

TRANSCENDENZ. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik (Fs. Klaus Kremer zum 65. Geb.). Hg. von *Ludger Honnefelder* u. *Werner Schüßler*. Paderborn: Schöningh 1992. 317 S.

Festschriften sind oft wie Nikolaus-Säcke: mit Altem und Neuem, jedenfalls recht Verschiedenem gefüllt. Diese hier ist eine Ausnahme: Ihre Teile sind sämtlich Variationen zu einem Thema, das zentral ist für die plotinische Tradition, zu deren Erforschung und Aktualisierung der Geehrte Großes geleistet hat. So wird man Zeuge der Wandelbarkeit und Fruchtbarkeit einer Denkfigur – der der Transzendenz (Trsz.) –, deren Aktualität auch durch heutige Autoren noch illustriert werden kann (– worauf in diesem Buch allerdings leider fast ganz verzichtet worden ist). Die Vorstellung der einzelnen Beiträge des Buches, deren Folge die geschichtliche Entwicklung nachzeichnet, kann hier natürlich nur andeutend geschehen. – *W. Beierwaltes* (EPEKEINA. Zu Heideggers Platon-Rezeption: 39–54) polemisiert (größtenteils zu Recht) gegen Heidegger: Die Beanspruchung des platonischen epékeina für Heideggers Gedanke eines Transzendierens des Daseins auf Welt hin sei unbegründet; Heidegger mißverstehe Platon (indem er z. B. dessen agathón im Sinne des Aristotelischen Unwillen deutet) und noch mehr Plotin (wo sich im Gedanken des Einen schon die echte ontologische Differenz zeige). – *N. Hinske* (Zwischen Armut und Reichtum. Zur Herkunftsgeschichte der menschlichen Sehnsucht. Überlegungen zum Poros-Penia-Mythos des Platonischen Symposions: 57–63) interpretiert Platos Analogie zwischen dem Eros und der mythengebundenen Frömmigkeit: in beiden alterniere unverfügbare Leere und Erfüllung des unruhigen Menschenherzens. – *H. Seidl* (Zum Verständnis des Transzendenten bei Aristoteles und Thomas von Aquin: 65–73) erinnert gegen die modernen Einschränkungen der Rede von Trsz. an die excellentia des Absoluten qua Ursache der transzendentalen Bestimmungen alles Seienden und qua Ursache der immanenten Ursachen des Seienden; besondere Betonung erfährt dabei die quarta via des Thomas. – *F. Ricken* (Origenes über Sprache und Trsz.: 75–92) analysiert in einer differenzierten Weise der Reihe nach De Princ., C. Cels., In Jo. Er zeigt, daß die Quelle der Aussagen des Origenes die Bibel ist, wobei Platon als Reservoir der begrifflichen Interpretation dient. Zentral steht immerhin die Deutung der Trsz. der göttlichen Trinität als Trsz. des Guten. Sprachlogisch wird diese so gefaßt, daß der Vater mit „dem Gott“ und „dem Guten“ identisch ist, während dem Sohn nur das Prädikat „Gott“ zukommt, weil er an der Gottheit des Gottes teilhat. Er selbst ist zugleich „die Weisheit“ als Einheit der vielen Güter, die welthaft partizipiert werden, und der „Logos“ als Teilhabegrund menschlicher Erkenntnis. Die vielen Prädikate Christi zerfallen in zwei Klassen: ein- und zweistellige: auf die Welt, und auf die Welt aufgrund der Sünde bezogene. – *N. Fischer*: Transzendieren und Trsz. in Augustins *Confessiones*: 115–136) unterstreicht, gegen die weit verbreitete Lesart, nach der Augustin nur den Weg nach innen und oben gepredigt habe, daß es bei ihm auch eine legitime und unausweichliche (wenngleich gefährdete) Trsz. nach außen gibt, – und daß die Selbst-Trsz. des Ich nicht den Charakter mystischer Einung habe, sondern den einer rationalen Selbstbeschränkung, die auf den Empfang der Gnade und auf das Hören der menschengewordenen Weisheit prädisponiere. – *W. Schüßler* (Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den *Quaestiones parisienses* Meister Eckharts von 1302/03: 163–181) bringt heraus: Um die Trsz. des Schöpfers über alles Geschaffene zu unterstreichen, will Eckhart Gott das Sein nicht zusprechen, denn die verursachte Qualität kann, nach neuplatonischem Prinzip, in der Ursache nicht formal, sondern nur eminent sein. Wenn er später Gott dann doch ‚esse ipsum‘ nennt, dann in Abgrenzung gegen das esse hoc et hoc: Beidemal ist die Aussageabsicht und die Freiheit Thomas gegenüber dieselbe. Hingegen nenne er Gott ‚Intellekt‘ weil jedes Hergestellte vorher im Geist da ist und weil Reinheit und Beisichsein des Geistes Gott entsprechen. – *J. Stallmach* (Immanenz und Trsz. im Denken des Cusanus: 183–192): Cusanus unterstreicht beide sehr stark, bis zum Eindruck des Widerspruchs (Jaspers). Wie geht das zusammen? Sicher war Cusanus kein Pan(en)theist. Das (philosophisch unlösbare) Problem dabei ist: wie kann es „neben“ dem Einen, Unendlichen noch Vieles, Endliches geben? St. rekurriert auf die Lösung des Thomas (in der Deutung von Lotz): Sein als solches

