

meines ein Problem [174]; bei nackten Figuren müsse man portraithafte Individualisierung vermeiden [175], unerträglich sei aber hier ein Gesicht ausgesprochen prosaischen Charakters [220], während beides sich bei bekleideten Figuren anders verhalte). Ärgerlich finde ich drei Seiten zum Reim, der ein interessantes klangliches Phänomen sei, doch recht unbedeutend. Von K. Kraus' tiefsinniger Erörterung hat Verf. offenbar keine Kenntnis, um mit der Aufzählung weiterer Werke erst gar nicht zu beginnen. Und Welch ein trivialer Begriff von Tragik S. 301 f (der – gewiß schmerzliche – Tod eines Soldaten bei der schon angekündigten Heimkehr)! – Im Musik-Teil schließlich ein Beispiel jener Abqualifizierungen, wie sie leider in den letzten Jahren öfter bei v. Hildebrand zu finden waren. Zugleich bei einem bezeichnenden Beispiel. „Gewiß darf in einem Musikstück nie eine ausgedrückte metaphysische Häßlichkeit sittlicher Unwerte vorkommen“ (341). Rez. fragt, wie dies geschähe. Nicht per Assoziation, statuiert Verf., um fortzufahren: „Man sollte annehmen, jeder wirkliche Musikverständige erfasse den Ausdruck und die metaphysische Schönheit des Ausgedrückten in der absoluten Musik. Aber leider blenden pseudophilosophische Vorurteile, plattes philosophisches Gerede, in Zeitungen aufgesehene Gemeinplätze diese Geister und versperren das eindeutig in der unmittelbaren Erfahrung Erfasste. Darum können wir manchmal solche Theorien auch aus dem Munde sehr musikalischer Menschen hören. Sobald man sich aber vorurteilslos an den im unmittelbaren Erleben eindeutig gegebenen Tatbestand hält, versteht man, was die Musik auszudrücken vermag.“ (366) Quoad associationem transeat. Doch Verf. spricht selbst die Arie des Orpheus „Ach, ich habe sie verloren“ an. Nun muß man vielleicht nicht so weit gehen, wie meiner Erinnerung nach Hanslick, der im Streit um die Möglichkeit des musikalischen Ausdrucks von Affekten eben dieser Arie die Worte „Ach, ich habe sie gefunden“ unterlegte (vor allem beim weiteren Fortgang der Melodieführung); aber der Leser möge selbst nachprüfen, inwieweit die Musik nicht problemlos als Ausdruck sehnsüchtiger (erfüllungsgewisser!) Erwartung gehört werden könne. – Andererseits fehlt zu Wagner jede Spur von Kritik an seinem pseudoreligiösen Anspruch. Es heißt schlicht, das Moment der Unterhaltung falle weg, vom Publikum sei eine ehrfürchtige Einstellung gefordert, und dazu unterstreicht v. H. nur, diese Einstellung sei „natürlich die einzig richtige allen großen und tiefen Kunstwerken gegenüber“ (423).

So bleibt Rez. in ratloser Zwiespältigkeit angesichts dieser Tat der Pietät durch die Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft. Wichtiger sind jedenfalls die anderen Bände der Ausgabe, vielleicht nach wie vor besonders die Untersuchungen zur „Metaphysik der Gemeinschaft“.

J. SPLETT

SPLETT, JÖRG, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*. Frankfurt/M.: Knecht 1985. 216 S.

Mit der Rückwendung zur Religion, von der nicht wenige meinen, sie sei heute erfolgt, wachsen Vorbehalte gegen die „Zulänglichkeit des Satzwissens“, mehren sich die Appelle an den Geist, „aus dem Dickicht der intellektuellen Absprachen ins Offene hinaus[zu]treten...“, unter Gottes freien Himmel“ (vgl. H. Timm, Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus²1984, 11).

