

Dies ist der Inhalt des zweiten Kap. Seit Augustinus erkennt sich der (abendländische) Mensch als Ich und seit Martin Luther und Ignatius von Loyola (trotz aller Gegensätzlichkeit verwandte Menschen – dies jedenfalls die Meinung von Köster) als Individuum. Trotz Erweiterung und Vertiefung seines Blickfeldes geriet aber der Mensch in eine Krise. (Im dritten Kap. dargestellt). Und damit auch die christliche Botschaft: „Der Fond an Lebenskraft . . ., der sich durch Jahrhunderte christlicher Glaubensübung und abendländischer Existenz hindurch angesammelt hat, scheint zur Neige zu gehen“ (67). Wie wird die Geschichte des Abendlandes weitergehen? (Viertes Kap.) K. glaubt – hier wird ihm der profane Leser nur schwer folgen –, die Apokalypse des Johannes gebe auf die brennende Frage eine Antwort. Danach kommen ungeahnte Katastrophen auf uns zu, aber am Schluß bleibt Christus das Lamm siegreich. – Von der Geschichte und ihrem Verlauf wendet sich im dritten Schritt (87–117) der Blick auf den Menschen als den Träger der Geschichte. K. möchte behaupten, der Weltprozeß – und damit auch die Geschichte des Abendlandes – werde von Gott gelenkt. Dafür beruft er sich auf das Buch der Sprüche (21, 1): „Wasserbächen gleicht das Herz des Königs in der Hand des Herrn; er leitet es, wohin er nur will.“ Und noch einmal auf Ignatius von Loyola: Ignatius weiß, „daß der Schöpfer in der Seele des Menschen aus- und eingehen kann, wann und wie immer es ihm gefällt . . . Dasselbe Wissen ist im Dasein des Abendländers von heute verwurzelt. Es ist die Blüte der Bewußtheit um individuelle Eigenart und Einmaligkeit“ (117). – Für den gegenwärtigen und zukünftigen Weltprozeß und die Katastrophen der Geschichte, die auf uns zukommen werden, ist der Christ mit einer dreifachen Überlegenheit begabt (vierter Schritt: 118–130). „Den Grund dazu legen die drei fundamentalen Geheimnisse des christlichen Glaubens, das Weihnachtsgeheimnis (1), das Ostergeheimnis (2) und das Geheimnis des Karfreitages (3)“ (118). Wie diese drei Geheimnisse gelebt werden, zeigt uns Maria, die Meisterin des Selbstvollzuges (vgl. fünfter Schritt: 131–138). – Es ist nicht ganz einfach, das vorliegende Buch zu bewerten. Eine Wertung hängt nämlich sehr von dem persönlichen Glauben des Rez. ab. Auf alle Fälle aber wird man sagen müssen: K. hat ein leicht lesbares – ja bisweilen spannendes – Büchlein geschrieben. Er zeigt sich gleichermaßen als Meister der Philosophie und der Theologie. Die Kühnheit der Gedanken vermag der Rez. nicht immer zu teilen. Aber Respekt verdienen sie allemal.

R. Sebott S. J.

Theunissen, Michael, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Berlin/New York: de Gruyter 1981. VII/55 S.

Die Tatsache, daß der Begriff Selbstverwirklichung heute längst über seinen ursprünglich rein psychologischen Gebrauch hinausgewachsen ist und, zum persönlichen Lebensziel vieler geworden, Weltanschauungscharakter besitzt, verleiht dem Büchlein Theunissens, einer überarbeiteten Fassung von Vorträgen vor dem philosophischen Forum in Kopenhagen und im Rahmen der Hochschultage an der Freien Universität Berlin im Sommer 1981, von vornherein größere Bedeutung, als es vielleicht sein bescheidener Umfang erwarten läßt. Wenn wir uns nicht täuschen, handelt es sich um den ersten Versuch, den genannten Begriff aus philosophischer Perspektive zu reflektieren. Der Heidelberger Ordinarius unterzieht sich seiner Aufgabe, indem er sich in einem 1. Kap. zunächst um die Wiedergewinnung eines vollen Begriffs von Selbstverwirklichung bemüht, um dann im 2. Kap. unser gegenwärtiges Bewußtsein so mit Hegel zu begreifen, daß er den Maßstab der Kritik eben dieses Bewußtseins vorgibt.

