reich des Ideellen“, konkret des Seins als des Wahren gegenüber den Meinungen und Vorstellungen, eigentliches Philosophieren in Gang gebracht hat (55). Für Heidegger hingegen steht Parmenides' Philosophieren bereits unter dem Geschick der Seinsvergessenheit, insofern hier das Seiende vom Anwesen her gedacht wird.

B. betont, daß dieser Einsicht des Parmenides bereits die Entwicklung des musischen Wissens (Homer, Hesiod, Solon) bzw. des kosmologischen Wissens (Anaximander, Pythagoras, Heraklit) vorausging, die eine verschiedene Bestimmtheit des Anwesenden (als des Verbindlichen, Verfügbaren, Nötigen) bzw. verschiedene Formen der Anwesenheit bei ihm (als dem Kosmos von allem, der Harmonia in allem und dem Logos zu allem) vollzogen. Außerdem macht er deutlich, daß Platon und Aristoteles bei aller

Kritik an der Bestimmtheit des parmenideischen Seienden die Grundeinsicht des Parmenides nicht angetastet haben. Während bei Platon das Seiende in seiner Vollkommenheit der „Grund der Beziehung auf es“ wird „in der Weise des Erstrebens“ (122), nimmt Aristoteles Abschied von der „Darstellung des Guten im widerwärtigen Element einer menschlich bestimmten Welt“ und „zeigt die Ruhe der Wissenschaft, welche überall und von einem Ersten her die schon erbrachte Ordnung des Ganzen betrachtet“ (141).

Bei der Epoche des mittleren Anfangs der Metaphysik spricht B. von einem parallelen Beginn in der natürlichen Philosophie und im christlichen Wissen, wobei letzterem allerdings eine größere Dignität zukommt (13). Nachdem Aristoteles das Sinnfällige als „das auf uns hin Frühere“ in seiner Wissenschaftsfähigkeit erschlossen hatte, sah sich das natürliche Denken erstmals in der Lage, „die Gemeinplätze des menschlichen Verstehens . . . wissenschaftlich zu durchdringen“ (171), und zwar nicht in bewußter Gegnerschaft gegenüber der Metaphysik, wie bei der anthropologischen Übersetzung des parmenideischen Seienden als Natur (Empedokles), sondern in Indifferenz gegenüber derselben. Konkret nennt B. drei Ausprägungsformen natürlicher Philosophie, nämlich die ‚dogmatische‘ Schulphilosophie stoischer Provenienz mit ihrem Beitrag zu Fragen der Logik, Ethik und Physik, die philosophische Skepsis (Sextus Empiricus) und die Gnosis. Gemeinhin wird diese natürliche Philosophie als Spätgestalt griechischer Philosophie angesehen, doch bleibt dabei ihre eigentümliche Natürlichkeit verdeckt, die darin liegt, „daß sie von keinem Bestimmungsgrund eines vorphilosophischen Wissens her beansprucht ist“ (205). Daher auch ihr Drang, aus sich selbst Weisheit zu sein, der sich freilich als Schein erweist, wie der Übergang zur Gnosis und die damit verbundene Übernahme einer vorgegebenen Geschichte als der „Offenbarung des für sie bestimmenden Wissens“ (ebd.) deutlich macht.

Diese Übernahme ist auch für das christliche Wissen charakteristisch, das sich freilich von der Gnosis unterscheidet durch das Tun der Wahrheit unter dem abstoßenden Zeichen des Kreuzes (207). Wie Parmenides in der ersten Epoche gegenüber der Eröffnungsphase einen Einschnitt darstellt, so in der zweiten Epoche die Philosophie Plotins gegenüber der natürlichen Philosophie und dem christlichen Wissen. Parmenides „schneidet das kosmologische Wissen mit der Einsicht in die notwendige Geschiedenheit des ‚wie es ist‘ und ‚wie es nicht ist‘ . . . Plotin fordert hinsichtlich des Ersten: ‚Man soll überhaupt auf nichts hin Ihn ansprechen; Er ist nämlich, was Er ist, und vor ihnen‘ . . . nämlich der Mannigfalt des Gegebenen“ als der „Herr“ und damit ebenso „wie das parmenische ‚Seiende‘ die vollkommene Darstellung des Verbindlichen“ und „kein Erstes zu weiterem“ (215). Die Metaphysik der mittleren Epoche beginnt also mit einer ‚Verdeutlichung des absoluten Unterschieds, in dem sich das einmalige Eine als Bestimmungsgrund für das All des Geistes erweist“ (238).

