

29) erweist sich als „aporetische Konstruktion“, in der die „Gewalt der Geschichte“ überhandnimmt, „da Nietzsche aufgrund seiner philosophischen Rechtfertigung geschichtlichen Grauens in keiner Weise die qualitative Differenz zur geschichtlichen Faktizität zu bestimmen vermag“ (31). Nach einem Exkurs zum Thema Mensch und Geschichte bei A. Schopenhauer (2. Kap.: 58–101), der Nietzsches eigenwillige Schopenhauer-Interpretation aufdeckt (vgl. 67), verfolgt der Verf. seine These in zwei weiteren Schritten: in der Entfaltung von „Tradition als Problem“ (3. Kap.: 102–144) anhand von Fragmenten aus dem Nachlaß der 70er Jahre, die das Scheitern einer Aktualisierung der Antike (tragisches Griechenland) als Nietzsches eigene Einsicht explizieren lassen; in dem Nachweis, daß Nietzsches „soteriologisches Programm“ (148; cf. 86. 175. 177. 208) und seine Affirmation der Geschichte phantasmagorischen Charakters (traumbefangen, gespenstisch: 181) ist und nur scheinbar menschlicher Selbstverewigung dient, in Wahrheit aber eine Beschwörung ohne Besinnung (210) ist: „Durch die Ausblendung der Heils- und Leidensgeschichte der Menschheit kann Nietzsche zwar die Schönheit und das Grauen des Lebens beschwören, aber selbst in der Vision seiner ewigen Wiederkehr nicht dessen Vergänglichkeit überwinden“ (14).

Die Arbeit von A. bearbeitet ohne Zweifel ein wichtiges, zentrales Thema. Unter geschickter Verwendung weniger, aber sorgfältig ausgewählter Nachlaßfragmente erschließt sie in einem eigenständigen Zugriff, im Gespräch mit wenigen bedacht ausgewählten Autoren (z. B. Abel, Benjamin, Cioran) einen bislang immer wieder unterbewerteten Aspekt der Philosophie Nietzsches: die dialektische Verhältnisbestimmung von Natur und Geschichte, Leben und Historie. Der Stil ist (Adorno-geschult) apodiktisch, der Umgang mit Nietzsche gleichwohl kritisch-argumentativ, gleitet nicht, wie leicht möglich, wenn man sich von Nietzsches „Zweideutigkeit[en]“ (cf. 165. 205 u. ö.) abgrenzt, in pure Polemik oder in bloß weltanschauliche Besserwisserie ab. Die Aporien Nietzsches werden einsichtig entwickelt; ob aber wirklich von einem generellen, in der Verwendung des Aphorismus manifest gewordenen Scheitern der systematischen Intentionen Nietzsches (41) gesprochen werden muß!? (Auch der Seitenhieb auf die historisch-kritische Exegese erscheint mir unausgewiesen.) Nachdenklich stimmt, daß der Verf. aus wenigen Belegen weitreichende Schlüsse zieht; seine Thesen sind auf breiterer Basis zu erhärten.

U. WILLERS

MARION, JEAN-LUC, *Réduction et donation*. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie („Epiméthée“). Paris: Presses Universitaires de France 1989. 312 S.

Seit Lévinas, Ricoeur, Henry und Derrida hat die französische Phänomenologie neue Wege beschritten, zu denen nunmehr auch die Arbeiten von Marion gezählt werden müssen. Durch die Vertiefung der Husserlschen Reduktionsproblematik, die in den neuen phänomenologischen Grundsatz einmündet: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit“ (303), gelangt M. zu der Zentralfrage, ob sich das Ich nicht „außerhalb des Seins“ aufhält (240), wenn es um das reine Selbsterscheinen als Phänomenalität schlechthin gehen soll. Um einem solchen phänomenologischen Denken außerhalb der Voraussetzungen jeglicher Ontologie zu ihrem Resultat zu verhelfen, versucht M. dann vor allem bei Heidegger den Nachweis, daß die Existentialanalytik aus „Sein und Zeit“ deshalb verlassen werden muß, weil das Seinsdenken darin nicht frei von einer durchgehend ontischen Referenz bleibt. Das Dasein mag jenes einzigartige Seiende sein, dessen Sein es zuvörderst um sein eigenes Sein sowie letztlich um das Sein selbst geht. Dennoch bleibt dieses Dasein auf solche Art ein Seiendes, woraus eben die Kritik erwächst, daß sich kein Seinsinn direkt von welchem Seienden auch immer ablesen läßt. Denn selbst das Dasein läßt nur das Sein des Seienden verstehen. – Zur Klärung der phänomenologischen Seinsfrage untersucht M. deshalb genauer die Analytik der Angst und die Hermeneutik des Nichts, um zu dem Schluß zu kommen, daß das Hervorbrechen des Seins in der „Stimme“ den Menschen direkt herausfordert (278). Denn der Anruf dieser Stimme erscheint ohne Vermittlung und Aufschub, so daß es bei dieser Unmittelbarkeit unmöglich ist, uns seinem Zugriff zu entziehen. Der Anruf des Seins ist schlicht das Hervorbrechen des Seins in uns; ohne diese Offenbarung gäbe es nichts. Aber genau an dieser Stelle erfolgt auch die überraschende Umkehr der Anruf-

