

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

der Moderne am Werk sieht, deutet er auch das Kantische Gesetz der Vernunft als Produkt des Gestells. Dabei wird aber nach E. unterschlagen, daß das Kantische Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft gerade nicht den „Leerlauf der Triebimpulse sich überschlagender ‚Aktionen‘“ präpariert, sondern umgekehrt ein „Institut der Abkehr von solcher Möglichkeit“ (ebd.) ist.

Was Horkheimers und Adornos Deutung der Moderne angeht, so konstatiert Vf. gleichermaßen Opposition zu der Deutung Heideggers wie Verwandtschaft mit derselben. Beide Protagonisten der kritischen Theorie verstehen das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung von vornherein „als Prinzip der ausschließlichen Selbstbezogenheit“ (68) und das heißt als Prinzip der Inhumanität. Der Zwang zur Selbsterhaltung, auf den sie mit Recht aufmerksam machen, erscheint bei ihnen in einem schiefen Licht, insofern das Prinzip der Selbsterhaltung nur in völliger Verzeichnung thematisch wird. Horkheimer und Adorno sprechen vom Terror der Selbstbehauptung und unterschlagen dabei völlig die im Prinzip der Selbsterhaltung angelegte „Selbstbegründung der Subjektivität im Prinzip ethisch verfaßter Selbsterhaltung und Selbststeigerung“ (69). Trotz dieses Defizits der kritischen Theorie, von dem sich erst Habermas in seiner Wende zur Theorie kommunikativen Handelns frei gemacht hat, verdient als wesentlicher Gedanke einer gesellschafts-kritischen Philosophie festgehalten zu werden, „daß die politische Vernunft sich politisch korrumpieren läßt, daß, was der politischen Selbstbehauptung der Individuen diene, schließlich nur noch der terroristischen Selbstbehauptung der Systeme zugute kommt: dergestalt, daß sich die Vernunft der Individuen zum Werkzeug der Systeme hat verwenden lassen“ (ebd.). – Für Habermas schließlich als dritten Gewährsmann, den E. heranzieht, gilt, daß dieser im Gegensatz zu Horkheimer und Adorno „auf der strikten Abgehobenheit nicht-instrumenteller und instrumenteller Vernunft bestanden“ (74) hat. In Opposition zur funktionalistischen Vernunft erscheint bei ihm eine durchs Funktionieren nicht beeinträchtigte eigentliche Vernunft. Damit aber ergibt sich auch für das Subjekt die Chance, ins Eigentlichsein zurückzufinden, „statt schutzlos der Vergeblichkeit überliefert zu werden“ (75). – Um diese Vergeblichkeit geht es im dritten Teil, der sich unter dem Titel ‚Vom Gerüst‘ mit der Logik des Wahn-Sinns befaßt, wie sie in den beiden Weltkriegen unseres Jahrhunderts und einem möglichen dritten Weltkrieg zum Ausdruck kommt. Während der erste Weltkrieg unverständlich ist, denn die Tatsache, daß die europäischen Verhältnisse revisionsbedürftig waren, rechtfertigte in keiner Weise die „Selbsterstörung Europas“ (96), so verbindet Vf. mit dem Zweiten Weltkrieg die Unrichtigkeit, geht er doch in seinen Verbrechen gegen die Menschlichkeit „über das Unrecht bis dahin schon bekannter Kriege hinaus“ (107). Was den möglichen dritten Weltkrieg angeht, so zeigt sich dessen Unvernünftigkeit in der Unglaubwürdigkeit. Inbegriff der Unglaubwürdigkeit ist nämlich für E. „die Vorbereitung des Ausrottungskrieges bei der Bekundung ehrenwertester Absichten“ (121). – E. schließt seine Überlegungen über Gesetz, Gestell, Gerüst mit einer Betrachtung über die Notwendigkeit der Philosophie als Existentialpragmatik, die zu den bisher behandelten Logiken im Verhältnis der Epi-Logik steht. Vom Trost der Philosophie kann seines Erachtens heute nicht mehr die Rede sein, sondern nur noch von deren Notwendigkeit. Denn es gebe kein anderes Mittel als das Mittel der universalen Gesetzesnorm, das sich dem Gestell entziehe und dem Gerüst widerstehe. Diese Mittel aber handhabe die Philosophie, „indem sie die Norm rekonstruiert und die Implikationen reflektiert“ (130). Allein mit dieser Universalnorm als Regulativ lasse sich ein Vernunftstaat begründen, „der die tendenzielle Selbstaufhebung der Gattung jedenfalls tendenziell erneut aufhebt“ (ebd.). Durchführen läßt sich ein solcher Vernunftstaat aber nur mit Hilfe einer politisch gewordenen Philosophie. E. glaubt, diese, wie er selbst sagt, „utopische und quasi-platonische Perspektive“ einer philosophischen Exekutive belegen zu können „durch die garnicht utopische Grundlegung der Philosophie als Existentialpragmatik“ (131). Hier geht es um Folgendes: Die Ausübung der Macht bedarf einerseits der transsubjektiven Kontrolle, sie kann legitim nur ausgeübt werden von jederzeit an das Gesetz der Vernunft Gebundenen. Andererseits aber ist der Vernunftstaat nur legitimierbar, wenn seine Agenten die Macht ausüben „in Kenntnis der Belanglosigkeit ‚mächtig‘ zu sein“, m. a. W. „angesichts ihrer eigenen Endlichkeit“ (130). Als theoretisch

scher Background ist hierzu erforderlich eine Verbindung von Transzendental- und Existenzialpragmatik, d. h. die Verknüpfung einer Theorie un-endlicher Vernunft im Zeichen von Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit und eine Theorie endlicher Existenz im Zeichen der Unteilbarkeit (des je eigenen Geschicks), der Schuld und der Sterblichkeit.