Doch blieb es nicht bei dieser plotinischen Negation, sondern es kam bei Augustinus zu einem Zusammenschluß von Metaphysik und christlichem Wissen. „Während das plotinische Eine sich ‚Sonstiges‘ – Geist und Seele – unterstellt“, ist es bei Augustinus so, daß der Herr selbst, „indem er Fleisch wird, sich den Händen der Menschen ausliefert“ (684). Die ebenso freie wie liebende Zukehr zu der Lehre, die der geschichtlich einmalige Mittler ist, geht nicht nur über den natürlichen Geist der Erkenntnis hinaus, sondern verdankt sich – darin besteht die Paradoxie des augustiniischen Ansatzes – der Erwählung der trinitarischen Liebe, die die einen zur Seligkeit, die anderen zum Gericht bestimmt. Wenn sich die Metaphysik in der ersten Epoche „des Erscheinenden unter der Maßgabe des ‚Seienden‘“ annahm, dann in der zweiten Epoche „des ‚natürlichen‘ Geistes unter der Maßgabe der erleuchteten Erkenntnis“ (275). Nachdem bereits Porphyrios eine Substanzialisierung des plotinischen Herrn unternommen hatte, versucht parallel dazu Anselm eine Rationalisierung der göttlichen Substanz. B. erinnert hier an die Formel von Anselms Proslogionbeweis, Gott sei etwas, als das nichts Größeres vorgestellt werden kann. Thomas von Aquin markiert für ihn den Endpunkt der Entfaltung des metaphysischen Wissens in der zweiten Epoche. Wenn bei Aristoteles die Erste Philosophie als theologische Wissenschaft bestimmt war, da sie von dem Ersten Bewegter handelte und als solche die erste unter den ihrerseits vorrangigen theoretischen Wissenschaften war, während die zweite Philosophie von der Natur handelte, so ist „die thomatische Erste Philosophie dadurch . . . bestimmt, daß die Erste Wissenschaft dem sich offenbarenden Gott selber eigen ist“, während die Theologie zu verstehen ist als zweite und untergeordnete „der wesentlich ‚praktischen‘ Heiligen Lehre dienenden Wissenschaft . . . erbracht von der natürlichen Vernunft im Lichte der Offenbarung“ (660).

Anders als bei der ersten Epoche unterscheidet B. bei der zweiten eine Verschließungsphase gegenüber dem empfangenden Prinzip. Was sich bei Porphyrios und Anselm bereits andeutete, kommt bei den Denkern der Verschließungsphase (Scotus, Occam, Cusanus) als sog. natürliche Theologie voll zur Geltung. Die Vernunft wird nunmehr selbständig, treibt freilich gleichwohl noch Metaphysik im Sinne einer „Erkenntnis, deren Gegenstand über den Bereich des Natürlichen hinausreicht“ (303). Indem „ihr ‚Übernatürliches‘ der Sache nach aus dem Offenbarungswissen bestimmt“ (ebd.) ist, verbleibt sie im Bereich des mittleren Prinzips. Das natürliche Erkennen sucht nunmehr seine Gewißheit allgemein im Begreifen des individuellen Seienden. Scotus operiert im Gegenzug zur thomasischen Bestimmung Gottes „durch ein Sein, das nur sein Eigenes sein kann, mit einem allgemeinen Begriff des Seienden, „innerhalb dessen die erste unterscheidende Bestimmtheit, nämlich die Unendlichkeit, Gott in seiner Eigenheit erfaßt und von allem Sonstigen abhebt“ (343). Ähnlich wendet Occam im Gegenzug zu Augustinus' Bestimmung Gottes als der einzigen unwandelbaren Wahrheit auf Gott einen allgemeinen Begriff unwandelbarer Wahrheit an. Vor dem Hintergrund der Unendlichkeit dieses Wahrheitsbegriffs erweist sich die Individualität Gottes in der Unbeschränktheit seines Willens, mit der er alle Vorherbestimmung wahr macht, ohne dabei an irgendeine von ihm selbst gesetzte Ordnung gebunden zu sein. Schließlich wird bei Cusanus auch die plotinische Einfachheit des Einen auf die Ebene der Allgemeinheit gehoben. Für Cusanus tritt die konkrete Individualität des unendlichen Gottes im Geist hervor, der „nicht nur das Hinausgehen des göttlichen Wortes in die Gestalt des Menschen vollbringt, sondern auch die Vereinigung der von diesem Erwählten, der Mannigfalt der triumphierenden Kirche, mit der substanzialen Einfachheit der Trinität – ohne diese Mannigfalt in dem Einen untergehen zu lassen“ (344).

