

theorie, über die Verleiblichung des Wollens und über die Wiederverkörperung. – Neben den philosophischen Themen nehmen jene aus der Theologie nur einen geringen Raum ein, wobei jedoch bemerkenswert mutige Vorstöße nicht zu übersehen sind. So werden aus der Veränderlichkeit, die der Unveränderlichkeit der Menschennatur und des Sittengesetzes innewohnt, Folgerungen gezogen, die für die Sexualmoral bedeutsam sind. Auf ähnliche Weise werden bezüglich der Abtreibung wichtige Gesichtspunkte verdeutlicht, die zur Beurteilung von Eingriffen nicht zu vernachlässigen sind (bes. 595). Schließlich werden bezüglich der Einigung der Kirchen Wege eröffnet, die sich in der Richtung des neuerdings erschienenen Buches von H. Fries und K. Rahner bewegen (bes. 618f.). – Erwähnung verdient, daß die wissenschaftliche Abhandlung durch einige Vorträge und Aufsätze für weitere Kreise ergänzt werden, deren Darstellungsweise dem gesteckten Ziel entspricht. Weniger geglückt scheint dem Rez. die Abhandlung „Christliches Weltbild und Metaphysik“ (54–70) zu sein.

Die in Ungarn erfolgte Drucklegung des Bandes bringt es mit sich, daß trotz gewissenhafter Korrektur mehr als gewöhnlich Druckfehler zu finden sind. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien notiert: 20 m, 52 u, 61 m: vorhandenen, 96 m: Vergangenheit – Aussagen, 99 u: secundum, 163 u: an sich, 186 m: sein, 243 o: ihre, 245 m: vieles verkehrt, 257, Anm: passiv, 266 u: beschränkt, 271, Anm. 3: klingen-den, 526 m: das, 558 m: nicht, 582 u: principia, 594 u: aktuellen. J. B. Lotz S.J.

LOTZ, JOHANNES B., *Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren* (Münchener Philosophische Studien Bd. XVI). München: Berchmans 1984. 223 S.

Das Philosophieren des Verf. über Schönheit und Kunst hatte – über Aufsätzen und Beiträgen und zahlreichen Hinweisen in seinen anderen Büchern – vor zwanzig Jahren einen gewissen Abschluß in dem römischen Vorlesungs-Skript von 1964/65 gefunden: *Aesthetica Philosophica seu Ontologia et Metaphysica pulchri et artis*. Das vorliegende Buch ist nun die Ausführung jener 90seitigen Skizze. „Das Schöne im weitesten Sinne“ wird untersucht „mit Hilfe der Grundgegebenheiten der Ontologie, d. h. im Lichte des Seins selbst und vor allem der transzendentalen Attribute des Seins; diese Untersuchung vollzieht die dem Sein zugeordnete Vernunft, die dabei die ästhetische Erfahrung auslegt, von der sie genährt und geführt wird. Letzten Endes mündet die Ontologie in die Metaphysik ein ...“ (22). – Das geschieht – nach einer „geschichtlichen Besinnung“ von der Antike bis zur zeitgenössischen Philosophie (wobei freilich Stimmen nach Heidegger nicht mehr wirklich gehört zu sein scheinen) – in drei Schritten.

Teil I gilt dem phänomenologischen Aufweis, orientiert an den beiden Bestimmungen des Aquinaten „pulchra sunt quae visa placent“ und seines Lehrers Albert, Schönheit sei der „splendor formae“. – Schauen und Gefallen einen jeweils geistiges Erfassen und sinnliche Anschauung, geistiges und sinnliches Gefallen und sind ihrerseits geeint in der ästhetischen Erfahrung. Diese Durchdringung geschieht im „Herzen“, als relative Vollendung. Vollendung als Einung, relativ, weil nur er-lebt, nicht schon gelebt. (Der „Mitte“ stellt L. die Wurzel oder die Spitze des Geistes gegenüber – was Rez. für die sittliche Tathandlung voll unterschreibt, weniger bezüglich einer an Hegel gemahnenden Überordnung „jeder Wissenschaft und namentlich ‚der‘ Philosophie“ – 67.) – Dem Herzen erscheint das Schöne: als Einung von äußerer und innerer Form und als das Leuchten beider, zumal als Leuchten der inneren in der äußeren Form. Als Vollstruktur der Schönheitserfahrung ergibt sich derart ein Schauen-Gefallen als Leuchten der Form und umgekehrt, in der Erfahrung des strahlenden Objekts wie in Miterfahrung des erlebenden Subjekts: als „Quasi-Ineinsfall“ von beidem. – Teil II bringt die ontologische Durchdringung und metaphysische Rückführung des Gezeigten. L. sieht das Schöne als Transendentale, das freilich zu unum, verum, bonum nicht eine ganz neue Qualität hinzufügt, sondern deren Einheit und strahlenden Vollendungs-zustand besagt. Das ist der Ort, sowohl den Rigorismus Kierkegaards als auch den Ästhetizismus abzuweisen; wobei Rez. auf eine Schwierigkeit stößt: läßt sich das transendentale Schöne so umstandslos mit der Schönheit des *l'art pour l'art* identifizieren – und ist es

