

Menschen wird auch die Marxsche Reduktion der Selbstverwirklichung des Menschen durch die Arbeit im Ensemble richtiger gesellschaftlicher Verhältnisse gesprengt. Es zeigt sich einmal mehr, welche verheerenden Folgen ein einseitiger anthropologischer Ansatz für die Gottesfrage haben muß. Um dieser Erkenntnis des Zusammenhangs von Anthropologie und Theologie willen lohnt sich die kritische Auseinandersetzung mit Karl Marx auch heute noch.

G. L. MÜLLER

ÜBER FRIEDRICH NIETZSCHE. Eine Einführung in seine Philosophie. Hrsg. *Matthias Lutz-Bachmann*. Frankfurt/M.: Knecht 1985. 128 S.

Vorliegendes Buch versteht sich – so der Untertitel – als „Eine Einführung“. Als solche erweist es sich durch seine verständliche Sprache, durch die es sich einem weiten Leserkreis empfiehlt. Doch keineswegs begnügen sich die darin zusammengestellten Beiträge mit einer begrifflichen Vorabklärung der Gedankenwelt N.s. Vielmehr verweisen sie auf deren Zentrum; auf Fragestellungen, die etwas von der Herausforderung für unser Zeitalter erkennen lassen, als die N. selbst seine eigene Philosophie begriff. – Das erklärt die enge Verbindung von Leben und Werk N.s, auf die der Hg. in seiner Einführung zu sprechen kommt. Anders als etwa bei Kant oder Hegel, deren Biographie völlig im Schatten des Werkes steht, drängt sich bei N. Lebensgeschichtliches ins Werk hinein, insofern darin die Krisis neuzeitlicher Subjektivität zum Vorschein gelangt. – So betont J. Salaquarda in seinem Aufsatz über „Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie“, N. habe „von früh an nicht bei der Vernunft, sondern beim lebendigen, existierenden Menschen in seiner Ganzheit angesetzt“ (28). Diese scheint in N.s Vitalismus gewahrt; in seinem programmatischen Versuch, Mensch und Geschichte „am Leitfaden des Leibes“ zu denken, – ein Versuch, den S. als Resultat der anthropologischen Reduktion des Kantischen Dings an sich über Schopenhauers Willensmetaphysik und Langes materialistischer Daseinsdeutung schlüssig darstellt. – Nur fragt es sich, inwieweit N.s Ansatz trägt; ob nicht vielmehr von der von Paul Valéry diagnostizierten „Krise des Geistes“ auch der menschliche Leib berührt ist, ja, dessen Heillosigkeit erst die des menschlichen Geistes hervorrief. Nicht allein die bestürzenden autobiographischen Zeugnisse N.s mahnen daran, ebenso das Scheitern der anthropozentrischen Konzeption seines Werkes zeugt von der „Verzweiflung des Menschen am Menschen“. In deren Darstellung manifestiert sich das Genie N.s, dessen Name – so Thomas Mann in seinem Stockholmer Nietzsche-Vortrag aus dem Jahre 1947 – nicht etwa Gesundheit, sondern Krankheit lautet. – In seinem Beitrag über „Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche“ geht J. Simon auf N.s Demontage der Kategorien der Metaphysik ein, deren Sinn N. nicht einfach leugne, sondern als lebensdienliches menschliches Interpretament begreife. M. a. W., der Wahrheitsanspruch der metaphysischen Bestimmungen wird von ihm zugunsten des Lebensanspruchs des Individuums preisgegeben, das sich kraft der metaphorischen Ausdrucksweise der Kunst und Philosophie gegen den normativen Zugriff der Allgemeinheit zu schützen weiß. N.s. pragmatische Deutung der Sprache nimmt dabei wesentliche Einsichten der heutigen Sprachtheorie vorweg, indem sie auf den wandelbaren, „perspektivischen“ Charakter der Sprache hinweist. Doch sie teilt auch deren Aporien, sofern N. letztlich nicht über eine rein operationale Bestimmung der Sprache hinausgelangt, so daß ihm trotz aller psychologischen Raffinesse das Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft undurchsichtig erscheint. Nicht etwa die Freiheit, sondern die absolute Gefangenschaft menschlichen Geistes resultiert aus dessen Loslösung von der Metaphysik. Bezeichnenderweise hat N. unter dem Stichwort „Im Gefängnis“ (Morgenröte § 117) auf die Grenzen einer perspektivischen Weltauffassung verwiesen, die zwar das Solipsismusproblem der gegenwärtigen Sprachphilosophie antizipiert, jedoch in keiner Weise löst. – Eben jene Grenzen verzeichnet J. Splett in seinem abschließenden Beitrag „Nietzsche – Psychologe und Antichrist“, der sich kritisch mit N.s Skeptizismus auseinandersetzt. Auf dessen Basis läßt sich wohl jegliche Glaubenswahrheit hinterfragen, nicht aber der Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens explizieren. Denn nicht nur ist N. die Vorstellung einer absoluten Wahrheit fremd; vielmehr erweist er sich aufgrund seiner anthropologischen Reduktion des Glaubens wie des Erkennens außer-

stande, auch nur die Wahrheit in geschichtlicher Gestalt zu denken. Von dieser aber ist, wie *Splett* im einzelnen nachweist, Gottes Offenbarung (die sich ja nicht im geschichtslosen Raum vollzieht) gar nicht zu trennen, wie auch Gottes Wort „im Gesprochen- wie Vernommenwerden Menschenwort ist“ (116). Aufgrund der Abstraktion von dessen Wahrheit mißlingt N. nicht nur die Deutung des christlichen Glaubens, sondern auch die Begründung seines Antichristentums, das sich in wütenden Invektiven zumal gegen Paulus erschöpft. K. ANGLET

DREYER, MECHTHILD, *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens* (Monographien zur philosophischen Forschung 230). Königstein: Hain 1985. 244 S.