Im 1. Kap. geht es im Anschluß an den Soziologen und Kulturkritiker Daniel Bell um die geschichtlichen Prämissen gegenwärtigen Bewußtseins: Der mit dem Begriff Selbstverwirklichung wiedergegebene heutige Lebensstil breiter Massen ist auf dem Hintergrund eines seit Ende des 18. Jh.s einsetzenden Bewußtseinwandels zu begreifen, den man allgemein als „Kultur des Modernismus“ (1) bezeichnet. Ziel ist die „Entfaltung der je eigenen Individualität“ (2). Im nachhegelschen Denken heißt das Herauslösung „aus den gesellschaftlichen Verhältnissen“ oder gar Rückzug „aus allen zwischenmenschlichen Beziehungen“ (2). Die Alternative zu diesem, auf exklusive Individualitätseinfaltung reduzierten Verständnis von Selbstverwirklichung des Modernismus eröffnet sich für Th. in einer Selbstverwirklichung, deren Programm eine Verwirklichung des Menschen als Menschen in seinem Menschsein zusammen mit al-

len anderen Mit-menschen ist; auf eine Formel gebracht nennt der Verf. diese Alternative subjektive Realisierung von Allgemeinheit. Auf dem Boden dieser Alternative zum herrschenden Selbstverwirklichungsverständnis, entwirft Th. im 2. Gedankenschritt seine Vorstellung einer Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Diese Kritik will er insofern von einer traditionalistischen Kritik der Moderne abgesetzt wissen, als es ihm nicht darum geht, eine dem Subjekt teleologisch vorgegebene Allgemeinheit zu realisieren, sondern eine Allgemeinheit, die zur Idee der bürgerlichen Gesellschaft gehört, „sofern diese die allumfassende Menschengesellschaft sein wollte“ (11). Mit dem Appell an das gegenwärtige Bewußtsein, Selbstverwirklichung auch als Realisierung von Allgemeinheit im Sinn der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen, verbindet Th. zugleich die Behauptung, daß erst eine solchermaßen aufgefaßte Selbstverwirklichung ethische Verbindlichkeit erlangt.

In den 3 Erkenntnisschritten des 2. Kap.s begibt sich Th. in die Nachfolge Hegels, dessen Konzept er einerseits stark übernimmt, andererseits aber auch wesentlich berichtigt. Der *erste* Schritt nimmt seinen Ausgang von Hegels Forderung an die Individuen, ein allgemeines Leben zu führen (§ 258 der Rechtsphilosophie von 1820) und entfaltet im Anschluß daran den hegelschen Begriff von Allgemeinheit und einem allgemeinen Leben. Ethisch zulängliche Selbstverwirklichung ist für Hegel wie auch für Marx eine Verwandlung von der substanzhaften in eine subjektive Einzelheit, die nur als subjektive Realisierung von Allgemeinheit möglich ist; es geht also darum, die Vermittlung der Einzelheit mit der Allgemeinheit zu verwirklichen. Dabei ist festzustellen, daß Hegel den Allgemeinheitsbegriff nicht nur nicht vollständig aufzuklären vermochte, sondern auch das Verhältnis von Allgemeinheit und Intersubjektivität im Dunkel beließ. Bei dem folgenden Versuch, dieses Dunkel zu lichten, kommt Th. auf Hegels Definition des Allgemeinen als der „Unendlichkeit der Selbstbeziehung“ (21) zu sprechen und erkennt letztlich, daß Hegel die intersubjektive Allgemeinheit nicht als konkrete begreiflich wird, sondern in formell-abstrakter aufgeht, die ihrerseits wieder mit bloß substanzhafter Einzelheit zusammengehört. Daneben kennt Hegel, so der Verf., noch ein zweites Verständnis von Selbstverwirklichung, das von der sogenannten Dialektik des „Ich-Sagens“ ausgeht und die Vorstellung intersubjektiver Allgemeinheit nahelegt. Diese impliziert Allheit und Gleichheit und qualifiziert Selbstverwirklichung als ein Ausrichten des Lebens „an der Allheit gleicher Subjekte“ (22). Die Kluft zwischen beiden hegelschen Ansätzen, Allgemeinheit zu verstehen, versucht Th. u. a. dadurch zu verringern, daß er dem relativen Recht der Dissoziierung von Allgemeinheit und Intersubjektivität nachgeht.

