

wird“ (231). Statt sprachlich überprüfbarer, philosophisch durchdachter Überlegungen biete Nietzsche teilweise lediglich eine „umgangssprachliche Repräsentation von Gedanken“, ebenso „vage“ wie „postulativ“ (247). Aufgrund durchgehender „Denk- und Sprachverkürzung“ (255) seien Nietzsches Thesen und Theoreme (betr. Sein und Werden, Wille zur Macht, dionysische Steigerung des Selbst- und Allbezugs u. a.) alles andere als plausibel. – Es ist nicht möglich, die Breite der angesprochenen Probleme, die G. bei Nietzsche aufdeckt, auch nur annähernd wiederzugeben. Auch die vom Vf. selbst gebotene „Zusammenfassung“ (342–369), die im übrigen weitere Aspekte ins Spiel bringt, indem sie durch Abhebung von wichtigen (vor allem sprachwissenschaftlichen) Arbeiten der letzten Jahre den eigenen Standpunkt noch einmal konturiert, ist nur sprechend für den, der dem Argumentationsgang der Arbeit im ganzen gefolgt ist. In vier Punkten markiert G., worauf es ihm ankommt (Entfunktionalisierung und Ideologiekritik; Totalismus und Aussageslosigkeit; Unbedingtheit und Rhetorisierung; Entzeitlichung und Anpassung). Nietzsche habe Ideologie kritisiert, aber seinerseits befördert; den Konflikt zwischen bestimmter Anweisung und unbestimmter Verweisung nicht ausgetragen, mit ruinösem Effekt; der Verselbständigung des Sprachmaterials (semantische Polyvalenz) nicht wehren können; durch totalistische Affirmation totale Anpassung und nicht die ersehnte Versöhnung gebracht.

So bemerkenswert der Ertrag (und bereits die Absicht) der Analysen von G. ist – kritische Anfragen an sein Konzept sollen nicht zurückgehalten werden. Die verklusulierende Sprache G.s, wohl nur scheinbar terminologische Eindeutigkeit herstellend, sei nur am Rande erwähnt; sie macht es seinen Lesern unnötig schwer, den Behauptungen des Autors im einzelnen zu folgen, dem Autor aber ungebührlich leicht (beinahe denunzierende) Abwertungen Nietzsches als fachsprachlich verantwortete Aussagen zu präsentieren (vgl. z. B. die Häufung von „-ismen“). Davon abgesehen jedoch verdanken wir G. eine selten gründliche Lektüre und Ausdeutung Nietzsches, der im interdisziplinären Gespräch ein großes Gewicht zukommen dürfte (sollte). Gegenüber Nietzsche auffallend verblüffungsfest, mit klarer Option für den Maßstab der Wahrheitsfrage, legt G. eine Arbeit vor, die (nichts für Nietzsche-Enthusiasten hergibt, aber) höchst anregend für alle Sparten der Nietzsche-Forschung ist; die Leistungen Nietzsches setzt G. voraus (4), er diskutiert nur die Defizite. Neben der sachkundigen Aufarbeitung oft vernachlässigter Literatur, neben der historischen Recherche (Nietzsche im Kontext) und der philologisch-akribischen Detailanalyse (in striktem Widerspruch gegen Nietzsches Leserkonditionierung) kann man vermutlich am meisten Gewinn ziehen aus der philosophisch-erkenntniskritischen Insistenz, dem Beharren auf der (Un-) Richtigkeit der Aussagen Nietzsches im Horizont der Wahrheitsfrage – und dies gerade auch dann, wenn man dem Vf. darin nicht folgen mag, daß er die Inhalte an ihrer formalen Präsentation mißt, somit die sprachliche Form zum Richter über Nietzsches Gedanken werden läßt. Zu diskutieren ist vor allem, inwiefern und wie weit eine Widerlegung Nietzsches dessen Interessenlage überhaupt gerecht werden kann (vgl. jetzt R. Löw, Nietzsche, 1984). – Den Theologen liefert G. u. a. gewichtige Hinweise zur Deutung Nietzsches vor dem Hintergrund neuzeitlicher Weltbildproblematik. – Es ist anzumerken (und zu bedauern), daß G. allzu oft Nietzsche über die Sekundärliteratur zitiert; der Leser ist gezwungen, die Stichhaltigkeit eines Zitats in den kritischen (!) Ausgaben zu überprüfen. Ein verwirrender Druckfehler: Der Rückverweis S. 369 auf S. 823 meint wohl in Wahrheit S. 138 (134 ff.).

