

Paradoxon deuten zu wollen). Wie das L. mit großer Sorgfalt Schritt für Schritt nachzeichnet, beginnt W. seinen philosophischen Lauf mit der Analyse der menschlichen Daseinsbedingung einer „Ungesicherheit“. Er spricht auch von „Ungewißheit“ und „Wesensruhe“. Die Objektivität dieses „Existentials“ kann aber nur darin bestehen, daß jeder einzelne seine besondere einmalig-subjektive Weise hat, sich seines Daseins und seiner selbst unsicher zu sein. Aus dieser instabilen Lage heraus kann sich der einzelne ebenfalls nur durch einen radikal subjektiven Akt bringen, durch das „Wagnis“ zuletzt des – mit Vernunft tiefer bejahten – Glaubens. Das Spannende bei W. liegt also darin, daß „Gewißheit“ erst über das Sich-Bewußtmachen der eigenen Ungesicherheit und über den unvertretbaren Sprung des Wagnisses möglich wird. Das spezifisch Christliche seiner „Metaphysik“ verortet W. jedoch nicht an dieser – dafür doch gerade so geeigneten – Stelle. Ihm gilt ganz allgemein die Haltung von „Seinsfrömmigkeit und Offenheit des Geistes“ als das Konstitutivmerkmal „christlicher“ Philosophie. Sogar Platon kann W. damit zum „christlichen Philosophen“ deklarieren.

In seinem Buch „Ungewißheit und Wagnis“ von 1937 fordert W. – nur das kann er voraussetzungslos jedem anmuten – zuerst das Wagnis des Denkens, nicht des Glaubens, wenngleich eines Denkens, das sich in Richtung auf den Glauben frei – d. h. seinsfromm – macht. Somit widerstreiten sich bei ihm nicht die These von der Erkennbarkeit („Intelligibilität“) und Gutheit („Bonität“) des Seins und das Existential der „Insekurität“. Da die für den Einzelmenschen wesentlichen Entscheidungen nur unter radikaler Unsicherheit ihre volle Tragweite bekommen können, liegt in diesem scheinbaren Mangel am Sein die zentrale Daseinschance. Ebenso sind erst auf diesem abgründigen Grund die Werthaltungen möglich, die W. in seinem Buch „Naivität und Pietät“ (1925) dargestellt hat. (Man lese dazu Gabriel Marcells Abhandlung „La piété selon Peter Wust“ aus seinem 1935 erschienenen Buch „Être et avoir“.) – Unabhängig von dem von L. diskutierten und von ihm als unhaltbar abgelehnten Einwand, W. habe philosophisch einen „Fideismus“ (ein Glaubensgeheiß jenseits rationaler Argumentierbarkeit) vertreten, bleibt zu fragen, ob W. nicht im Grunde ein in die Sprache der Philosophie übersetzter Theologe war. Schon die Rede von der „Auferstehung der Metaphysik“ legt das nahe. Leider wagte er es nicht, dieses Bild konsequent aus- und weiterzudeuten (mit einigem Recht hätte er sich dabei sogar auf Hegels Wort vom „spekulativen Karfreitag“ berufen können). So hätte er fragen können: Wem wurde sie geopfert? Von welcher Schuld hat ihr Leiden und Sterben erlöst? Wer bewachte bislang ihren Leichnam in welchem Grab? Wer kam als ihre Maria von Magdala? Wem wird sie erscheinen und weitere Geistströstung verkünden? Statt dessen beschränkte er sich darauf, althomistisches Gedankengut (das sich freilich zu Zeiten W.s neuer Polituren erfreuen durfte) über die „Gutheit und Erkennbarkeit des Seins“, die Beweisargumente einer „Existenz Gottes“, über „absolutes und endliches Sein“ zu wiederholen und in puncto „Mensch“, „Kultur“ und „Geschichte“ an den Diskussionsbedarf seiner Epoche zu adaptieren. Wiederholung und Nacherzählung bedeuten aber – wenigstens vom Standpunkt einer *Denkfrömmigkeit* aus betrachtet – viel Geringeres als „Auferstehung aus eigener Kraft“ und verklärende Parusie.