Ist dies der Maßstab der Kritik gegenwärtigen Bewußtseins, so stellt der zweite *Schritt* ein zeitdiagnostisches Schema Hegels vor. Es geht hier um die Erkenntnis eines immer größer werdenden Widerspruchs zwischen einem von den Menschen bewußtlos gesuchten Unbekannten und dem angebotenen und erlaubten Leben. Dabei weist die Richtung dieser Suche auf das allgemeine Leben. Dieser Widerspruch führt a) zur Selbstwidersprüchlichkeit bei den Empfängern des Lebensangebots, b) zu einem dialektischen Verhältnis zwischen gesuchtem und internalisiertem Leben und c) zu einer von Hegel implizit mitgedachten Selbstwidersprüchlichkeit der Leben anbietenden Instanz des Staates. – Dieses hegelsche Schema appliziert der Verf. nun im *dritten* und abschließenden Schritt auf unsere Zeit. Dabei beginnt er bei der Selbstwidersprüchlichkeit des Staates, die auf dem Widerspruch zwischen einer vom Begriff her auf Allgemeinheit angelegten, in der Realität aber diese Allgemeinheit verhandelnden bürgerlichen Gesellschaft beruht. Diese geforderte, aber fehlende Allgemeinheit hat in der falschen Allgemeinheit ihre Ergänzung. In einer solchen doppelten Selbstwidersprüchlichkeit des Staates wurzelt der Widerspruch zwischen gesuchtem und angebotenen Leben, der sich als Einspruch gegen letzteres artikuliert und in seiner spezifisch heutigen Form als anarchisches Freiheitsbewußtsein begegnet, das sich in Sezession oder Akkomodation äußert. Das anarchische Freiheitsbewußtsein verweist letztlich auf das gesuchte Leben und dessen Selbstwiderspruch. Die in den letzten Jahren zunehmend zerfallende Fähigkeit des internalisierten Lebens, Sinn zu vermitteln, inszeniert die Suche nach einem alternativen Leben, das, fragt man die sog. Aussteiger, ein Leben in Gemeinschaft sein soll. Je weniger dieses gesuchte kommunale Leben vom internalisierten Leben, von dem es sich ja abstößt, affiziert wird, will heißen, je weniger es sich auf Besonderheit fixiert und je mehr es sich der Allgemeinheit öffnet, desto mehr wird es zur wirklichen Alternative zum internalisierten Leben und

zum wirklichen Schritt auf das gesuchte Unbekannte hin, desto weniger widersprüchlich zeigt es sich. Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß es dem Verf. gelungen ist, das Modewort „Selbstverwirklichung“ aus der Engführung eines privatisierenden Egoismus befreit und in die ihm eigene Weite eines, das Individuum intersubjektiv fordernden Aufgabenfeldes geführt zu haben. Diese notwendige Begriffserklärung macht den grundlegenden Wert dieses Büchleins aus; dafür ist dem Verf. zu danken. Dies ist die Selbstverwirklichung, die als ethisch verbindliche von uns gefordert ist.

M. Klose

Alltag und Philosophie – Le quotidien et la philosophie. Hrsg. J.-P. Leyvraz/H. Saner (studia philosophica 40/1981). Bern/Stuttgart: Haupt 1981. 274 S.