Das Prinzip der letzten Epoche der Metaphysik ist die Offenbarung der Freiheit des Absoluten. B. beginnt hier mit einer Darstellung des realisierten Wissens in der absoluten Kunst (Michelangelo), der absoluten Religion (Luther) und der Natur-Weisheit (Bruno, Baco, Galilei), die allerdings „den Vergleich mit dem, was Michelangelo und Luther vollbracht haben, nicht aushält und in die neuere Weisheit vergeht“ (359). An letztere knüpft die natürliche Metaphysik (Descartes, Spinoza, Leibniz) an, die mit der „Gewißheit der natürlichen Vernunft“ (441) operiert, deren Weisheit sich niederschlägt in einer „aus der Freiheit der ‚theoretischen Vernunft‘ erbrachte(n) ‚universale(n) Wissenschaft“ (443). Würde die Natur-Weisheit durch Descartes auch philosophisch überwunden, der den Menschen nicht bloß als vernünftiges Lebewesen, sondern als Vernunftwesen im Gegenüber zur Natur begriff, so hielt sich andererseits die Natur-Weisheit in den Philosophien eines Hobbes, Locke und Hume, die das Andere zu der natürlichen Metaphysik qua Erster Philosophie darstellen (447).

Die Erschütterung der natürlichen Metaphysik als universaler Wissenschaft erfolgte nicht durch die „Forschungsergebnisse sonstiger Wissenschaften“, sondern ergab sich aus der Notwendigkeit heraus, „die Freiheit vor der Naturerkenntnis zu retten“ (445). Dies ist die Leistung Kants, der einen entscheidenden Einschnitt darstellt nicht nur gegenüber der rationalen Schulmetaphysik und der ihr vorausgehenden natürlichen Metaphysik, sondern auch gegenüber der Metaphysik der beiden älteren Epochen. Kant „schneidet“ nämlich den „theoretischen Begriff von Gott und gibt das Begreifen des Gesetzes dem Subjekt anheim, das aus der praktischen Idee der Freiheit nur sich selbst unterworfen ist“ und daher „sich selbst durchsichtig ‚ist‘ im Sich-selbst-Bestimmen“ (454). „Zurecht gebracht“ wurde Kant, der ursprünglich dem „verblendeten Vorzug“ des theoretischen Vernunftgebrauchs“ zugeneigt hatte, durch Rousseau, der Kants Aufmerksamkeit auf das Gefühl der Freiheit gelenkt hatte (472). Wenn die neuere Metaphysik „auf das Ganze des Bewußtseins“ gesehen ihren Beginn nimmt mit Descartes, so beginnt sie „gesehen auf das wahre Ganze der Idee mit Kant“ (348). Die entscheidende Einsicht, die dem kantischen Opus zugrunde liegt, ist dabei folgende: „Die vor-metaphysische Gewißheit der Freiheit bedurfte als Gewißheit einer Metaphysik, welche sie vor einer wissenschaftlichen Erkenntnis in Schutz nahm, die ihren Gegenstand nicht anders denn unter der Naturnotwendigkeit stehend betrachten kann“ (ebd.).