der zerstörenden Freizügigkeit wie den Happenings (94) tatsächlich um das Schöne zu tun? Eine ernstere und dem Verf. nur zu gut bekannte Schwierigkeit stellt natürlich die Häßliche dar, und sie scheint mir nach wie vor ungelöst. Denn zwar ist es schwierig (und vielen offenbar kaum zu vermitteln), doch m. E. einsichtig zu machen, omne ens sei bonum, da ohne ein Minimum an unitas, veritas, bonitas das ens tatsächlich ins Nichts entglitte – aber auch ich kann nicht sehen, wie man – nicht Form, sondern den Glanz der Form jedwedem Seienden zusprechen könnte: den der äußeren wie der inneren wie den ihres Ineinanders (im voraus zur Problematik dieser Bestimmungen und ihrer Zuordnung überhaupt). Schwierig ist schon der Satz „*bonum ex integra causa* ...“; auch ein „*quolibet defectu*“ behaftetes Seiendes ist noch gut; aber es ist wahrhaftig nicht mehr vollkommen. So meine ich bezüglich des defectus: inter bonum et pulchrum nego paritatem. – Wie wäre es, wenn man statt auf das Verhältnis von äußerer und innerer Form im Sinn des später Vorgelegten auf das Dasein des Seienden als Da-Sein abstellte, also auf seinen Gabe-Charakter, in dem dann das Geben des Es-gibt *erscheint*, und im Es natürlich (für uns) Er? (Das wäre zudem ein Exempel für die unvermeidlich theologische Erstreckung der [Wider-]Sinn-Frage.) – Jedenfalls führt die ontologische Erörterung zur metaphysischen Rückführung weiter. Mit Platon geht es um den Aufstieg zum Urschönen, wobei L. den Begriff des *geistigen* Schönen verteidigen muß. Rez. stimmt ihm zu, sogar entschiedener: daß nämlich an einem „edlen sittlichen Verhalten“ nicht nur „auch deren verborgene geistige Innenseite verklärt“ werde (100); mit Scheler/Hildebrand gesagt: sie leuchtet originär auf ein, sei's an einem realen Menschen, sei's an einer Gestalt der Dichtung, sei es in reiner Imagination der sittlichen Tat als solcher. – Die nochmalige Erörterung des Häßlichen im Licht der Transzendentalien gibt mir Gelegenheit zu einer wohl ins Zentrum zielenden Frage. Wie dem Wahren das Falsche, dem Guten das Schlechte, so stehe dem Einen das Viele entgegen (101)? Statt philosophischer Argumentation setzt nur ein Wink unter Christen: wie denkt hiernach ein christlicher Philosoph die Dreifaltigkeit? M. a. W., der privative Gegensatz zum Unum müßte Unordnung heißen, das Unum wäre statt als Individuum als Übereinkunft, Akkord, L. selbst schreibt „Einklang“, zu denken – und dies gerade als Wahrung von Differenz, Seligkeit des *Gegenüber*. Das hätte freilich erhebliche Konsequenzen für den Logos des Phänomens ästhetischer Erfahrung und über diese hinaus für das Verständnis des Einungsgeschehens von Erkennen wie Liebe (dazu noch später; jetzt nur den Nebenhinweis, daß es wohl außer der Spannung von häßlichem Gehalt – schöner Form [102] auch den von schönem Gehalt und häßlicher Form gibt). – Eine Schlußüberlegung wendet sich gegen den Satz „*de gustibus non est disputandum*“ (104–106). Ein nötiges Wort gegen ästhetischen Relativismus (um so nötiger angesichts von Tendenzen zur Ästhetisierung moralischen Verhaltens). Vielleicht ließe die Konfrontation sich entschärfen, indem man den Satz auf private Vorlieben bezieht. Zu denen kann jemand sich sogar bekennen im klaren Wissen um davon abweichende Qualitätsgrade, in deren Erkenntnis und Beurteilung man sich einüben kann (dort „Geschmäcker“ im Plural, hier „Geschmack“ als singulare tantum).