unterscheidet sich nur vom Nichts; dann aber zerteilt es sich kraft der Schöpfung in Ipsum esse subsistens und in die vielheitliche Partizipation der endlichen actus essendi. So ist nicht alles *mit* Gott eins; wohl aber ist alles – im Sinne der Einheit von *implicatio* und *explicatio* – *in* Gott eins. – *A. Winter* (Trsz. bei Kant. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens: 193–221): Dem ersten Anschein zuwider findet sich in Kants Werk, auch dem kritischen, die Trsz. in mehrfacher Form: als Trsz. der sensualistisch-idealistischen Bewußtseinsimmanenz, als denkender Überschritt zum Übersinnlichen, als praktische Überschreitung der Sinnlichkeit auf das an sich Gute hin, und vor allem als Trsz. Gottes gegenüber aller unangemessenen objektivierenden Erfassung. Das Ringen um die rechte Rede von jener Trsz. ist die geheime Wurzel des Kantischen Schaffens. – *D. Schmidig* (Trsz. des Absoluten in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805: 223–246): F. denkt existenziell: Das Absolute gegenständlich zu denken, heißt, es unbewußt zu verendlichen und zu relativieren: gegenüber dem Seienden, das wir kennen, – aber noch mehr gegenüber unserer eigenen, innerlich unendlichen Reflexionsfähigkeit und ihrem Licht. Um dem zu entgehen, muß die gegenständliche Form unseres Wissens der Eigenart unseres Verstandes zugeschrieben werden, das Wissen selbst aber als Erscheinungsform des Absoluten selbst gedacht werden. Gott ist selbst das Licht, an dem wir frei teilhaben. – *A. Franz* (Der Mensch als Wesen der Trsz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F. W. J. Schellings: 247–263): Der Mensch fragt wesentlich „Warum ist überhaupt etwas (d. h. der Zusammenhang, in den ich gehöre) und nicht nichts?“ Diese Frage ist eine ewige Frage, die auf ewige Ideen als Antwort zielt; an diesen ist das jeweilige epochale Bewußtsein kritisch zu messen, nicht umgekehrt. – *J. Möller* (Trsz. als Freiheit. Eine Grundfrage des sogenannten „Deutschen Idealismus“: 265–277) konjugiert die Frage bei den drei großen Autoren durch und kommt zum Ergebnis: hinter die Denkformen insbesondere Fichtes und des späten Schelling dürfe man nicht zurück zu Platon und Aristoteles; das bei ihnen schon lebendige Denken der Differenz lebt auch in der heutigen Metaphysik-Kritik weiter, die den Gestaltwandel der Metaphysik nur weiterführt. – *A. Haas* (Typologie der Mystik: 279–295): Theiosis ist ein zentraler (gegen Küng verteidigter) Ausdruck christlicher Mystik. Zwischen Balthasars und Rahners Deutung des Trsz.-Bezugs siedelt H. eine Skizze der christlichen Mystik an und zeigt, wie die (neuplatonisch inspirierte) Aufstiegs- und Abstiegsmystik ihr Gegengewicht in einer Abstiegsmystik erhält, die sich an der kenosis Christi inspiriert und den Dienst in Alltag und Trockenheit als höchste Form der Einnung preist. –