Die eben genannten Themen bewegen sich – dem Anspruch nach – allesamt auf der „objektiven“ Ebene gefundener oder „vernommener“ Gewißheit. Originalität hat W. hier nicht erreicht – und wohl gar nicht erstrebt, kann er doch gerade hier seine Teilnahme am Bekenntnis „ewiger Wahrheit“ („*philosophia perennis*“) bekunden. Im kreativen Sinn spannend wird er nur dort, wo er seinen Lesern den existentiellen Anmarsch hin zu diesem Plateau anbietet. Der Autor L. hat sich von diesem Schwung mitreißen lassen und sich das Verdienst erworben, auch die konventionell-trockenen Seiten des christlichen Denkers offenzulegen. Er hat somit wichtige Voraussetzungen geschaffen, das Wustsche Werk richtig zu beurteilen.

M. GAWLINA

BLATTMANN, EKKEHARD, *Peter Wust als Denker und Leser des Bösen*. Frankfurt/M. u. a.: Lang 1994. 275 S.

Peter Wust (1864–1940) gehört nicht zu jenen philosophischen Figuren, die bisher die Debatte um die Moderne im allgemeinen Bewußtsein mitbestimmten, weil seine Metaphysik des Bösen als antiquiert erscheint. Aber gerade dies könnte sich unter den neuen

Einsichten der Post-Aufklärung mit ihrer „Wiederentdeckung des Bösen“ ändern, wie die These von E. Blattmann, einem anerkannten Literaturhistoriker, lautet, der sich auch bei anderen Autoren wie Montaigne, Heinrich Mann, Reinhold Schneider sowohl philologisch wie philosophisch um die Aufarbeitung von thanatologischen und dämonischen Motiven verdient gemacht hat. Denn es wird zunehmend zugestanden, daß der Aufklärungsprozeß, neben seinen positiven Seiten, auch einen „Verfall“ in geistiger, zivilisatorischer, ästhetischer Hinsicht etc. darstellt, der nicht allein einer „konservativen“ Sichtweise zugeschrieben werden kann (247 f.). – Dennoch geht es diesem Buch nicht um eine modische Aktualisierung eines solitären Denkers, der zeitlebens das Böse unter all seinen faszinierenden wie erschreckenden Masken aufgesucht hat, und nur mit letztem Kräfteaufwand an einem ontologisch-metaphysischen wie religiösen Grundprinzip festhalten konnte, daß nämlich der Seinsgrund nicht nur in sich objektiv gut sei, sondern darüber hinaus „der höchste Triumph des Urpositiven“ (Werke III, 349) die Liebe Gottes beinhalte, die auch das Böse in die *apokatastasis panton* einbeziehen könne. Bl. zeichnet diesen biographischen wie denkerischen Weg Wusts im einzelnen nach, wobei besonders die Herausarbeitung der Wustschen „Philosophie des Mysterium iniquitatis“ (Kap. 4) sowie seine „philosophischen und literarischen Lesereisen ins Böse“ (Kap. 5–6) im Mittelpunkt stehen. Es schließt sich eine „Augenreise“ zu Michelangelos „Nacht“ und Grünewalds „Gekreuzigten“ an (Kap. 7), um in der „Conclusio“ (233–248) Wust, wie angedeutet, eben gleichfalls als zu berücksichtigenden Denker für heute herauszuarbeiten. Das Literaturverzeichnis gibt vor allem auch die Sekundärliteratur zu Wust wieder (255–258), so daß diese Monographie zugleich als überblickendes Forschungswerk letzten Standes zum Wustschen Denken verstanden werden kann. Bl. geht dabei durchaus kritisch gegen die bisherige Wustdeutung vor, der er vorwirft, manches Biographische „geschönt oder verdrängt“ zu haben, so wie auch das Fehlen von „eindringenden Spezialuntersuchungen“ etwa zum Verhältnis Wusts zur Mystik, Theosophie und Transzendentalphilosophie festgehalten wird (14 ff.). Das eigentlich einzulösende Desiderat sieht Bl. aber darin, „näherhin darzulegen, wieviel Mühe es Wust wohl gekostet haben mag, ein philosophisches Werk zu schaffen, das – erst und gerade im Abstoß gegen das Böse – letztlich der ‚Gutheit und Erkennbarkeit des Seins‘ [zit. Lohner, Gewißheit und Wagnis des Denkens / P. Wust, 1990, 55] als einem Werk Gottes dienen wollte“ (19).