Teil III: Die Kunst und das Schöne. Kunst ist Tätigkeit des Menschen, auf das Werk gerichtet, eine Umgestaltung im Dienst des Ineinsfalls des Seienden mit dem sich zeigenden Sein. Dazu kommt es durch Rückführung des Seienden auf das Sein in einer gewissen Entwirklichung des Gegebenen, darin der Gehalt die ihm gemäße Form erhält. Dazu meldet sich eine Frage ähnlicher Bedeutung wie zum Unum (vermutlich nicht ohne Zusammenhang mit jener): ob solche Rede von Entwirklichung nicht unreflektiert eine ungut stoffliche Wirklichkeitsvorstellung voraussetze. Ein Indiz von Eigengewicht S. 60 Abs. 1: „reale“ Einigung? Höchstens physische! Das würde auf der anderen Seite die Hochschätzung von „Vergeistigung“ und die hegelsche Überordnung der Philosophie erklären (und analog zum obigen trinitarischen Hinweis möchte ich jetzt an die Inkarnation erinnern, an das „Fleisch als Ende der Wege Gottes“). „Ent-wirklichung des Seienden“ im Dienste „einer gesteigerten Ver-wirklichung des Seins“? Ich würde gern vom Sein – suo modo – dasselbe sagen wie K. Rahner von Gott (Schriften III 53): „Er ist nicht ‚das Eigentliche‘, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnium.“ Und zwar gerade aufgrund der ontologischen Differenz. – Sodann:

die Kunstwerke überträfen an Rückführung auf das Sein die Dinge. Wieso soll ein Baum von Lucas Cranach oder Camille Corot ontologisch sein, während eine Pinie auf der Via Appia nur ontisch wäre (117, 14 f)? Müssen wir aber nicht das Gemälde für sich als Kunstwerk verstehen, sondern (133 f) erst das Gesamt von Entwurf, Werk und Aufnahmevollzug (wobei ich hier übrigens etwas gegen den *Ganz-Vollzug* im Entwurf hätte; derart „platonisch“ geschieht künstlerisches Schaffen – zum Glück – fast nie), dann hätte man dieses Ganz wohl nicht mit dem reinen Naturding zu vergleichen, sondern mit ihm, insofern es – „dingend“, uns „be-dingend“ (Heidegger, V. u. A. 179, 181) – uns mit einbezieht. – Im Fortgang werden der Stil in der Kunst und die Kunstarten erwogen. L. behandelt sie gemäß dem Wachstum an Entdinglichung: Architektur, Tanz, Plastik, Malerei, Wort- und Tonkunst. Natürlich könnte man diskutieren, ob etwa das Theater gemäß untergebracht sei. Interessiert hätte Rez. L.s Stellungnahme zu dem Vorschlag von Hermann Schmitz, die Literatur den bildenden Künsten strikt entgegenzusetzen (Das Göttliche und der Raum [System der Philosophie III 4] 1977). Abschließend wird der Film als eigene siebente Kunst diskutiert. – Diesem Gesamtaufriß (auf dessen Reichtum an Einzelfragen und -Hinweisen eine Rezension naturgemäß nicht eingehen kann) schließt sich als Teil IV die Behandlung der modernen Kunst an. L. geht hier allerdings nur auf Impressionismus, Expressionismus und „Abstrakte Kunst“ ein (173 ff: Der Blaue Reiter, 175: Auswirkungen des Blauen Reiters, mit abschließender Nennung von Meistermann). Im Blick steht also die „klassische Moderne“. – Zum Verstehen dieser Kunst weist Verf. auf den „inneren Klang“ hin (wobei die Eigengesetzlichkeit nicht bloß der Töne, sondern auch der Linien, Farben, plastischen Formen – 178 – wohl noch weniger generell gedacht werden müßte: bis hin zum Eigengesetz des jeweiligen Werkes; das macht die Schwierigkeit aus). – Wer mit dem Denken des Autors vertraut ist, wird nicht überrascht sein, daß er bezüglich der Schönheit eine klare Position bezieht. Zwar genügt ihm Matisse's Sicht schöner Kunst als Lehnstuhl nicht; doch im Verlust der Schönheit macht sich ihm die „Verkümmernung [der Kunst] bemerkbar, nämlich das Verfehlen des Urgrundes“ (180 f). Entsprechend seine Vorbehalte gegen die „Autonomie“ in den „verzerrten Porträts“ von Picasso. Was indes S. 189 über das „absolute Bild“ gesagt wird, von der „objektiven Ergriffenheit durch den Urgrund oder das Sein“, mag vielleicht nicht an den Monochromen Yves Kleins verifizierbar sein, doch jedenfalls vor den großen rotbraunen Tafeln Mark Rothkos in dem (zeitweise) ihnen gewidmeten Raum der Tate-Gallery. – Der Schlußabschnitt fragt nach dem Religiös-Christlichen in der modernen Kunst, erneut in der Spannung von Naturalismus und Autonomie. Zu Recht wird auf die Fragwürdigkeit der Selbst-Identifikation von Künstlern mit Christus hingewiesen, mit weniger Recht vielleicht in der Entschiedenheit des Urteils (waren Pietà und Schmerzensmann oder der Isenheimer Gekreuzigte nicht außer Andachts-„Gegenständen“ auch Identifikationsangebote?). Mit Zustimmung werden Rouault und Chagall genannt, nochmals Meistermann und J. Bazaine (hier die Frage nach christlicher Kunst von Nicht-Christen, mit einem bedenkenswerten Goethe-Zitat – 205). „Sinn für das Sakrale heißt Sinn für Transzendenz“ (Régamey – wobei angesichts der Zweideutigkeit von beidem wohl noch ausdrücklich die *Transdeszendenz* – nicht bloß des Es, sondern des Dämonischen in Geistesunterscheidung abzuweisen wäre, gerade im engagierten Gespräch mit heutiger Kunst: den Werken wie ihren Künstlern). Demgemäß der Schlusssatz: „Die Religion erweist sich so als Ursprungsboden und Entfaltungsraum der Kunst und aller Künste“ (209).