Gegen einen „Verlust an Wirklichkeitsbezug“ (38), einen zu knappen Zuschnitt derselben (88) ficht auch Sp. in seiner jüngsten Neuerscheinung, genauer: gegen die Reduktion von Wirklichkeit auf univoke Dimensionen (31), gegen Vorschläge unterbietender Interpretation (zustimmend zitiert er C. S. Lewis: „Wir geben uns zu schnell zufrieden“ [208]), gegen philosophische wie theologische „Begriffs-Kombinatorik“ (145, Anm. 44). Durchgängig-leitmotivisch und sie vom ersten bis zum letzten thematisch verbindend sind die neun Kap. von dem Anliegen geprägt, der Mehrdeutigkeit begründete Achtung zu erweisen, genauer: im Begreifen von Wirklichkeit nicht bloß zu begreifen, was der Fall ist, sondern „erstlich zu begreifen, was uns betrifft (sei es in seiner Unbegreiflichkeit)“ (145, Anm. 44). – Wie ist solches zu verstehen? Wie wird eine derartige Sicht ausgewiesen? – Der Entfaltung der „Voraussetzungen“ dient der I. Teil mit drei Kap. (15–69). Philo-logie heißt hier das Schlüsselwort: „Liebe zum Wort“, ist doch der Mensch, statt als animal rationale, mit E. Cassirer gemäßer als „animal sym-

bolicum“ zu verstehen (Kap. 1): als „Wesen des Wortes“ (15). Symbol aber besagt „Erscheinen einer Wirklichkeit“ (17), „Selbstsetzung von etwas oder jemandem in etwas anderem“ (18). Soll dies prinzipiell gelten, ist Wirklichkeit selbst „symbolisch“ – und gibt gerade so (nochmals und erstlich) zu denken. Sie will „mit Bedacht“ gelesen werden, da (als Symbol) stets mehr als nur sie selbst: das Verständnis ihres Selbst-seins will überstiegen werden auf das rechte Verstehen ihrer als (Präsenz-)Zeichen von anderem, sowie schließlich auf das Verständnis dessen, der sich in ihr äußert (20/21). Mehr noch denn als Widerstand (190) gibt sich Wirklichkeit als Anspruch zu erkennen, als Anruf. Mit nicht alltäglicher Widerständigkeit und Prägnanz in der Kunst, der deswegen eine besondere Stellung im II. Teil, den „Beispielen“ (71–153), zukommt. „Kunst vorerst / ist nicht zum Ansehen / denn Kunst sieht uns an“ (155, Anm. 1 [J. Albers], vgl. auch die Ausführungen zu Rilkes „Archaischem Torso Apolls“ 72/73). Dichter noch als am Kunstwerk erscheint der beanspruchende Ruf der Wirklichkeit dort, wo das Wort-Wesen Mensch bei dem ihm am meisten entsprechenden Grundvollzug ist: im Raum des Wort-Ereignisses, der Sprache, zuhöchst der Dichtung. Auch hier muß der „philo-logische Philosoph“ (vgl. 11) zuerst darauf aufmerksam machen, daß die Sprache (wie nicht anders die Wirklichkeit) nichts ist, was das animal symbolicum zuallererst (zur Verfügung) hat, sondern etwas, das es „(in mehrfachen Sinne des Ausdrucks) ‚angesprochen‘“ hat (11). Sodann wird er in einem zweiten Schritt den Vorrang der Dichtung herausstellen, die das ordnunggebende Moment von Sprache überhaupt (18) auf jenes hin spezifizierend übersteigt, auf welches es im Denken von Symbol grundlegend ankommt: das Ansightwerden des Erscheinungsmomentes an Wirklichkeit (61) als solches (Kap. 3). Zuninnerst geschieht dies in der sakralen Feier, im Kult, in welchem Dichtung gründet (Kap. 2). Von ihm her ist sie wesentlich „Rühmung“ (52).