problematik. Denn nachdem festgestellt wurde, daß in dem – seinem eigenen Sinn nach thematisierten – Sein der Anruf uns ergreift, gewinnt plötzlich das „Er-eignis“ alle Wichtigkeit. Dieses Ereignis bedeutet, daß in erster wie in letzter Hinsicht sich weder das Sein noch dessen Anruf verwesentlich, sondern ein anderer Ruf auftritt, der nichts mit dem des Seins zu tun hat, sondern diesen aufhebt und sich an dessen Stelle setzt. – Diesen Abweis des Seinsanspruchs führt M. anhand der Langeweile durch, die auf originale Weise als ein „Gegen-Existential“ behandelt wird. Anstatt als Daseinsstruktur uns den Zugang zum Sein zu erlauben, liegt es vielmehr in der Macht der Langeweile, uns von allem, was es gibt, abzuwenden. Diese Fähigkeit schöpft die Langeweile aus der Tatsache, daß sie uns von dem entfernt, was jeglichem Seienden zu sein ermöglicht, nämlich vom Sein selbst. Noch radikaler gesehen, „sagt“ der schweigsame Anruf, den das Sein unaufhörlich an das sich langweilende Ich richtet, „diesem nichts mehr“ (284). Somit entsteht eine äußerste Situation: Das Ich ist in gewisser Weise für nichts und niemanden mehr „da“. Nach Heideggers Selbstverständnis könnte eine solche Möglichkeit des Daseins, sich in der Langeweile vom Sein und dessen Anruf „auszunehmen“, angezweifelt werden. Das Dasein ist in seinem eigensten Wesen ek-statisch in die „Wahrheit des Seins“ hineingestellt, und diese Seinswahrheit ist nichts anderes als jene Erhellung, durch die das Dasein vom Ursprung an in sich selbst erhellt ist. Diese Erhellung ist der Anruf; von ihm ausgenommen zu sein, würde bedeuten, das Dasein müßte aufhören, es selbst zu sein. Eine solche Eventualität wird von Heidegger ausdrücklich ausgeschlossen, denn es widerspricht der Bestimmung des Daseins, daß es auch nicht sein könnte (vgl. 291 f.).