Die Vorstellung des Buchs hat sich bereits immer wieder in den Beginn einer Diskussion überstiegen (Korrekturhinweise: S. 19 Abs. 2 Z. 2 reduziert, dies also; S. 67 Z. 5 ästhetischer? wohl: ethischer; S. 71 Abs. 2 Z. 13 das ... es ... es; S. 165 Anm. nach ‚als‘ Akkusativ). Dies ist nach Heidegger ja der gemäße Dank an Lehrer. In deren Fortgang wäre wohl die Kontraposition von Erkennen und Lieben zu erörtern, in Aufnahme und Radikalisierung der Rede vom „Herzen“. Entwürfe man Liebe als die Wurzel von Erkennen und Wollen, hätte das nicht bloß für die schon genannten Hauptanfragen Folgen, vor allem für ein Einigungsdenken am Leitfaden der für mich problematischen „fruitio“ (59) statt dialogischer „Antwort“. Eine nicht leichte Aufgabe stellt wohl auch die weitere Differenzierung zwischen Gestaltlogos (15 Abs. 1) und Sein dar. Aber

grundlegend ist erst einmal das Recht solch ontologisch-metaphysischer Betrachtung von Schönheit und Kunst überhaupt zu vertreten, gegen ihre Ausparung, ja Unbekanntheit heute. Und nicht bloß das Recht, sondern ihre Notwendigkeit, nicht zuletzt im – freien – Dienste einer doxologischen Theologie der „Herrlichkeit“. J. SPLETT

EBELING, HANS, *Gelegentlich Subjekt. Gesetz: Gestell: Gerüst* (Alber-Broschur). Freiburg/München: Alber 1983. 141 S.