Nach der Einführung von H. Holzhey zum Thema: „Die vernunftkritische Dimension des philosophischen Nachdenkens über den Alltag“ folgen 14 Aufsätze, Arbeitspapiere, Voten und Diskussionsberichte, die alle mit dem Symposium „Alltag und Philosophie“ im Juni 1980 in Magglingen zusammenhängen. Inhaltliche Schwerpunkte: 1. Alltagserfahrung und Alltagssprache in der Bedeutung für Philosophie; 2. Alltag als Gegenstand der Wissenschaften; 3. Sinnlich-leibliche Erfahrung des Alltags; 4. Alltag und Selbstverwirklichung. Aus sprachphilosophischer, soziologischer, psychologischer und ideologiekritischer Sicht wird das Problem der Beziehung zwischen Phänomenen des Alltags und deren theoretischer Begreifbarkeit von jedem Autor anders dargestellt. Einzig gemeinsam ist allen Autoren das Verständnis, daß die Relation zwischen Alltag und Philosophie kritisch ist. Der Alltag selbst liefert dabei die Gesichtspunkte der kritischen Modifikation philosophischen Begreifens, insofern sich dieses in alltagssprachlicher Weise ausdrückt. J.-P. Leyvraz arbeitet genau diesen Punkt in Anlehnung an Wittgenstein heraus. Das alltagssprachlich vermittelte philosophische Denken ist dabei in seiner tatsächlichen Funktion nicht zu „erklären“. Vielmehr ist es „in die Mannigfaltigkeit der Zugangsformen zur Welt einzuordnen, in eine Mannigfaltigkeit, welche derart groß ist, daß unsere Kultur und unser Menschenbild darin nur ein Teilgebiet bilden können“ (26). Aus dieser Sicht ist jeder Standpunkt über dem Alltag und der Alltagssprache verwehrt. Philosophie bildet sich aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Alltäglichen: mit dem Gewöhnlichen, dem unspektakulären Wiederholen desselben, das als zeitausfüllendes Lebensraum und Lebensqualität in Beschlag nimmt (B. Weissmahr 177). – Was aber ist für die Philosophie und was für den Alltag gewonnen, wenn man – E. Agazzi's Beitrag: „Das Alltägliche in der von der Wissenschaft geprägten Kultur unserer Zeit“ folgend – traditionell philosophische Begriffe wie „das Ganze“, „das Unmittelbare“, „das Gegebene“, „die Welt“ usw. mit dem Begriff des Alltags gleichsetzt und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie in dieser modifizierten Terminologie zu formulieren sucht? „Der Gewinn erscheint schon darum fraglich, weil der Begriff ‚Alltag‘ in sich selbst mehrdeutig ist und von einem einheitlichen Phänomen ‚Alltag‘ nicht gesprochen werden kann: ‚Alltag‘ ist Gegenbegriff zu so disparaten Begriffen wie ‚Feier‘, ‚Kult‘, ‚Kunst‘, ‚Sonntag‘“ (A. Hügl/J. P. Reding, 225). Kann man wirklich Probleme der Philosophie von einem Alltag her formulieren, der derartig durch Einseitigkeiten, Fragmentarisches wie Hierarchisiertes geprägt ist (H. Lefebvre)? – Während die genannten Autoren, wie auch die übrigen: P. Schaber, Ch. Jermann, R. Gratboff, W. Füllinger, A. A. Moles, A. Wildermuth, E. Levinas, D. Rey, R. Hessel, Sasse, und B. Sitter, diese Frage eher negativ beantwortet lassen, gibt es die Denkmöglichkeit eines Philosophierens über den Alltag vom Alltag her, die selbst noch einmal philosophisch begründet ist. Wenn nämlich gezeigt wird, daß die Vollzüge und Gehalte des alltäglichen Handelns, Sprechens, Kunstschaffens und des religiösen Sinnvollziehens durch verschiedene Formen von interpersonaler Reflexion strukturiert sind, dann kann die nachträgliche, äußere philosophische Reflexion als geeignet angesehen werden, diese konstitutiven, inneren Reflexionsformen alltäglichen Sinnvollziehens abzubilden. Da jedoch die vorliegenden Arbeiten dieser reflexiven Strukturiertheit des Alltags nicht nachgehen, obschon diese von Hegel über Husserl bis zu J. Heinrichs hin immer wieder herausgestellt worden ist, so können sie letztlich keinen Ansatz anbieten, Philosophie, also die nachträgliche Reflexion von selbst reflexiver Wirklichkeit, mit eben dieser Wirklichkeit in einen konstruktiv kritischen Bezug zu setzen, der über Wittgensteins unmittelbare Ineinssetzung hinausgeht. – Trotz dieses Desiderats