U. WILLERS

TUCKER, BERNARD, *Ereignis. Wege durch die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus* (Europäische Hochschulschriften XX/140). Frankfurt am Main/Bern/New York: Lang 1984. XIII/405 S.

Im Vorwort von Tuckers Studie heißt es programmatisch: „Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch einer philosophischen Reaktualisierung der Marburger Gedankenwelt im Lichte politischer und sozialer Anthropologie, so wie sie heute, wenn auch vielleicht noch mit unzureichenden theoretischen Grundlagen, im Umkreis der ‚Kritischen Theorie‘ und des ‚(Post)-Strukturalismus‘ getrieben wird“ (V). Gegen „das philosophiegeschichtliche Dogma, die Marburger Schule habe allein eine transzenden-

tale Wissenschafts- und Erkenntnistheorie entwickelt“ will T. eine Interpretation der Marburger Schule vorlegen, deren Ergebnisse zwar „aus dem gewohnten philosophischen Gedankenbetrieb herausfallen“, aber „gerade deswegen geeignet erscheinen, zu einem kritischen Verständnis der nach wie vor andauernden Kultur- und Sinnkrise der Industrie- und Massengesellschaft hinzuführen“ (ebd.). Schwerpunktmäßig wird von T. diese „Relektüre der Marburger Texte“ (ebd.) an der politischen Philosophie Cohens und Natorps durchgeführt, wobei „in den Expositionsteil der Arbeit auch die philosophischen Profile Görlands und Cassirers“ kurz eingearbeitet werden und in einem 3., abschließenden Teil repriseartig die politische Philosophie des Cohen- und Natorp-Epigon Buchenau vorgestellt wird. Die zentrale These von T.s Arbeit lautet, der Marburger Neukantianismus arbeite mit einer Ereignisontologie. Bei Cohen stehe dieser Ereignisbegriff noch im Hintergrund, er werde nur in Umrissen sichtbar. Erst bei Natorp gewinne „das, was bei Cohen prinzipienhaft angedeutet und eher experimentierend ausgeführt wurde, Züge gestalthafter Bestimmtheit“ (XII). Erst hier komme es zu jener „Ontopoetik von den politischen Dingen“ (ebd.), die für die politische Philosophie des Marburger Neukantianismus charakteristisch sei. Was T. in seiner Arbeit „zunächst philosophieintern, dann im Stil einer Sozialgeschichte und Sozialpsychologie kulturpolitischer Ideen interessiert, ist die Art und Weise, wie die Marburger Schule das Denken des Ereignisses“ zunächst „in einem transzendentalen Methodo-Logismus ansiedelt ... dann mit der Erkenntnis- und schließlich Bildungstheorie in Einklang bringt, um schließlich einen Systembegriff zu formulieren, in dem Theorie, Praxis und poiesis ... sich zu einem einzigen ontischen Axiom zusammenfügen“ (VIII). M. a. W. geht es ihm darum, deutlich zu machen, „wie