Die Verf. unternimmt in der vorliegenden Untersuchung eine gründliche Rekonstruktion des Gottesgedankens im Werk H. Cohens (i. f. C.). Das Resultat, zu dem sie dabei kommt, faßt sie dahingehend zusammen, daß in C.s Werk „von den Frühschriften zur Philosophie Kants bis hin zur postum veröffentlichten jüdischen Religionsphilosophie der Gottesgedanke nie eine nur untergeordnete Rolle spielt“ (234), vielmehr gehöre er in jeder Phase von C.s Denken zu den tragenden Begriffen seines Philosophiekonzepts. Wie nämlich von der Formulierung einer Idee Gottes in der Kant-Schrift und in der ‚Ethik‘ Gelingen und Mißlingen von C.s. philosophischem Gesamtentwurf abhängt, so lasse sich in den beiden großen Arbeiten des Spätwerks die Disziplin einer systematischen Religion überhaupt nicht konstruieren, „ohne mit dem Begriff der Korrelation auch die Gottesfrage zum Zentrum der Reflexion zu machen“ (ebd). Hinzu komme, daß im Zusammenhang mit C.s wachsendem Engagement für das Judentum neben der systematischen Bedeutung der Gottesidee auch deren sachliche Bedeutung deutlich hervortrete. Die Verf. weist ferner darauf hin, daß die Gottesidee neben ihrer philosophisch-systematischen Relevanz für C. auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht eine wichtige Rolle spiele. Der strenge Monotheismus, als dessen Repräsentant das Judentum in C.s Sicht fungiert, gehöre „aufgrund des mit ihm verknüpften Ethos zu den Ideen, von denen der Fortschritt der Kultur abhängig“ (ebd) sei. – Ungeachtet dieser von D. mit Recht herausgestellten Bedeutung der Gottesidee für C.s Opus, an der Tatsache, daß ihm eine stringente Einpassung derselben ins Systemganze nicht gelungen ist, führt auch nach Meinung von D. kein Weg vorbei. Zwar sei, wie sie bemerkt, „in der Kant-Schrift . . . die inhaltliche Ausformung weitgehend unabhängig von jüdischer Prägung“ (235) und verletze damit auch „nicht den durch den transzendentallogischen Ansatz gegebenen Rahmen“ (ebd.), so daß C. hier die Einfügung der Gottesidee durchaus gelinge, aber bereits in der ‚Ethik‘ sei „die Entfaltung der Inhalte abhängig von Prämissen, deren Ursprung im jüdischen Messianismus liegt“ (ebd), so daß man hier nicht mehr von einer gelungenen Integration der Gottesidee in den Systemzusammenhang sprechen könne. Noch weniger aber sei eine solche Integration in C.s später Religionsphilosophie gelungen.

Damit stößt die Verf. bei ihrem Rekonstruktionsversuch ganz folgerichtig auf jene Crux der Interpretation, mit der sich jede ernsthafte Beschäftigung mit C.s religionsphilosophischem Denken immer konfrontiert sah und auch gegenwärtig konfrontiert sieht. D. beläßt es bei der Feststellung, im Blick auf das Gesamtwerk C.s erweise sich die Gottesidee „als einer der Begriffe, die Stärke wie Schwäche seines Denkens . . . aufzuzeigen vermögen“ (236). Dem wird man beipflichten können, ebenso wie der weiteren Feststellung, daß es einer eigenen Untersuchung bedürfte, um zu überprüfen, „in welchem Maß der Cohensche Anspruch gerechtfertigt ist, mit der Idee Gottes den Kerngehalt des jüdischen Gottesgedankens begrifflich adäquat gefaßt zu haben“ (235). Eine weitere Möglichkeit, die bei einer konsequent immanenten Interpretation, wie sie D. praktiziert, nicht in den Blick tritt, wäre nach Meinung des Rez. zumindest erwägenswert: ob es nicht auf dem Wege einer aktualisierenden Interpretation besser möglich ist, sich des ursprünglichen Erfahrungsgehalts der Cohenschen Religionsphilosophie zu versichern, ohne den die große wirkungsgeschichtliche Bedeutung von C.s Opus postumum sicherlich nicht zu verstehen ist. Auf dem Wege einer aktualisierenden Interpretation könnte darüber hinaus auch deutlich werden, wieso eine Beschäftigung mit dem religionsphilosophischen Problemdecker C. auch dann noch lohnend sein