Es gehört zum Interessantesten von M.s Versuch, in der Daseinsanalytik selbst jene Möglichkeit aufzusuchen, die den Anruf zurücknehmen läßt, der das Dasein in seinem Wesen konstituiert. Zum einen handelt es sich um das Erstaunen, welches das Sein hervorruft und dieselbe Rolle wie der Anruf spielt, nämlich das Dasein in das sich ihm Zu-neigende einzustimmen, was eben nicht ohne staunende Öffnung für solches Offenbaren gelingt. Das Erstaunen setzt also zumindest das Aufmerken des Daseins voraus; letzteres aber könnte gerade auch nicht vom Dasein gewährt werden. Die Verwurzelung des Anrufs in der eidetischen Notwendigkeit der ekstatischen Seinswahrheit verhindert also keineswegs die Kontingenz einer Antwort, sondern setzt sie voraus. Denn genau diese Antwort kann sich nicht einstellen – trotz des Anrufs, da eine grenzenlose Langeweile eintreten kann, von der allein der radikale Abweis eines jeden Anrufs uns eine Vorstellung zu vermitteln vermag. Zum anderen läßt sich sagen, daß das Dasein in seinem innersten Wesen Öffnung für die Wahrheit und somit für den Anruf des Seins ist, aber gerade in der Langeweile wird dem Dasein diese Möglichkeit genommen, es selbst zu sein, was dahin führt, den Seinsanruf selbst aufzuheben. – In kritischer Hinsicht läuft diese Heideggerrevision darauf hinaus, gegen Heidegger die zentralen Themen seines eigenen Denkens zu wenden bzw. eine neue Bewertung derselben einzuleiten. Dies ist auch die Absicht einer zunächst überraschenden Apologie der Uneigentlichkeit. Das Vermögen der Uneigentlichkeit ist jedoch kein anderes, als den Seinsanruf zu annullieren, wodurch eben fraglich wird, „daß der Rückbezug auf das Sein die letzte Möglichkeit dessen darstellt, was ich bin“ (293). Hierdurch wird die bekannte Analyse der Alltäglichkeit umgekehrt, denn falls sich in der alltäglichen Existenz das Dasein seinem Geschick als Dasein entzieht, das heißt dem Sein, das sich ihm im „Da“ zuignet – dann bedeutet dies, daß dieses Geschick nicht notwendigerweise das seinige ist, sondern sich vielmehr ein anderes ihm darbietet. Die einfache Denkbare für das „Ich-Dasein“, eine andere Bestimmung zu besitzen, als den Seinsanruf zu hören und ihm zu entsprechen, untersagt es, das ekstatische Seinsverhältnis als das Wesentliche eines jeden vorstellbaren „Da“ aufzufassen. Dieses Verhältnis kann nach der dargestellten Kritik dann nur eine Möglichkeit unter anderen sein. Durch diese Einschränkung hört die Daseinsanalytik auf, die Philosophie der *humanitas* schlechthin zu bilden; sie beinhaltet nur den Hinweis auf eine der Möglichkeiten menschlicher Natur. – Die Reduktion des Seinsanrufs in der Langeweile hat bei M. letztlich kein anderes Ziel, als den Menschen auf „jeden nur möglichen anderen Anruf“ bzw. auf „den Anruf als solchen“ hin zu öffnen (294). Dem Seinsanruf substituiert sich so eine Art „Modell des Anrufs“ oder auch dessen „reine Form“. Jeder mögliche Anruf setzt als seine eigene

Möglichkeit eine reine Anrufstruktur voraus, denn bevor beispielsweise das Sein herausfordernd auftritt, ist schon der Anruf als solcher beanspruchend da: „Die Herausforderung durch das Sein selbst kann nur aufrufen, indem sie diese reine Form übernimmt“ (297). Aus dieser Unterordnung des Seinsanrufs unter die reine Form des Anrufs ergeben sich zwei Konsequenzen. Einerseits muß einem reichen Denken wie dem Heideggerschen so nicht absolut widersprochen werden, denn die Existenzanalytik kann in einen größeren Rahmen eingeordnet werden, der auch noch anderen Erfahrungsweisen offen ist als jenen, die sich nur in das „Seinsphänomen“ einschreiben lassen. Andererseits wird durch diesen bleibenden Bezug auf die Daseinsanalytik und jeden anderen Anruf vermieden, daß der Abweis des Seinsanrufs durch die Eröffnung des „reinen Anrufs“ nur formal erscheint. – Dies entspricht der Absicht des von M. herausgearbeiteten Grundsatzes „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit“. Dieses Prinzip geht nämlich nicht bis an die Grenze, indem es nacheinander das Seiende und den Seinsanruf einklammert, um zu irgendeinem unbestimmten transzendenten oder absoluten X hinzuführen. Als reine Reduktion hat die Epoché bei M. die Phänomenalität als solche zum Thema, so daß die Gegebenheit, auf die sie hinweist, weder als bloße Form noch als Modell zu denken ist, sondern als das „Wie“ der ursprünglichen Phänomenalisierung in ihrer Fülle. Der Seinsruf bleibt der Name für die Phänomenalität als ekstatische Wahrheit. Das Heideggersche Sein kann und muß von diesem seinem phänomenologischen Stützgrund her kritisiert werden, weil es – wie nachgewiesen – ein „Sichausnehmen“ vom Sein gibt. Das „Außerhalb des Seins“ bei M. vermag das Sein nur zu verabschieden, weil dieses (insbesondere auch in der Daseinsanalytik) nur eine regionale Bedeutung besitzt. Das Wesen jenes Seins nämlich, dessen Anruf aufgehoben werden kann, besteht in der Phänomenalität der Welt, und die Endlichkeit dieses Seins steht zugleich für die Endlichkeit eines jeden ekstatischen Erscheinungshorizontes. Oder, anders gesagt, ist dieses Sein nur nach Maßgabe des Verstehens des Daseins, das sich darauf als auf einen „Sinn“ bezieht, den es fassen kann, womit das Sein von diesem „hermeneutischen“ Seienden eingeschlossen bleibt (vgl. auch *Verf.*, Deuten als Entwerden. Freiburg i. Br.: Herder 1989, 312 ff.). – Die Phänomenologie des Anrufs befreit von dieser ontisch-ontologischen Begrenzung, indem andere Anrufweisen denkbar werden als erweiterte Manifestationen eines sich offenbarenden Erscheinens. Andere Arbeiten von M. lassen daran denken, daß die Phänomenologie des Anrufs auch die Aufgabe hat, den Weg für eine „theologische“ oder religiöse Daseinsherausforderung auf dem Hintergrund eines „seinsjenseitigen Gottes“ zu ebnen (vgl. *Dieu sans l'être*, Paris 1982; *L'idôle et la distance*, Paris 2. Aufl. 1989). Aber anstatt hier dieser Artikulation von Theologie und Phänomenologie nachgehen zu können, sei abschließend kritisch gefragt, ob die Anrufproblematik, die wir in diesem Buch als zentral herausgestellt haben, wirklich den ontologisch-transzendenten Welthorizont verläßt (vgl. inzwischen die auch dem Buch von M. gewidmete Nr. 1/1991 der RMM).