Wohl auch deswegen, weil die historische Erinnerung sich da am deutlichsten mit einem systematischen Engagement paarte, schienen mir am interessantesten die Beiträge von Schaeffler, Kobusch und Honnefelder. *R. Schaeffler* (Epekeina tes ouasias: Wandlungen, Recht und Grenzen eines Programms: 13–37) fragt: Daß in Platons Sonnengleichnis das Licht als Mittleres zwischen Erkennen und Gegenstand expliziert wird, ist einsichtig; warum aber muß man noch von einer Quelle des Lichtes reden? Das Motiv könne nur in der Kontingenz des Lichts liegen: daß dieses auch erlöschen kann. Das Licht erlischt, wenn die Rahmenvoraussetzungen für das Verstehen bzw. für das besonnene Handeln zusammenbrechen. Daß die Vernunft selbst theoretisch oder praktisch sich (nach Kant und Camus) zwar zunächst unvermeidlich in Widersprüche verwickelt, die sie dann aber selbst wieder auflöst, ist aber noch kein Erlöschen, sondern nur eine zeitweise Verdunkelung des Lichts der Vernunft, deren Selbstgewißheit nicht erschüttert wird. Eine Kontingenz des Verstehens und damit die Irreduzibilität des Wirklichen auf das Verstandene an ihm aber ergibt sich aus der (postmodernen) Erfahrung der irreduziblen Pluralität von Welten (Verstehenshorizonten, Sprachspielen). Die Erfahrung jener Kontingenz aber motiviert eine Frage nach den Bedingungen, der „Quelle“, des (jeweiligen, unselbstverständlichen) Vernunft-Lichts. Der Zusammenbruch der Einheitsmetaphysik erlaubt so, auf neue Weise die „Ehre des Namens“ gegenüber der Tyranis des Begriffs (Lyotard) zu wahren. – Kritisch zu diesem Aufsatz, dem m. E. anregendsten des Buchs: 1. Ich sehe zwar eine Korrelation zwischen Pluralismus und („jüdischer“) „Namens-Trsz.“, aber keinen argumentativen Weg von jenem zu dieser; 2. Sch. bleibt, wie die Tradition, im Subjekt-Objekt-Bezug, also bei der Dichotomie zwischen dem Akt des Sehens, der nicht gesehen werden kann,