E. beginnt mit einer programmatischen und zugleich provozierenden These. Die neuere Philosophie, so meint er, läuft vom Gesetz übers Gestell geradewegs ins Gerüst. Die Formulierung verrät unschwer ihre Heideggersche Herkunft. Niemand anderes als Heidegger sprach nämlich in seiner Spätphilosophie von der Technik als dem Gestell. E. verlagert diese Linie in die Gegenwart hinein, die er über das Gestell der Technik hinaus durch das Gerüst geprägt sieht, während mit dem Gesetz nicht nur die Kantische Ausgangsbasis der Moderne bezeichnet ist, sondern auch die nach wie vor gültige Gegenposition gegen Gestell und Gerüst. Daß die Philosophie sich mit dem Gerüst auseinanderzusetzen habe, ist für ihn keine Frage, wo doch gegenwärtig „mit der Möglichkeit der Gattung ... die Notwendigkeit des Subjektseins und die Wirklichkeit der Philosophie in Frage gestellt“ (11) ist. Er erinnert an Denker wie Hobbes, Kant und Hegel, die zweifellos – lebten sie heute – sich mit diesem Faktum auseinandergesetzt hätten, und gibt zu bedenken, daß, auch wenn uns diese Großen fehlten, wir gleichwohl um diese Auseinandersetzung nicht herumkämen.

Mit dieser Eingangsthese ist für E. zugleich der Ort einer Theorie des Subjekts bezeichnet. Der Mensch ist nur gelegentlich Subjekt und soll sich doch als eigentliches Subjekt herstellen. Von dieser Kantischen Prämisse ist auszugehen. Denn „nur unter dem Gesetz ist er eigentlich Subjekt, gelegentliches dagegen im Gestell und vergebliches im Gerüst“ (ebd.). – Der Eigentlichkeit, Gelegentlichkeit und Vergeblichkeit des Subjekts korrespondiert eine dreifach gegliederte Logik des Sinns, des Wahns und des Wahn-Sinns, welche es in einer philosophischen Epi-Logik aufzuklären gilt. So handelt denn Teil 1 von E.s Untersuchung vom Gesetz und entwirft eine Logik des Sinns, Teil 2 vom Gestell und der damit einhergehenden Logik des Wahns und in Teil 3 schließlich wird das Gerüst und die Logik des Wahn-Sinns Thema. – Obwohl die Logik des Sinns mit Kant beginnt (und nicht mit Descartes, Geulincx oder Spinoza), ist das Kantische Gesetz der Vernunft doch nicht zu verstehen ohne die drei Letztgenannten. Daher gilt ihnen zunächst E.s Aufmerksamkeit, zumal „für den Übergang von Sinn in Wahn und Wahn-Sinn ... der vorbereitende Rückgang noch hinter das Gesetz der Vernunft ohnehin unerlässlich ist“ (20). Denn Gestell und Gerüst überfordern den Menschen – wie auch der cartesische Gott und die spinozistische Natur den Menschen überfordern. Die heutige prekäre Stellung des Subjekts ist also vorgebildet in der Philosophie der Neuzeit. Geulincx, „der den Gedanken des *gelegentlichen* Subjekts am entschiedensten vorgedacht hat“ (20), ist rasch in Vergessenheit geraten. Durchgesetzt haben sich nur Descartes und Spinoza mit ihren Theorien, die handeln vom Aufstand des Subjekts gegen den überlegenen Gott und die Allmacht seines Setzens bzw. vom „Subjekt im Untergang in die Natur.“ (ebd.) – Eine zureichende Subjekttheorie auf dem Boden neuzeitlichen Denkens entwickelte E. zufolge aber erst Kant. Erst durch Kant kommt es nämlich zur „Freigabe des eigentlichen Subjekts“ (42), ist es doch das Kantische Faktum der Vernunft, das es uns erlaubt, aber uns auch dazu zwingt, uns „von allem Nicht-Subjekt-Sein abzusetzen“ und uns „als Subjekt durchzusetzen“, zumindest aber „den vernünftigen Willen zur Durchsetzung aufzubringen“ (43), da, genau genommen, die Realisierung des Gesetzes der Vernunft für den endlichen Menschen eine unendliche Aufgabe ist. – Nachdem E. auf das Gesetz der Vernunft bzw. auf die Logik des Sinns hingeführt hat, handelt er unter dem Titel ‚Vom Gestell‘ von der Logik des Wahns, wobei er auf Heidegger, Horkheimer/Adorno und Habermas als „Lernhilfen“ (54) zurückgreift. Zunächst setzt er sich kritisch mit Heideggers Deutung der Moderne auseinander, indem er gegenüberstellt befreiendes Gesetz und bezwingendes Gestell. Bekanntlich sieht Heidegger im Gestell „die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet“ (62), und da er dieses entbergende Stellen überall in