

alltäglichen Sprechen und Schließen ständig relevant ist. Eine kurze formale Behandlung der klassischen Logik durch S. und der nachklassischen Logik durch *Glen Helman* schließt das Buch ab.

Die thematische Struktur des Buches hat zur Folge, daß der zu behandelnde Gegenstand mehr ideengeschichtlich als systematisch angegangen wird und daß die historischen Positionen mehr dargestellt als kritisch durchleuchtet werden. Ein solches Verfahren kann bei einer Philosophie der Logik gerechtfertigt werden, weil die verschiedensten Standpunkte in bezug auf die Logik im Laufe der geschichtlichen Entwicklung selbst hinterfragt und durch Resultate der Logik teilweise widerlegt worden sind. – Will man einen übergreifenden und umfassenden Überblick über die Problemgebiete und die Problemlage der Philosophie der Logik haben, so kann S.s Arbeit nur empfohlen werden.

R. CARLS S. J.

EBELING, HANS, *Das Verhängnis. Erste Philosophie*. Freiburg/München: Alber 1987. 104 S.

„Erste Philosophie“, so beginnt der Verf. seine Ausführungen, „sucht nach letzten Gründen. Scheitert sie dabei oder kommt sie dabei ins Ziel, so bleibt ihr in einem wie im anderen Falle die Anerkennung eines Verhängnisses. Anders die Praktische Philosophie: für sie besteht in beiden Fällen die Notwendigkeit des Widerstands“ (9). Es gibt für E. also einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem, was er Erste Philosophie nennt und dem, was er Praktische Philosophie nennt. Die letzten Gründe des Widerstands, so betont er, beziehen sich auf „*unsere* Konstruktion derjenigen Welt, die es nicht gibt, die aber zu fordern ist“ (ebd.). Die Erste Philosophie habe hingegen „prinzipiell nichts zu fordern, sondern einzusehen“ (ebd.). Sie müsse verstanden werden als „rekonstruktive Entsprechung zum ersten Gegebenen“ (ebd.). Was aber jenes erste Gegebene ist, darüber läßt E. keinen Zweifel. Es ist dasjenige, was als Zufall, Schicksal oder Geschick vorhanden ist. Am äußersten Rand der Moderne hat das, was auf diese Weise verhängt ist, die Gestalt der der Moderne eigenen Vernunft oder Unvernunft.

E. bemüht sich nun im einzelnen, ein solches Konzept von Erster Philosophie in Beziehung zu setzen zur Tradition der neuzeitlichen Metaphysik, die sich spätestens seit Kants „Destruktion der ihm überlieferten und in der Tat unrettbaren Metaphysik der Grenzüberschreitungen“ (10) der Frage nach dem ‚quid iuris‘ ausgesetzt sieht. Als einen von vornherein schwachen Kandidaten für die Legitimationsfähigkeit der Metaphysik wertet er den „Aufstand Nietzsches“ und dessen „Ausbruch in die angeblich ewige Wiederkehr des Gleichen“ (ebd.). Wichtiger hingegen ist ihm zufolge, vor allem wegen ihrer bedrängenden Konsequenzen, die Frage Heideggers nach der Vernunft des Seinsgeschicks. Dieser Frage geht er im ersten Teil seiner Untersuchung nach, da er der Überzeugung ist, Erste Philosophie sei auch heute nicht möglich ohne den allerdings „strapaziösen Rückgang auf Heidegger“ (15). – Konkret setzt er sich kritisch mit Heideggers „in die angebliche Versammlung der Erde und des Himmels, der Göttlichen und der Sterblichen auslaufenden Bewegung des ‚Geschicks‘“ (11) auseinander. Er moniert nicht nur, daß die „Kontexte der Sterblichen, eben die Göttlichen ineins mit Erde und Himmel“ (30) sich plausibler Nachkonstruktion entzögen, sondern wendet sich auch gegen die „Unvernunft des bloß ohnmächtigen Ausgeliefertseins“ (23) ans Geschick. Daher geschieht für ihn in der Metaphysik des späten Heidegger ebensowenig wie in der klassischen Metaphysik eine „Vermittlung von Vernunft und Unvernunft“ (36); zudem bleibt in beiden Fällen „das Verhängnis selbst ebenso unerfahren wie ungedacht“ (37). Gleichwohl ist E. zufolge dem Heideggerschen ‚Gestell‘, das dem Geschick bekanntlich vorgelagert ist, nicht jede Vernunft abzusprechen, wenn diese Vernunft auch als eine solche zu denken ist, die schließlich ausläuft ins ‚Gerüst‘.