E. führt das nicht im einzelnen aus, sondern verweist auf eine größere Untersuchung, die er hierüber vorbereitet und die zweifellos schon deshalb von großem Interesse sein dürfte, weil sie die Vermittlung zweier Traditionen zu leisten verspricht, die gegenwärtig zusammenhanglos nebeneinanderstehen: der Tradition existenziellen Denkens und der Tradition neuzeitlichen Vernunftdenkens. Daß diese Vermittlung aber erforderlich ist, ist spätestens seit der Heraufkunft eines neuen Irrationalismus keine Frage. Im übrigen macht es den Reiz von E.s Denken aus, daß die von ihm angestrebte Synthese von Existenzialpragmatik und Transzendentalpragmatik nicht nur eine Kritik von Heideggers quasi-methodischem Solipsismus beinhaltet, sondern auch eine Kritik von Apels quasi-platonischem Intellektualismus. So gesehen spiegelt sich in E.s Denken ein Stück deutscher Nachkriegsphilosophie, die sowohl von Heidegger wie auch von Apel (bzw. Habermas) nachhaltig beeinflußt wurde, ohne daß sie doch bei beiden Denktraditionen einfach stehenbleiben könnte. H.-L. OLLIG S.J.

TRANSCENDENCE AND THE SACRED. Hrsg. *Alan M. Olson / Leroy S. Rouner* (Boston University Studies in Philosophy and Religion 2). Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1981. XV/230 S.

*Teil 1* dieser interkulturell angelegten Studien zur Religionsphilosophie enthält Überlegungen zur Methode Vergleichender Philosophie, festgemacht am Fragekomplex des Bandes: wie wird Transzendenz, wie das Heilige und wie wird ihre Beziehung in verschiedensten philosophischen Systemen westlicher wie östlich-asiatischer Provenienz gedacht (17–79). *H. Smith* versucht die westliche Philosophie insgesamt als „große Religion“ herauszustellen, derart, daß sie als eine der wesentlichen spirituellen Quellen des Okzidents neben Judentum, Christentum und Islam erscheint. Dazu verbindet er Gedanken der griechischen Philosophie mit ihrem (vermeintlichen) Gegenstück im jñāna-Yoga vedantischer und buddhistischer Prägung. S. nimmt den methodischen Standpunkt ein, daß es nicht um Gedankenimport bzw. -export gehe, sondern um eine hermeneutische Sensibilisierung für das in der eigenen Tradition Vorhandene. Gnostische Gehalte stehen in seiner Analyse naturgemäß im Vordergrund, wie sie sich in den Kategorien Gemeinschaft, das unbedingt Angehende, das Selbst, Theophanie und Intuition als spirituell relevant darstellen. S. erhellt diese Kategorien sehr ansprechend unter der Perspektive einer Integration von begrifflicher Arbeit und meditativer Weisheit (19–39). – *P. Slater* entwirft eine relativistische Methode zum Verstehen des Prozesses des Transzendierens und der Bedeutung des Heiligen in verschiedenen Religionen, eine Methode, in der der Erfahrungsbezug von Aussagen vor das objektivierende Sachverstehen gestellt wird. Transzendenz und das Heilige müssen nach S. prozessual erlebnisbezogen, im Sinne einer Konversion oder Transformation des der Transzendenz oder dem Heiligen begegnenden Menschen gedeutet werden und dies auch im interreligiösen Dialog (40–57). – Dieser Ansatz wird von *E. Wyschograd* zivilisationstheoretisch präzisiert. Ohne Berücksichtigung der Lebens- und Denkbedingungen der jeweiligen Zivilisation, bleibt die Frage nach Transzendenz und dem Heiligen spekulativ leer; allein dieser Bezug bringt den lebensweltlichen Kontext vor Augen, in dem die jeweilige religiöse Praxis und die zu ihr gehörende Philosophie wurzelt. W. macht in diesem Zusammenhang auf die durch die jeweilige Methode vorgegebenen Grenzen des philosophischen Vergleichs aufmerksam – eine Selbstkritik, die überaus gewürdigt werden muß (59–79).

*Teil 2* befaßt sich mit Aussagen über Transzendenz und das Heilige im Brahmanismus, Buddhismus und in der Gnosis (80–158). *I. Arapura* nähert sich dem hinduistischen und buddhistischen Verständnis der Letztwirklichkeit bewußtseinszustandsorientiert an. Sowohl Hinduismus als auch Buddhismus gehen im allgemeinen (leider läßt sich A. nicht auf konkrete Gemeinschaften oder herausragende Vertreter ein) von der