Auch in der letzten Periode der Metaphysik kommt es zu einem Zusammenschluß, und zwar der hegelischen Metaphysik „mit der kantischen über die Mitte der fichteschen“ (678). Denn bei Kant tritt „die Freiheit in erster Stellung auf – als notwendig vorauszusetzende Idee –, bei Fichte in mittlerer Stellung – nämlich als diejenige der Bewußtseinstätigkeit, bei Hegel aber in resultativer Stellung – erbracht als diejenige der Idee und der Philosophie“ (680). Die Bedeutung von Jacobi und Schelling liegt darin,

daß sie für Fichte und Hegel in ähnlichem Sinne Anstoß waren wie Hume für Kant (579).

Die nachhegelsche Philosophie subsumiert B. unter dem Stichwort Verschließung des Ganzen der Metaphysik. Nunmehr wird die Metaphysik „gerade in ihrer zur Wissenschaft des reinen Begriffs vollendeten Gestalt als abstoßend empfunden“ (686) und dagegen bei Feuerbach die Unmittelbarkeit des Sinns im Verhältnis von Denken und Sein propagiert. Während es für Feuerbach kein Drittes gibt, nimmt die weltliche Vernunft bei Marx, Nietzsche und Heidegger gegenüber dem als Produktions-Prozeß, als Leben oder als Lichtung gedachten Sein durchaus ein Drittes in Anspruch, nämlich die Wissenschaft, den Glauben und die Besinnung, allerdings in Verstellung der epochalen Prinzipien, die sich bei Hegel, Augustin und Parmenides herausgebildet haben. B.s ‚Ausblick‘: Das Entgegensetzen des Anderen zu den Endgestalten des ‚Bisherigen‘ verschaffe „dem Künftigen zwar eine Bestimmtheit, aber nicht die Ankunft“. Die Verzweiflung des Erwartens könne allerdings auch zu einer Gabe werden, „insofern sie einen zu der Vernunft bringen kann, welche die Vernunft im weltlichen Denken aufdeckt“ (699). Hinzu kommt das „Loben angesichts des Vollbrachten“, in welchem „die reine weltliche Vernunft die Sprache zu ihrem Werk“ lernt (702).

So weit in groben Umrissen der Gang der Untersuchung, die bis in den Sprachgestus hinein Heidegger verpflichtet ist, was ihren Mitvollzug bei aller von B. bewußt gesuchten Textnähe nicht immer leicht macht. Zweifellos liegt das Verdienst der Arbeit in dem Versuch, das Ganze der abendländischen Metaphysik (und Metaphysikkritik) in den Blick zu nehmen und sich nicht auf einzelne Aspekte bzw. einzelne Autoren zu beschränken. Denn, auch darin ist B. zuzustimmen, nur so wird die Leistung, die die Metaphysik erbracht hat, entgegen aller oberflächlichen metaphysikkritischen Polemik ins rechte Licht gerückt. Zweifel sind freilich angebracht, ob es dem Verf. gelungen ist, dieses Ganze *vollständig* zu thematisieren. Er nimmt zwar für seine Darstellung „aus dem Gefüge der Sache selbst Vollständigkeit“ in Anspruch (51), doch vermißt man aus dem Bereich der mittelalterlichen Metaphysik etwa Namen wie Eriugena oder Bonaventura, denen Dempf in seiner ‚Metaphysik des Mittelalters‘ umfangreiche Betrachtungen gewidmet hat, ebenso wie man aus dem Bereich der neuzeitlichen Philosophie Namen wie Pascal, Schopenhauer und Kierkegaard vergeblich sucht. Zur Begründung für solche ‚Lücken‘ gibt B. an, wirkungsgeschichtliche Überlegungen lägen ihm fern. Statt von „verschommenen und im Laufe der Zeit immer wieder größer oder kleiner werdenden ‚Größen‘ der Philosophie-Geschichte“ sei in seiner Darstellung „allein von denen die Rede, die zum gemeinsam vollbrachten Werk der Metaphysik nötig gewesen sind“ (51). Er verbindet diese Auskunft mit einem polemischen Hinweis auf Dionysios Areopagita. Wenn dieser in seiner Darstellung „ohne eigenen Ort“ bleibe, obwohl er eine größere Leserschaft und Verehrung gefunden habe als Plotin, dann repliziert B.: „Wen mag dies wohl verdrießen?“ (ebd.).