Ein Anruf ist immer ein bestimmter, und als phänomenologische Bestimmung erschöpft er sich jedesmal in seiner tatsächlichen Phänomenalität. Nun kann nicht übersehen werden, daß die Anrufstruktur sich ihrem „Wie“ gemäß innerhalb der Bipolarität von Ruf und Antwort darbietet. Diese Zweipoligkeit jedoch gehört einem bestimmten Erscheinungsmodus an, der dort auftritt, wo die Gegensätzlichkeit für die Phänomenalität konstitutiv ist, das heißt für das Erscheinen der Welt. Zwar ersetzt das Paar Ruf/Antwort den klassischen Gegensatz Subjekt/Objekt und erneuert damit in gewisser Weise unseren „Seinsbezug“. Aber in dieser Umkehr bleibt durch die Anruf-Antwort-Struktur jene implizite Phänomenologie erhalten, die ebenfalls den Seinsanruf charakterisiert: das Gegenüber (in) der Ek-stase. – Wo aber befände sich das „Ich außerhalb des Seins“, wenn letzteres wirklich radikal aufgehoben wäre? Auch wenn die Langeweile als die radikale Epoché mit Jeglichem und mit dem Sein an ein Ende gekommen sein sollte, so ist sie noch nicht mit sich selbst am Ende, denn keine Langeweile wird jemals von der Langeweile befreien. Diese gehört zum *Leben*, und das Leben „spricht“ noch, wenn jeder Anruf verstummt ist. Die radikale Reduktion führt mithin zu einer Lebensphänomenologie (vgl. dazu *M. Henry*, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990), deren Gegebenheit das Leben als das erste Erscheinen ist, insofern das Leben immer schon „geantwortet“ hat, bevor überhaupt ein Anruf erfolgte. Im Leben, das

heißt in dessen Selbstaffektion, gibt es keinerlei Distanz, in der sich die Gegensatzstruktur von Ruf/Antwort etablieren könnte. Und es gibt auch keine Freiheit, dem Leben mit Ja oder Nein zu antworten, denn solches „Sagen“ geschieht auf dem Grund der absoluten Lebensübereignung, die allem vorangeht. In diesem Sinne bezeugt dann der Grundsatz „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit“, was die Reduktion letztlich will: Eben nicht reduzieren, sondern die lebendige Fülle geben. R. KÜHN

ANCKAERT, LUC und CASPER, BERNHARD, *Franz Rosenzweig. A Primary and Secondary Bibliography*. Leuven: Bibliotheek van de Faculteit der Godsgeleerdheid K. U. Leuven 1990. 106 S.