Übergehen wir hier die überschattete Kindheit bei Wust, der sich einem ärmlichsten Bauernmilieu des Saarlandes, mit religiöser und selbstmörderischer Vergiftung, nur qualvoll entziehen konnte (Kap. 1), so belehren uns die Studienjahre als eine „christusferne Zeit“ (Kap. 3) vor allem über die Einflüsse des „Monosatanismus“ eines Eduard von Hartmann und der christuszentrierten Dogmatik eines Hermann Schell. Von Hartmanns Philosophie kennt das Böse im Sinne eines gleichberechtigt Unlogischen mit dem Guten als eine monistisch gefaßte Absolutheit, die der Miterlösung durch den Menschen bedarf. Daß er den Gott des Alten Testaments als einen Teufel sieht, der dem Menschen Grausamstes befiehlt, ist weniger radikale Gotteskritik als die „Aufhebung allen Wollens in's absolute Nichtwollen“ (71 f.), weil durch diese Aufhebung die „Unseligkeit“ der Gottheit erlöst werden soll, die das Böse zu einem vorweltlichen, außerweltlichen und innerweltlichen Teil des leidenden Gottes selbst macht. – Dieser Auflösung allen „Lebens“ ins Nichts setzte Schell einerseits die klassische theologische Lehre von der Sünde als *privatio* aus freiem Willen entgegen, aber er betonte, es gäbe „nur eine göttliche Vorherbestimmung, nämlich zum Leben“, so daß Hölle und Verdammnis nicht auf Gott allein im Sinne einer calvinischen Vorherbestimmung zum Leben und zum ewigen Tode „gleichmäßig auf Gott zurückzuführen“ seien (zit. 81). Sofern Schell Christus weiterhin als ein „Persönlichkeitsideal“ darstellte, konnte neben Max Schellers frühem Schrifttum so Wust der Weg zu einer Christusrückkehr erleichtert werden. Aber nach Bl. blieb in Wusts „Ängsten und Tiefen ein Rest des Hartmannschen Gottessatans-Bildes ungetilgt“: immer wieder stürzte er in die „Melancholie“ mit dem Problem der prädestinierten ewigen Höllenverdammnis (85).

Wust selbst entwarf in seiner Kölner Zeit ein philosophisches Triptychon, dessen rechter Flügel „Naivität und Pietät“ die oszillatorische Spannung des menschlichen Willens zu einer relativen Ruhe bringt, während der Mittelteil „Dialektik des Geistes“ (1928) zusätzlich zur Geistmetaphysik eine Metaphysik der Geschichte entwirft. Ge-

rade der linke Flügel einer *Philosophie des Bösen* blieb von Wust unausgeführt, aber Bl. versucht nachzuweisen, daß „man sich durchaus eine Grundvorstellung vom bereitgestellten Material und von wesentlichen Zügen jenes Flügels zu machen vermag“ (93). – Einige Hauptlinien daraus lauten: 1. Die konkrete Welt existentieller Bosheit setzt eine „transkosmische Revolution reiner Geistwesen“ voraus (Werke III.2, 386), womit Wust eine altkirchliche Lehre philosophisch fruchtbar zu machen versucht. 2. Die Unterscheidung von Dämonischem und Satanischem als „Natur“ am Grund des Menschen und als destruktiver Menschengestalt impliziert eine „reale Existenz“ des Teufels (97). 3. Wust vertritt nicht die Kantische Lehre eines *radikal Bösen*, sondern sieht das Böse auf der objektiv-allgemeinen Ordnungsbejahung aufbauend, so daß das individuell-freie Böse beim Menschen als je „einzelne Gradationen der Abkehr der relativen von der absoluten Aseitität auftritt“ (101). 4. Eine philosophische Grenz-Angelie rückt solche ontologische Dramatik sodann in eine geschichtlich-transkosmische Auseinandersetzung, wobei Wust über den Gegensatz von „Es“ und „Ich“ zu einer problematischen Sicht von „Vitaldrang“ und Sinnlichkeit, insbesondere des Eros, gelangt (106). 5. Dieser Abgründigkeit des *Mysterium iniquitatis* läßt Bl. eine Darstellung der „Einfallstore“ des Bösen folgen, nämlich: den *homo philosophicus*, *homo politicus*, *homo artifex* und *homo faber* (109–122).