im Durchbruch ... zur ‚poiesis‘ die Sozial-, Staats- und Geschichtsphilosophie sich vom Historismus befreit, um über die Brücke einer im sozialistischen Sinne rekonstruierten normativen Ethik zu einer umfassenden politischen Ästhetik zu gelangen – zu einer Ästhetik, die in einer Fetischisierung des Arbeits- und Bildungsbegriffs, bei gleichzeitiger Abdichtung gegen die Kategorie der Gesellschaft, gipfelt und durch ihren Gestus reflexionsloser Unmittelbarkeit den geistigen Boden abgibt für jene strukturelle Demokratiefeindschaft, die weite Kreise des Bildungsbürgertums ... nach 1870 kennzeichnet“ (ebd.). Bzgl. der Einlösung dieses ambitiösen Programms sind zumindest, was das Philosophiehistorische angeht, Fragezeichen angebracht. Wie andere Arbeiten zur Philosophie des Neukantianismus leidet auch die Arbeit T.s daran, daß sie die neukantianische Tradition in einer fragwürdigen Weise (über)aktualisiert. So ist der Leser etwa erstaunt zu lesen, „die fundamentale ‚Bewegtheit‘ der heutigen ‚scene‘“ werde „präludivert von jener ‚Tat-Metaphysik‘ Natorps, die der klassischen Jugendbewegung die ideologische Basis liefert(e)“ (X). Vor allem in seinen Ausführungen zu Cohen ist der Autor sehr großzügig im Herstellen von Bezügen verschiedenster Art. Nicht nur daß er unter Berufung auf die gewiß nicht unproblematische Arbeit von Adelman von Analogien zwischen Cohens ‚System der Philosophie‘ und Heideggers ‚Fundamentalontologie‘ redet (61), der Marburger Kant erscheint bei ihm darüber hinaus als „Ontologe des Begriffs der Geltung“ (57) und diese ‚rationalitätsontologische‘ Deutung wird von T. in der Weise zu Ende gedacht, daß der Marburger Kantianismus für ihn auf eine zutiefst mythische „Selbstontologisierung der instrumentellen Vernunft“ (45) hinausläuft. Schon sprachlich schwer nachvollziehbar erscheinen Formulierungen wie diese: „Die ödipale Synthesis, errichtet über dem doppeldeutigen, von Opfer und Versöhnung bestimmten Vertrag zwischen Gott und Mensch, zerbricht bei Cohen im Aufstand der reinen Erkenntnis“ (65). Problematisch erscheint schließlich auch die Psychologisierung des Geltungsbegriffs, der für T. nurmehr „eine funktionalistische und schließlich ontologische Umwertung der alten, aus dem Feudalismus und dem Lehensgedanken stammenden vorbürgerlich-auratischen Herrschaftsimago“ (265 f.) beinhaltet. Hier drängt sich nämlich die Frage auf, ob man durch eine solche ‚Ableitung‘ das Geltungsproblem wirklich erledigt hat, oder ob man nicht vielmehr selbst für eine solche Demontage des Geltungsgedankens Geltung schon wieder in Anspruch nehmen muß.