Die Metaphysikdiskussion der Gegenwart ist jedoch nicht bloß durch das Denken des späten Heidegger bestimmt, sondern nicht minder durch das Systemdenken Luhmanns, mit dem sich E. im zweiten Teil seiner Untersuchung auseinandersetzt als der „beherrschende(n) Metaphysik der Gegenwart“ (11). Für Luhmanns Denken ist es nach E. wesentlich, daß es diesem gelingt, „eine quasi-moderne, tatsächlich aber der Struktur nach frühneuzeitliche Metabiologie als Surrogat der Metaphysik aufzu-

bauen, also Machiavelli und Hobbes systemtheoretisch zu erneuern und dadurch auch noch die Grobschlächtigkeit Nietzsches zu überholen“ (62). Re vera stelle diese Meta-biologik „die derzeitige Vollendung des europäisch-amerikanischen Nihilismus“ dar, „daß es nämlich mit der ersten Philosophie nichts sei und daß dies gut kompensabel sei durch die Feier des Lebens“ (ebd.), demgegenüber die Vernunft lediglich die Funktion eines Überbaus habe. Daher setze Luhmann die von Heidegger bekämpfte Seinsvergessenheit der Metaphysik „lediglich so fort, daß sie erst recht zur gesteigerten Vernunftvergessenheit wird“ (63). Analog zu Heidegger verfehlt also auch Luhmann „die Geschichte der Metaphysik ein weiteres und für die Gegenwart repräsentatives Mal“ (ebd.).

Als Fazit bleibt: „Die einseitige Unterordnung der Zeit unter die Vernunft führt zur klassischen Metaphysik der *Seinsvergessenheit*. Die ebenso einseitige Unterordnung der Vernunft unter die Zeit führt zur Heideggerschen *Vernunftvergessenheit*. Die prinzipielle Gleichgültigkeit gegenüber dem einen wie dem anderen ermöglicht die Meta-biologik als Surrogat der Metaphysik“ (65). Diesen „Varianten verhängnisvoll einseitiger oder gleichgültiger Deutung des Verhängnisses“ (ebd.) gilt es für die Erste Philosophie zu entgehen. Darauf geht E. im dritten und abschließenden Teil seiner Untersuchung ein. Seine These, die spekulative Vernunft sei „so wenig wie die Erste Philosophie selbst Befreiung vom Verhängnis, sondern ... nur Bedingung der Möglichkeit, das Verhängnis offenzulegen als Erste Philosophie.“ (90). Dabei ist für ihn klar: Das eigentliche Verhängnis der Metaphysik ist „das Verhängnis des Todes“ (80), wobei er konkret an den „Holozid als Mega-Tod“ denkt und nicht an den „individuellen Tod als jenen Todestyp“, der es Kant noch erlaubte, von den vernünftigen Sterbewesen zu sprechen als einer „Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist“ (ebd.). Insofern inzwischen der Holozid das eigentliche Verhängnis ist, ereignet sich Theorie „im Ansichtigwerden des Ausgeliefertseins aller Vernunfttätigkeit an den allgemeinen Tod“ (83 f.). Zugleich aber muß es die Absicht der Theorie sein, „daß dies nicht geschehen *solle*, und zwar aus Gründen der Selbsterhaltung der Vernunft“ (84). An dieser Stelle wird die Vernunft selbst praktisch. E. präzisiert: Die *prima philosophia* sei zunächst freilich „uninteressiert an der praktischen Widerständigkeit der vernünftigen Freiheit, da ganz interessiert an der theoretischen Widerständigkeit der Theorie selbst in der Welt“ (85). Denn dies sei ihr Proprium, daß „sie die Subjektivität selbst im Verhängnis ermittelt“ und damit „die Grundlage im verhängnisvollen Dasein *vor* der Praxis des Widerstandes und *vor* der Ästhetik des Abschieds“ (ebd.). Faktisch könne es jedoch nicht bei dieser Praxisabstinenz der Ersten Philosophie bleiben. Denken wir nämlich „*zu Ende*, wohin es das Sein als Gerüst und damit die Formation der Metaphysik selbst treibt, so wird erkennbar, daß die Erste Philosophie nicht nur in *einem* Punkt wenn auch von grundsätzlicher Bedeutung praktisch sein muß, sondern an *allen* Knotenpunkten der Theoriebildung selbst“ (94). E. spricht hier von einem „Grund-Riß der Metaphysik“ (93), die von ihren Anfängen her zwar um das Sollen prinzipiell unbesorgt und vollauf beschäftigt mit dem Sein, angesichts der externen Gefährdung sich nicht länger dem Problem des Sollens verschließen kann. Erste Philosophie vollzieht sich vielmehr als „Standhalten im Zusammenbruch“ (96).