Verschiedene Momente der Symbolinterpretation akzentuierend bietet Sp. im II. Teil Beispiele einer philosophischen Deutung von Dichtung und Kunst. Ob es sich dabei um Gedichte Rilkes (Kap. 4), um die „Dichterische Existenz: Novalis“ (Kap. 5), das „Lebenselement Wasser“ (Kap. 6) oder um Menschen und Bücher (Kap. 7) handelt, stets verbindet er die „Draufsicht von außen“ mit der Perspektive einer Erfahrung und Sicht von innen. Was er (im 9. Kap. der abschließenden „Bilanz“) über C. S. Lewis schreibt, gilt für das eigene Buch: „Es gibt... ein Zeigen durch Sagen“ (188) – das seinerseits angelegt ist auf „stereoskopische‘ Offenheit wenigstens zweier [Betrachter], die sie [die Wirklichkeit] erblicken“ (137). So kann Rez. aus diesem mittleren Teil nur einzelnes herausgreifen, zumal jedes Kap. für sich eigens vorgestellt zu werden verdiente. – An Rilke etwa zeigt Sp., daß „klar konturierende Arbeit vor konkreten ‚Dingen‘ keineswegs deren Sinniefe und Verweisungscharakter verstellen muß“ (78). Daß, umgekehrt, „Gedanken vor Symbolen“ nicht wohlfeil zu haben sind, nicht ohne „Erkenntnis und Anerkenntnis von Fremdheit“ (69), und auch nicht ohne den Schmerz der Befreiung von der „Begierde-Bindung an die Natur-Realität“ (55), ohne den Schmerz der Umkehr also, macht vor dem 9. Kap. („Der Schmerz und die Freude“) bereits der Exkurs über L. Soumagnes landkölnische Mundartdichtung deutlich (89–95). An Novalis und in kritischer Auseinandersetzung mit ihm (112/113) arbeitet Sp. die „Erhellungskraft“ seines Wirklichkeitszugangs heraus (112). Im Zentrum steht auch hier die Wahrnehmung von Welt und Mensch als Symbolen durch die verschiedenen Formen der Vermittlung hindurch. Das setzt eine besondere Erkenntnishaltung voraus: das „Wachsein“, die liebende Zukehr zu den Dingen – in Novalis‘ Verständnis eben „Philosophie“, den „Tod“ des „triebgetriebenen Lebens“ (108; „Der echte philosophische Akt ist Selbsttötung...“, Zit. 103). Den steten Aufbruch (in der Erkenntnis und in der Konfrontation des Subjekts mit sich selbst angesichts von Symbolwirklichkeit) reflektiert Sp. im 6. Kap., „Lebenselement Wasser“, dessen in Volksbrauch und religiösem Bewußtsein angezeigte Erfahrungsbreite ausführlich zur Sprache kommt. – Um Vertiefung und Einholung des Wirklichkeitsbezuges geht es schließlich in dem, den Mittelteil des Buches abschließenden 7. Kap., „Menschen – Bücher – Menschen“. Gegen eine nicht selten kurzschlüssige Entgegensetzung von Lesen und Leben setzt Sp. das Wort E. Canettis: „... ohne Gelesenes hat er nichts erlebt“ (Zit. 131, Anm. 5) und spielt dies in den nachfolgenden Abschnitten in geradezu virtuoser Ineinanderspiegelung der

Aspekte im einzelnen durch. Lesen ist wesentlich „Übersetzungsleistung“ (132), Sprache Lebens-Dolmetsch, Einübung in das Bedenken von Symbol(en).