Auch wenn es im Rahmen einer Rezension nicht möglich ist, T.s weit ausgreifende Interpretation im Detail zu diskutieren, zeigen diese wenigen Beispiele, die sich im übrigen leicht vermehren ließen, nach Meinung des Rez. doch deutlich das Problemati-

sche von T.s Versuch, den Marburger Neukantianismus gewissermaßen gegen den Strich zu interpretieren. Auf weite Strecken vermag er hermeneutisch nicht zu überzeugen, selbst wenn T. im Detail manches Richtige gesehen hat und man seiner Kritik an der Realitätsferne von Cohens politischer Philosophie sowie an den fragwürdigen ideologischen Implikationen von Natorps und Buchenaus Philosophieren nur zustimmen kann.

H.-L. OLLIG S. J.

BERDJAEV, NIKOLAJ, *Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Eingeleitet, übersetzt und erörtert von Dietrich Kögler (Texte zur Philosophie 5). Sankt Augustin: Richarz 1983. 256 S.

Die schicksalhafte Bedeutung Rußlands für die gesamte Menschheit in der Gegenwart liegt auf der Hand. Jeder Versuch, die dieser Weltmacht zugrundeliegende „Idee“ aus ihren geschichtlichen, philosophischen, religiösen, sozialen und nationalen Ursprüngen zu deuten, kann eines gesteigerten Interesses gewiß sein. Mit der Übersetzung der schon 1946 in russischer Sprache verfaßten Schrift des bedeutenden russischen Religionsphilosophen Berdjaev (1874–1948) scheint nun auch dem deutschen Leser ein erster Zugang in das geistige Innenleben der nur schwer zu begreifenden russisch-sowjetischen Welt eröffnet zu sein. Ist der Versuch gelungen? Die Antwort wird von dem Urteil über die Methode und die Art der Darstellung abhängen.

B. gibt keine Beschreibung der philosophischen und kulturellen Bewegung in dem angegebenen Zeitraum, so wie sie ein westlicher Leser von einer philosophiegeschichtlichen Arbeit erwarten würde. B. will vielmehr „die geistig faßbare Gestalt“ des russischen Volkes entwerfen, indem er „intuitiv das Ausdrucksvollste und Bedeutsamste“ (182) geschichtlich entwickelt. Die Problematik dieses Ansatzes liegt dabei nicht einmal zuerst in der Auswahl der Themen unter dem Aspekt der subjektiven Betroffenheit von den geistigen Prozessen, sondern vielmehr in den übergreifenden Verallgemeinerungen, die für den gesamten Entwurf kennzeichnend sind. Sie haben gewiß Anhaltspunkte an der letztlich unsystematisierbaren Wirklichkeit. Aber was sagt es schon konkret, wenn „der Westen“ nur von seinem Rationalismus her begriffen wird, oder wenn die Idee Deutschlands als Macht und Hegemonie, die Idee Frankreichs als verfeinerte Kultur und Skeptizismus und die Idee Rußlands als Brüderlichkeit gedeutet wird (vgl. 230 u. ö.)? Zwar weiß B. selbstverständlich um die Schwierigkeit, die kollektive Individualität eines Volkes zu fassen (29). Dennoch begreift er das russische Volk als einen in sich zusammenhängenden geistigen Organismus, der von einigen Konstanten – bei aller Variation – getragen wird, die die russische Identität ausmachen sollen. Um sie zu kennzeichnen, gibt er in einem 1. Abschn. eine historische Einführung in den kollektiven Grundbestand russischer Geschichtserfahrung: die russische Orthodoxie als Form des Kultus mit ihrer abgerissenen Verbindung zur griechischen Tradition und Kultur; den Asketismus des Mönchtums und seine kulturkritische Ausrichtung; das religiöse Pilgertum; die gewaltsame Öffnung zum Westen durch Peter den Großen und den steten Protest gegen „das Westliche“; die eigenständige Rolle der russischen Intelligenz und ihre Begegnung mit dem westlichen Idealismus, der Romantik und Theosophie, der Aufklärung und Religionskritik; die vagen Ideologeme von Moskau als dem dritten Rom und dem heiligen Rußland. – In den nun folgenden acht weiteren Abschn. werden diese Voraussetzungen geschichtlich durchgeführt, bzw. an den spezifischen Problemen, die sich von daher entwickelten, exemplifiziert. Dabei greift B. immer wieder auf die großen Denker und Dichter (Chomjakov, Tolstoj, Dostojewskij, Solowjew), die er ausgezeichnet kennt, zurück. Im abschließenden Abschn. leitet B. die Bewegung des russischen Geistes ins 20. Jh. über sowohl zur Kulturrenaissance und der religiösen Erneuerung wie auch zur kommunistischen Revolution. In ihr sieht er einerseits eine Erfüllung russischer Prinzipien, andererseits aber auch deren Perversion, weil sie gerade mit der rückständigen Philosophie des aufgeklärten Atheismus und eines banalen Materialismus verknüpft worden sind. Immer kehren folgende Momente in B.s Darlegungen wieder, die zur russischen Identität gehören: die unverwundene Erfahrung der Realität des Bösen und die Theodizeefrage (155); die Grenzenlosigkeit des Raumes als metaphysischer Bestimmtheit des „Russischen“ (201); das