Abschließend geht E. noch auf die Nähe einer so verstandenen Philosophie zur Letzten (weil unüberholbaren) Religion ein. Unbeschadet aller Differenz – beide bleiben, wie E. sagt, „getrennt durch die Setzung einer endlichen und einer unendlichen Subjektivität“ (97), – glaubt er von einer Annäherung der Letzten Religion an die Erste Philosophie reden zu können, da auch jene „überfordert ist durch eine neue und keinem Gotte anzulastende Eschatologie des Seins“ (98). Umgekehrt nähert sich s. E. aber auch „die Erste Philosophie dem Tode Gottes an, indem sie Theorie deutlicher als je *aus* dem Tod entspringen läßt“ (ebd.). Allerdings ist E. der Meinung, diese Konvergenz von Philosophie und Religion liege „auf einem so fernen Plateau, daß auch von ihr keine zeitgemäße Alltagswirkung ausgehen“ könne, „sondern höchstens die religionsphilosophische Einsicht, daß das Kreuz Christi tatsächlich das Kreuz der menschlichen Gattung sein könnte“ (ebd.). – Soviel zum Gang von E.s Untersuchung, die an das Metaphysikproblem gewiß unkonventionell herangeht. Denn „mit den gegenwärtigen Be-

mühungen der Restauration der Metaphysik“ hat sie nach seinen eigenen Worten „nichts zu schaffen“ (96). Einzig auf die freilich andersgeartete denkerische Anstrengung D. Henrichs in Sachen Metaphysik weist E. hin. Gleichwohl bleibt sein Versuch in mancher Hinsicht bedenkenswert. Das von der klassischen Metaphysik her vertraute Problem der Vernunft des Ganzen wird, wenn auch in ganz anderer Akzentuierung, wieder aufgenommen. Gleiches gilt für das Problem der sog. reinen Theorie, der sich die Metaphysik bekanntlich seit ihren Anfängen verschrieben hat.

Schließlich sei E.s Rekurs auf eine heute vielerorts inkriminierte subjektivitätsphilosophische Argumentation ausdrücklich vermerkt. Vor allem aber ist auch in diesem Werk des Verf.s der lange Schatten Heideggers unübersehbar. Auch wenn E. alles andere als ein orthodoxer Heideggerianer ist, so liegt der Reiz seiner Veröffentlichungen nicht zuletzt darin, daß er bei allem entschiedenen Widerspruch im Detail Heideggers Denkmotive aufgreift und in einer gewandelten philosophischen und politischen Situation zur Diskussion stellt.