Der philosophische Bereich ist insofern besonders relevant, als Wust in der Wende der Moderne seit Descartes zu Subjekt und Cogito-Subjektivität die Loslösung der Philosophie vom Sein und damit auch von Gott sieht (111 ff.). Daraus erwächst ihm das Bild einer „*philosophia impia*“, einer „ausschweifenden Geistessexualität“ (zit. 112), die sich des „dämonischen Moments“ nicht mehr zu erwehren weiß und in ihrer „stolzen Siegesgeste des Verstandesmenschen“ (113) dem Triumph des Bösen in Politik und Technik sekundiert. Bl. weiß um die mangelnde „historische Differenzierung“ Wusts im einzelnen ebenso wie um „die mangelnde Beherrschung und Durchdringung eines Sachverhalts“ in der oft sich selbst-generierenden Wustschen Terminologie des Bösen (237 f.), so daß er wohl auch eine nuanciertere Sicht der „Subjektivität“ zugestehen würde. – Denn wie soll selbst das Böse uns Menschen erscheinen, sei es in uns oder außerhalb von uns, wenn wir es nicht erfahren würden? Daß diese Schnittstelle von Metaphysik und Erfahrung bei Wust angedacht wurde, zeigt sich unserer Auffassung nach deutlich in einer Auseinandersetzung mit Augustinus, den er als den „ersten Subjektivisten“ kennzeichnet, in dem die „Gefährdung des modernen Menschen potentiell angelegt war“ (135 ff.). In der Tat wird dort nicht so sehr der Augustinus der *Phänomenologie* des Gedächtnisses und der Zeit oder der psychologischen Willensanalyse aus den „Confessiones“ in Frage gestellt als vielmehr der spätere Augustinus der *massa damnata*, das heißt eines Gottes, der die einen durch Verdammung straft und den anderen durch die Gnade vergibt – und dies in scheinbar reiner Willkür. Augustinus fand allerdings noch in die spät-antik-christliche Seinsharmonie zurück, während Descartes' *genius malignus*, mag er auch einem Barocktheater entspringen, eine Art „Urbetrug“ in die Schöpfung einpflanzte (146), ohne daß Wust allerdings auch auf die „Idee des Unendlichen“ einginge, die nach den *Meditationes* unsere Gewißheit – und damit die Subjektivität – als Gottes Wahrheit stützt.

Die Lesart der Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Bösen ist sicher eine Lektüre, die zu wenig praktiziert wird, um philosophische Verantwortung zu reflektieren, so wie Bl. darauf hinweisen kann, daß auch die Literaturwissenschaft erst spät erkannte, inwieweit sie in das Paradigma der Moderne eingebunden war (242). Deshalb erscheinen uns die weiteren „Lesereisen“ Wusts zum „Urgrund“ bei russischen Denkern wie Bulgakow, Karsawin oder Berdjajew – oftmals im Anschluß wiederum an Böhme, Baader, Schelling – als ebenso notwendig zu meditierende Bilder wie Mandevilles „Bienenfabel“, Nietzsches und Kierkegaards seismographische Verzweigungsanalysen oder die Situation des Nihilismus bzw. Gottesaufstandes bei Seidel, Jaspers und Scheler (146–171). Nimmt man hinzu, daß Wust, nach Dantes „Inferno“, in den „Satanismus“ der romanischen Literatur des 19. Jahrhunderts eintauchte, z. B. bei Carducci, Balzac (175–193), um mit Bernanos „Sonne Satans“ und Bourgets „Le Disciple“ (193–202) zu einer „Solidarität des Guten“ hinzufinden (200), dann ermißt der Leser greifbar nahe, daß die Realität des Bösen für Wust nicht nur fiktionales Schauspiel war, sondern die Grund-