Ebenso wie Heideggers seinsgeschichtliche Besinnung „nur scheinbar eine gemeinsame Sache mit der Philosophie-Historie haben kann und deren Berichtigungen an ihm vorbereiten“ (28) nimmt auch B. bis auf das seiner Untersuchung beigefügte Verzeichnis der Bibliographien zu den einzelnen Autoren von der philosophiehistorischen Forschung keine Notiz. Besonders deutlich wird die Distanz zur „weitläufige(n) Gelehrsamkeit“ (169) der Philosophiehistorie daran, daß er Stoa, Skepsis und Gnosis der Epoche des mittleren Anfangs der Metaphysik zuschlägt, wobei er sich ausdrücklich von den großen Linien absetzt, welche nach dem gängigen Verständnis der Philosophiehistorie von der griechischen Philosophie zur Neuzeit führen. Deutlich wird sie freilich auch in der Interpretation des deutschen Idealismus. Selbst wenn man B. zugutehalten kann, daß er nicht nur den heideggerschen, sondern auch den hegelschen Gedanken „kritiklos“ übernimmt (46) und daher zwangsläufig Fichte und Schelling in einer bloßen Vorläuferfunktion zu Hegel interpretieren muß, ist es doch zu bedauern, daß er nicht eingeht auf das in der Nachkriegsphilosophie – u. a. auch von Autoren, die aus der Heidegger-Schule kommen oder Heidegger nahestehen – intensiv diskutierte Problem, ob für die Vollendung des deutschen Idealismus nicht auch die Spätphilosophie Fichtes und Schellings in Frage kommen. Was seine Gesamtkonzeption angeht, wäre eine Auseinandersetzung mit Kaulbachs ‚Einführung in die Metaphysik‘ gewiß reizvoll gewesen, die zwar nicht von epochalen Prägungen, aber immerhin auch von einem geschichtlichen Prozeß metaphysischer Argumentationen ausgeht.

Ungeachtet der zweifellos positiv zu bewertenden Geschlossenheit der Darstellung und ungeachtet manch wertvoller Interpretation im Detail dürfte sicherlich eine Gren-

ze der Untersuchung in dem liegen, was neuerdings wieder von Mörchen als Kommunikationsdefizit nicht nur Heideggers selbst, sondern auch seiner Schule diagnostiziert wurde.
H.-L. Ollig S. J.

Kuhn, Helmut, *Der Weg vom Bewußtsein zum Sein*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 519 S.