Verschärft durch die Reihe der Beispiele stellt sich nun unausweichlich die Frage nach dessen Wahrheit. Dies zumal, wenn das Denken seinen Ausgang nimmt bei der Dichtung und dem Schönen. Gestalt mag zwar Probleme erledigen, wie Sp. Hofmannsthal zitiert (51, Anm. 44 u. ö.), aber ebenso muß darauf bestanden werden, daß sie als solche „niemals eine Lebensbasis abgibt. Schönheit allein . . . rechtfertigt das Leben nicht“ (115). Läßt sie sich (philosophisch) denken und wie ist ihr „Verheißungscharakter“ zu verstehen? – Das 8. Kap. („Das Schöne denken? Die Betroffenheit der Philosophie“) und das 9. sind diesen Fragen gewidmet: „Bilanz“ (155–211). – Zunächst gilt es, vor dem Anruf des Schönen nicht auszuweichen (und sei es durch „Übersetzung“ des Schönen in Sätze [173]), sondern ihn ernst zu nehmen: „Er verbietet das Ausweichen vor der Frage, ob seine Verheißung wahr sei“ (157). Gegen einen Ansatz der Kunst beim Schein (vgl. jüngst etwa W. Simonis, Rezension ThPh 60 [1985] 470/471) setzt Sp. (mit Hegel und Adorno) bei deren Wahrheitsbezug an (vgl. 150 u. ö.). „Die Wahrheit . . ., die im Vor-Schein des Schönen von Natur und Werk sich anzeigt, lebt ihrerseits keineswegs ‚jenseits‘ der Schönheit.“ (184) Das Schöne denken, heißt dann, „statt es begreifen, sich von ihm ergreifen zu lassen, um betroffen seinem unvordenklichen Aufblitz nach-zudenken“ (160). So aber kommt das Denken vor eine Alternative: den Schein des Schönen als „Anschein“ (lebensdienliche Illusion, Flucht- oder Wunschtraum) zu nehmen oder als „Vorschein“, als „erste, anfängliche Anwesenheit des Erhofften“ (180/181), als „Wahr-traum“ (178). Beantwortbar ist die Wahrheits- (und Gutheits-)Frage angesichts des Schönen – gegen Adorno, mit dem er bis dahin gegen „den Abschied und die Verabschiedung der Kunst“ (173) gestritten hat, hält Sp. sie für beantwortbar – nicht mehr „allein aus der ästhetischen Erfahrung, sondern erst aus deren religiösem Verständnis“. Dann aber erfährt „glaubendes Denken . . . in den Splittern hiesiger Schönheit das Licht einer Herrlichkeit, deren ‚Friede‘ . . . ‚über alle Vernunft‘ ist“ (beide Zit. 157) – einer Herrlichkeit, deren „Gewicht“ abschließend bedacht wird (207–211). Sie suchen wir nicht, sondern – so die Schluß- wie die Eingangsthese des Buches (192, vgl. 11) – wir antworten ihr.

Eine klare Gliederung und ein ausführliches Namensregister erleichtern die Lektüre. Zahlreiche Fußnoten laden dazu ein, weiterführenden Hinweisen und thematischen Andeutungen zu folgen. Eine bibliographische Schlußnotiz nennt die Erstveröffentlichungen. Wenn auch bis auf das 7. Kap. alle anderen bereits, wenn teils auch verstreut, greifbar waren, so haben sie doch erst und gerade in der vorliegenden Zusammenstellung ihre ihnen gemäße Ordnung, den gemeinsamen Fluchtpunkt gefunden. Rez. hätte es indes begrüßt, wenn einige wenige, der Verdeutlichung dienende, aber doch wohl etwas saloppe Kurzhinweise (29, 30, 32) und Einseitigkeiten (27, 192) bei der Endredaktion überarbeitet worden wären. Solches aber tritt nicht erst zuletzt, sondern jeweils sogleich zurück hinter der Kunst des „Auf-hörens auf eines anderen Wort“, in das philosophische Reflexion sich übersteigt (vgl. 12). P.-O. ULLRICH

MARTENS, EKKEHARD, *Einführung in die Didaktik der Philosophie* (Die Philosophie, Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Ein Buch über Didaktik der Philosophie kann bei dem an der Schule tätigen Pädagogen und bei seinem Kollegen, der das Fach Philosophie an einer Hochschule vertritt, leicht auf Skepsis stoßen. Didaktik, so könnte der eine argumentieren, ist ein Know-how, das nicht aus Büchern, sondern nur durch Praxis erworben werden kann. Der andere könnte eine Philosophiedidaktik deshalb ablehnen, weil sie zu einer der Sache nicht angemessenen Simplifizierung und Popularisierung führe. M. setzt sich mit diesen und anderen Einwänden gegen die relativ junge Fachdisziplin ‚Didaktik der Philosophie‘ auseinander und stellt ihnen seine eigene Konzeption entgegen. Eine Didaktik der Philosophie sei weder überflüssig noch schädlich, noch sei sie der Philosophie in dem Sinn äußerlich, daß sie lediglich die Aufgabe habe, bereits feststehende Ergebnisse zu vermitteln. Philosophie und Didaktik stehen nach M. vielmehr in einem wechselsei-