frage nach der Bestimmung des Menschen beherbergte. Dostojewski, Jakob Kneip, Stehr und Huysmans bestärkten dann Wust zusätzlich darin (203–220), daß es eines ästhetischen wie christlichen *Renouveau* bedürfte, um sich der Bedrohtheit und weitgehenden Zerstörung durch das Böse entgegenzustellen. – Bl.s Einsicht lautet, daß letzteres weder durch soziologisch-gesellschaftliche, psychopathologische oder kompensatorisch-psychohygienische Entschuldigungen und milieutheoretisch-evolutionistische Instinkttheorien geschehen kann. Sie gehören nach Wust in die „aufklärerische Abschaffung der Dämonologie und [die] Transformation des Bösen“ innerhalb der Paradigmen der Moderne (235 f.). Was bleibt, ist „ein streng metaphysisches Faktum“ (Werke III.1, 424): „die Begründetheit und Omnipräsenz des Bösen“ als individuell-kosmischer „Widerstreit von göttlicher und widergöttlicher Macht“ (236). Bl. weist darauf hin, daß bei Wust zu der systematischen Anschauung des Bösen im abendländischen Denken viele Namen fehlen: Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Bayle, Berkeley, Hume, Fichte, Hegel und andere (239), um hier nur auf die Philosophie zu verweisen. Aber die „punktuellen Fingerzeige“ Wusts genügen diesem, um aus der unausweichbaren Begegnung mit dem Bösen eine „produktive Aufforderung“ zu machen, nämlich „dem Bösen die Bonität des Seins und die Gutheit der *prima materia* entgegenzuhalten und nach einem aufbauend wirkenden Ästhetischen auszuschaun“ (239).

Die souveräne Kenntnis und Handhabung von theologischen, philosophischen, literarischen und geschichtlichen Problemstellungen und Theorieentwürfen erlaubt es Bl., sowohl ein überzeugendes Porträt Wusts wie eine Folie der abendländischen Auseinandersetzung mit dem Bösen und Dämonischen zu entfalten. Die „Lesereisen“ in diesen Bereich sind einerseits nicht pseudo-wertneutrale Wissenschaftlichkeit, ohne andererseits bloß in funktionale Evokation zu verfallen. Ein ernstzunehmendes Buch für jeden (selbst-)kritischen Leser, der über die sonst oft mangelnde Reflexion zu diesem Thema (vgl. auch „Theodicea oggi?“. *Archivio di filosofia* 56 [1988]) (nicht die „Sache selbst“ zugleich vergessen möchte.

R. KÜHN

GREISCH, JEAN, *Ontologie et temporalité*. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. („Epiméthée“). Paris: Presses Universitaires de France 1994. 522 S.

Die umfassende Interpretation von Heideggers „Sein und Zeit“ (SuZ), die G. hier vorlegt, geht auf Vorlesungen am Institut Catholique in Paris zurück. Die Zweisprachigkeit des Autors, der Luxemburger ist, ermöglicht es ihm, dem französischen Leser eine genaue Lektüre Heideggers (und eine kritische Abwägung der Entscheidungen der Übersetzer) zu bieten, so wie er dem z. B. deutschen Leser einen lebendigen Einblick in die Pariser Heidegger-Diskussion vermittelt. Es handelt sich um einen vollständigen Kommentar zum publizierten Text von SuZ, Paragraph für Paragraph. Von dem Kommentar v. Herrmanns unterscheidet sich der G.s nicht nur dadurch, daß er früher fertig wurde; ist doch jener bisher über die §§ 1–8 nicht hinausgekommen (vgl. in dieser Zs. 64 [1989] 112–113). Er ist auch knapper gehalten. Vor allem aber: während v. Herrmann sich bewußt auf eine immanent gehaltene Auslegung beschränkt, bezieht G. anderes mit ein: die Diskussion der – vor allem französischen – Interpreten, Illustrationen der von Heidegger angezielten Phänomene durch Texte anderer Autoren (z. B. Musil, Morgenstern) und alternative Deutungen dieser Phänomene (z. B. durch Freud und Ricœur bzgl. des „Gewissens“ und des „Schuldigseins“), m. a. W. Beurteilungen der Wahrheit von H.s Vorschlägen.

G. beschränkt sich aber auch nicht auf den fortlaufenden Kommentar, sondern schickt ihm eine ausführliche Einführung (4–66) voraus, in der die Geschichte der Entstehung des „Bauplatzes“ SuZ nachgezeichnet wird, m. a. W. das Entstehen des spezifischen Denkens Heideggers von 1919 bis 1926. Auf der anderen Seite folgt nach dem Abschluß des Kommentars eine Analyse der Versuche Heideggers, die er, unmittelbar nach dem Entschluß, die erste Fassung von SuZ I, 3 nicht zu vollenden, in den letzten Marburger Vorlesungen sowie im Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ veröffentlicht hat. Interessant ist es zu sehen, daß G. diese Analyse (423–506) nicht als Nachtrag zum Kommentar, sondern als dessen dritten Teil firmieren läßt, wobei die beiden ersten Teile