In der Einleitung umreißt K. kurz das Programm seines umfangreichen Alterswerkes. Gegenstand der phänomenologischen Untersuchung ist das Bewußtsein. Dieses soll einer dimensional (1. Teil) bzw. strukturellen (2. Teil) Analyse unterzogen werden. Dabei gilt: „Die Dimensionen lassen das Bewußtsein als Zustand, die Strukturen als Tätigkeit und Geschehnis in Erscheinung treten“ (9). Erst nachdem die „Totalgestalt des Bewußtseins“ mit Hilfe einer dimensional Analyse „ausgemessen“ ist, läßt sich dessen „Bewegung“ deutlich machen (ebd.). Beide Aspekte, sowohl der statische Aspekt des Gefüges der Dimensionen wie auch der dynamische Aspekt des strukturellen Werdens, erweisen sich als beherrscht von jeweils einer Grundfigur, das dimensionale Feld von Bipolarität, das strukturelle Feld vom Symbol des Aufstiegs. Die Grundfigur der Polarität macht K. fest an den vier konstitutiven Gegensatzpaaren Ich und Welt, Selbst und Gemeinschaft, Erkennen und Tun, actio und passio. Diese vier Polaritäten oder Dimensionen bilden gemeinsam den „Raum aller Sinnhaftigkeit“ und zugleich den „Raum, in dem sich eine binär gestaltete Wirklichkeit enthüllt“ (ebd.). Zur Begründung für das unübersehbar sich Aufdringende solch konstitutiver Dualität verweist K. auf „die frühesten Dokumente eines logisch noch unentwickelten Nachdenkens über die Welt“ (ebd.) und erwähnt hier das Yang und Yin im alten China und die konstitutive Bedeutung von Peras und Apeiron im griechischen Denken. Aber auch in Zeiten der Reife und Überreife schlägt K. zufolge diese Dualität der Wirklichkeit in subtil durchgebildeten Ausformungen wieder durch. Als Kronzeugen in der Gegenwart gelten ihm dabei die ersten lebensphilosophischen Veröffentlichungen von R. Guardini, die den Gegensatz zum Thema haben, sowie Lévi-Strauss' System der *pensée sauvage*, das nach dem Prinzip einer multipolaren Gegensatzlehre aufgebaut ist. Die dynamische Struktur bestimmt K. näher als „Weg“ oder „Aufstieg“ (10) und verfolgt diesen Weg im 2. Teil in den Grundbereichen der menschlichen Geistestätigkeit Philosophie, Kunst, politische Praxis und Glaube. Auch bei dem Weg- bzw. Aufstiegsmotiv handelt es sich um ein Ursymbol, das „weitergereicht“ wurde „im denkerischen Gespräch der Menschheit“ (ebd.). K. erinnert hier an das Tao im fernöstlichen Altertum, den visionären Aufstieg bei Parmenides und Platon, die aus biblischer Überlieferung stammende Himmelsleiter, die *scala perfectionis* in der Mystik, den erlösenden Aufstieg in Faust II und das Leitermotiv bei Wittgenstein und Beckett, das hier freilich eine eigentümliche Brechung erfährt. Wichtig für das Motiv des Weges ist vor allem das Zusammen von Kontinuität und Diskontinuität. „Der Weg kann oder muß sogar zum Scheideweg werden, der Schritt, im entscheidenden Augenblick, zum Sprung“ (11). Allerdings bleibt nur in der Beziehung auf den Weg als Prinzip der Kontinuität der Sprung sinnvoll. Das tragische Drama, so fügt K. erläuternd hinzu, kann sich nämlich „nur auf dem Hintergrund des dahinfließenden Ethos abspielen“ (ebd.). Daher bedeutet „das augenblickliche Abreißen des Weges“ auch „nicht, daß er sich im Ungangbaren verliert und das Denken der Beliebigkeit ausliefert“. Vielmehr erfordert es „die Motorik der zu betrachtenden und zugleich zu vollziehenden Bewegung auch von einem ‚unbegehbaren Weg‘ zu sprechen, ... einer letzten Wegstrecke, die sich nicht zu einer Methode, will sagen zu einem wissenschaftlichen legitimierten Verfahren ausbauen läßt“ (ebd.). Dies ist für K. der Punkt für ein „mögliches Zusammenfließen von Glauben und Wissen“ (ebd.).

Da jede systematische Argumentation in der Philosophie immer in einer bestimmten Weise philosophiegeschichtlich verortet ist, bemüht sich K. auch um eine philosophiegeschichtliche Ortsbestimmung seines Ansatzes. Der Ausgang vom Bewußtsein sucht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Philosophie seit Descartes Bewußtseinsphilosophie ist. Allerdings möchte K. die Frage, ob wir hinter Descartes zurückkönnen, nicht mit einem glatten Nein beantworten, sondern sieht auch die Möglichkeiten zu einem freilich eingeschränkten Ja. Einerseits ist das kosmologische Denken des vorcartesischen Zeitalters zwar verständlich, taugt aber nicht mehr als unmittelbarer Ausgangspunkt philosophischer Besinnung. Das ist allen archaisierenden Bekenntnissen zum Platonismus, Aristotelismus und Thomismus entgegenzuhalten. Auf der anderen Seite