H.-L. OLLIG S. J.

HÜBNER, KURT, *Die Wahrheit des Mythos*. München: Beck 1985. 465 S.

Seit geraumer Zeit ist der Mythos nicht länger ausschließlich Domäne der Künstler, der Historiker, Ethnologen und Religionswissenschaftler. Philosophen, die sich bislang als Sachwalter des „Logos“ verstanden, weigern sich, mythisches Denken als überwundene Geisteshaltung zu diskreditieren. Plötzlich wird ihm eine Rationalität sui generis zugebilligt und eine Leistungsfähigkeit in puncto Wirklichkeitsbewältigung und sozialer Integration bescheinigt, die unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation überlegen sein könnte. Die Krise der europäischen Totalitätsvernunft und die Forderung nach einem Paradigmenwechsel in der Philosophie wecken nun auch das systematische Interesse an längst totgeglaubten Weltdeutungen und Erfahrungsweisen.

H.s Beschäftigung mit dem Mythos zielt nun nicht auf eine Restauration mythischer Weltansicht ab, auf eine neue Gläubigkeit an numinose Mächte. Er möchte im Anschluß an seine Publikation: „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ (Freiburg 2 1979) einen weiteren Beitrag leisten zur aktuellen Debatte um die Grundlagenkrise der neuzeitlichen Rationalität, die paradigmatisch zum Vorschein gekommen ist in den empirischen Wissenschaften und in der Aufklärungsphilosophie Kantischer Prägung (H. verwendet die Chiffre: „Wissenschaft“). Ihre Präntention, schlechthin „wahr“ zu sein, d. h. invariante Strukturen von Vernunft und Wirklichkeit abzubilden, lebt vom Vorurteil der Irrationalität früherer Bewußtseinsformationen, mögen sie nun Mythos, Religion oder Metaphysik heißen. – Insofern H. aufzeigen kann, daß der Mythos seinerseits rationale Züge aufweist und Dimensionen der Wirklichkeit erfaßt, die das „wissenschaftliche“ Erfahrungssystem aufgrund seiner ontologischen Präsuppositionen auslassen muß, gelingt es ihm, die Programmatik des Titels (die Beantwortung der „Wahrheitsfrage“: 82; 90) einzulösen und den Universalitätsanspruch der Wissenschaft zu relativieren. – H. wählt den erkenntnistheoretischen bzw. den wissenschaftstheoretischen Zugang (90f.). Von daher lassen sich die Begriffe des „Mythos“ und der „Wissenschaft“ wie folgt bestimmen: beide verkörpern irreduzible Denk- und Erfahrungssysteme mit einer je spezifischen „Ontologie“ (90), die die apriorischen Bedingungen der Gegenstandskonstitution und der Wirklichkeitsverarbeitung repräsentiert. H. vertritt im Grund eine modifizierte Kantische Erkenntnistheorie, dergemäß das Apriori einer möglichen Erfahrung historisch variant und kontingent konzipiert werden muß.

Im ersten Teil des Buches rekonstruiert der Verf. mit Hilfe einiger Landschaftsgedichte Hölderlins sein Paradigma mythischer Weltansicht. Des weiteren argumentiert H. zugunsten der These der historischen Kontingenz der neuzeitlichen Wissenschaft, indem er zeigt, wie sich die ontologischen Voraussetzungen der Physik seit Descartes und Newton und noch bei Einstein und Bohr keineswegs empirischer Evidenzen verdanken, sondern von zeitbedingten theologischen und metaphysischen Spekulationen gespeist wurden. – Im zweiten Teil kontrastiert der Verf. die ontologischen Grundannahmen der Wissenschaft mit denen des griechischen Mythos. Hervorstechend ist die klare Systematisierung der ontologischen Konstanten auf beiden Seiten, was der Herausarbeitung der spezifischen Differenzen nur förderlich ist: etwa hinsichtlich der