und dem Gesehenen. Wenn man aber darauf achtet, daß ich nicht nur das Augen-Ding, sondern auch das Sehen eines Anderen bzw. mein Gesehenwerden sehr wohl sehen kann, ändert das dann nicht das ganze Paradigma? Denn hier gehören geistiges Erblicken und sinnliches Sehen nicht zu zwei Welten, die nur Analogiebezüge miteinander unterhalten. – *Th. Kobusch* (Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik: 93–114) – Als bewußte Alternative zur intellektualistischen Metaphysik aristotelischen Typs, in der ein gleichbleibendes Erkenntnissubjekt, ausgehend vom sinnlich Gegebenen, eine Stufenleiter des mehr und mehr Intelligiblen durchläuft, entwirft Plotin erstmalig eine Metaphysik des Subjekts, d. h. der verschiedenen Stufen des Selbstseins der Seele (und so der „Identität“, mit ihrem Anderen): Anderswerdung im Aufstieg, der ein Rückstieg in sich selbst ist, in dem die Sphäre des Subjekt-Objekt-gespaltenen Erkennens überstiegen wird in die einfache Einheit, die folglich unbewußt ist. Plotins Entwurf hatte eine ungeheure Wirkung: näher gezeigt an Ps-Dionysius und an Meister Eckhart (wo zum ersten Mal „das Ich“ vorkommt, wie überhaupt bei Plotin schon die Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens im Subjekt gestellt wird). K. argumentiert sehr kenntnisreich und überzeugend, mit deutlicher Sympathie für die plotinische Tradition, deren Vernachlässigung durch die zeitgenössische Theologie (mit Recht) beklagt wird. – *L. Hommelfelder* (Metaphysik und Trsz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus [Sc.] im Blick auf Thomas von Aquin [Th.] und Anselm von Canterbury: 137–161): Th. u. Sc. geben verschiedene Antworten auf das von der aristotel. Tradition geerbte Problem des Gegenstandes der Metaphysik: Th. setzt am sinnlich gegebenen Veränderlichen an und erweist als „Physiker“, daß dieses eine letzte Ursache seines Seins (nicht nur seiner Bewegung) habe; erst dann wird „metaphysisch“ diese letzte Ursache als das rangmäßig Höchste, die Stufen-Reihe des Bewegten Überragende nachgewiesen, wobei der neuplatonische Partizipationsgedanke leitend ist: sein Sein ist reiner, durch keine bestimmte Wesenheit eingeschränkter Akt; die Einheit des Seienden qua Gegenstands der Metaphysik ist die der Analogie, die die Seinsattribution voraussetzt: Onto-theologie. Bei Sc., der die Rationalität stärker von der Sinnlichkeit ablöst, ist das Erste der formale Begriff des Seienden als etwas, dem der Seinsakt nicht widerspricht, und dieser wiederum ist ohne Widerspruch in den zwei Modi „endlich“ und „unendlich“ (an Intensität) denkbar. Während Th. vom kausal Letzten zum rangmäßig Ersten und von da zum universalen Sein komme, gelange Sc. vom universalen Sein zum rangmäßig Ersten. Beider Positionsunterschied wird verdeutlicht in ihrer je verschiedenen Stellung zu ratio Anselmi: Th. sieht den Fehler darin in einer illegitimen Verwechslung der (uns möglichen) Nominaldefinition mit der Realdefinition (= Wesenserkenntnis) Gottes; Sc. heilt den Fehler des Arguments durch eine doppelte Einfügung: Wenn der Begriff eines unendlichen Seienden keinen Widerspruch impliziert, und wenn dazu ohne Widerspruch kein Größeres (und d. h. Früheres) gedacht werden kann, dann existiert ein unendliches Seiendes. – So wie H.s Sympathie überhaupt eher der Metaphysikkonzeption des Sc. als der des Th. gilt, hält er auch diesen Beweis für überzeugend. Nicht ganz klar wird, ob er diesen Beweis nur im Rahmen einer Erinnerung ans Mittelalter für den relativ plausibelsten hält oder ob er ihn auch für heute gültig ansieht. – (Zwei Druckfehler: 109 Z. 7 v. u.: etwas vom Göttlichen und Himmlischen schauen; 160 Z. 7 v. u.: Seiendheit). – Dankbar ist man für die beiden Register und die Kurzbiographien der Autoren. Der Band sei den interessierten Lesern empfohlen!

G. HAEFFNER S. J.

LÉVINAS, EMMANUEL, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg/München: Alber 1992. 406 S.

„... ‚Das ist mein Platz an der Sonne‘. Damit beginnt und darin spiegelt sich die widerrechtliche Inbesitznahme der ganzen Erde.“ Dies Pascal-Wort bildet das vierte von fünf Motti, die Levinas über sein zweites Hauptwerk (= *AQ*) gestellt hat (ihnen geht eine Doppel-Widmung an die Opfer der Shoah voran). Das Buch selbst sucht in Aufbau und Sprache dem zu widerstehen; daher „sein vielfaches Scheitern und sein je neues Beginnen“ (19): Nach der Vorbemerkung folgt unter *Inhaltsangabe* Kap. I: Sein