Die beiden Löwener Universitäten sind schon lange ein wichtiges Zentrum bibliographischer Dienstleistungen. Eine neue Hilfe liegt mit dieser Literaturübersicht zu Rosenzweig vor. Die schon 1984 im Rahmen der Gesammelten Schriften von B. Casper veröffentlichte Primärbibliographie wird wieder abgedruckt und leicht ergänzt; bei jeder Erst-Auflage, Neu-Auflage, Reprise und Übersetzung wird dankenswerterweise auf die jeweils anderen verwiesen. Ganz neu ist die Zusammenstellung der Literatur zu Rosenzweig, angefangen von den ersten Besprechungen des „Sterns der Erlösung“ aus dem Jahr 1921 bis hinein in das Jahr 1990. Während für die Neudrucke der Schriften Rosenzweigs selbst zwischen 1937 und 1954 eine Lücke klafft, geht der sich steigernde Rhythmus der Literatur auch über die Verfolgungs- und Kriegs-Jahre – wengleich spärlich – weiter. – Nach Ausweis dieser Bibliographie haben sich in den ersten Jahrzehnten nur wenige Nicht-Juden mit Rosenzweigs Denken befaßt; erst in den Jahren nach 1970 wird Rosenzweig, der mit seinem „Stern“ doch ein „neues Denken“ befördern und „keine jüdische Philosophie“ vorlegen wollte, auch zum Gegenstand eines allgemeineren Interesses. Für 1987 werden 70 Titel verzeichnet, für 1988 sind es 116 (wobei die beiden, von Mendes-Flohr und Schmied-Kowarzik herausgegebenen Sammelwerke schon für sich allein jeweils 13 bzw. gar 75 Nummern ergeben); 1989 sind es nur mehr 28 Titel. Das mag daran liegen, daß eine im Juli 1990 abgeschlossene Bibliographie noch nicht alle im Vorjahr veröffentlichten Titel erfaßt haben kann. Auch sonst werden spätere Auflagen des an sich sorgfältig gearbeiteten Werks neben den Neuerscheinungen auch ältere Publikationen zu verzeichnen haben. Einige kleinere, deren Fehlen mir auffiel, seien hier genannt: Friedmann, F. G.: Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1981, 22–33; Friedmann, F. G.: ‚Neues Denken‘ und Wende zur Sprache. Zu Grundmotiven der Offenbarungsphilosophie F. Rosenzweigs, in: *Orien*. 52 (1988) 99–102; Haeffner, G.: Franz Rosenzweig, in: *Coreth/Ehlen/Haeffner/Ricken: Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart (Kohlhammer) 1986, 46–48. Rezensionen zu *Zak* (nr. 772): Steinherr, E.: in: *PLA* 42 (1989) 47–50; sowie: Tilliette, X.: in: *PhJ* 96 (1989) 435–437. – Das an Rosenzweig interessierte Fachpublikum ist den Autoren der vorgestellten Bibliographie zu Dank verpflichtet. G. HAEFFNER S. J.

PLOURDE, SIMONNE, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel* (Recherches NS 6). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1985. 583 S.

Paul Ricœur weist im Vorwort des vorliegenden Buches zu Recht darauf hin, die Bestandsaufnahme des philosophischen Vokabulars eines Denkers wie Gabriel Marcel erscheine auf den ersten Blick dessen Intentionen zu widersprechen, denn dagegen könne nicht nur die Fragmentarizität seines Werkes, sondern auch sein sokratischer Denkstil ins Feld geführt werden, der sich einer scharfen begrifflichen Fixierung gerade entzieht. Doch zeige die vorliegende Publikation deutlich, daß bei Marcel ungeachtet alles tastenden Suchens und ungeachtet aller Entwicklung seines Denkens eine gewisse Zahl von Themen und Begriffen stabil bleiben, und diese Art von Identität erlaube es auch, von einem bestimmten philosophischen Stil bei Marcel zu sprechen. Konkret verzeichnet die vorliegende Publikation die zentralen Begriffe Marcells, belegt sie mit kürzeren oder längeren Zitaten und bringt zudem eine Reihe von Verweisen. Zielgruppe des Werkes, das nach den Worten der Herausgeberin ineins Anthologie