

Rücksicht den Vorrang beanspruchen darf? – Bewundernswert ist F.s stupende Kenntnis der verschiedensten Richtungen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, mit denen er sich immer wieder auseinandersetzt. Dies dokumentiert schon das riesige Literaturverzeichnis. Wie dieses Verzeichnis zeigt und F. selbst im Vorwort schreibt, wurden nach 1982 erschienene Werke normalerweise nicht mehr verarbeitet. F. liefert dem Leser auf diese Weise eine kritische Übersicht über alle wesentlichen neueren erkenntnistheoretischen Positionen bis zu diesem Datum, die auch für denjenigen informativ und bereichernd ist, der F.s philosophische Position nicht teilt. – In seiner Zitationsweise zeigt F. freilich, zu welchen Absurditäten in der Philosophie die durchgehende Zitierung der Literatur an Hand von Erscheinungsdaten führen kann: Da werden doch tatsächlich Wittgensteins „Tractatus“ und seine „Philosophischen Untersuchungen“ als Wittgenstein 1960.1 und 1960.2 bezeichnet, während Heideggers „Sein und Zeit“ die ursprüngliche Jahreszahl 1927 erhält und Kants 1. und 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ sage und schreibe als Kant 1781/87 A und 1781/87 B zitiert wird. H. SCHÖNDORF S. J.

FACETTEN DER WAHRHEIT. Festschrift für Meinolf Wewel. Hrsg. von Ernesto Garzón Valdés und Ruth Zimmerling. Freiburg/München: Karl Albert 1995, 543 S.

In der steigenden Festschriften-Flut eine Rarität: Hier ehren Autoren statt eines universitären Kollegen ihren scheidenden Verleger. Und unter einem Titel, der das ominöse Wort ‚Wahrheit‘ ohne Fragezeichen verwendet. Zwar wird in der Einführung gleich (8) die „Haltung toleranter Unvoreingenommenheit, die Ablehnung von Dogmatismus und das Bemühen [beschworen], die Gefahr der parochial-engstirnigen Treue zu etablierten Denkströmungen zu überwinden“, als käme von hierher zur Zeit die Hauptgefährdung freien Denkens; doch bleibt beim Gesichter-Pluralismus (11) das Subjekt im Singular, und nach wie vor wohl nicht im kollektiven. – Die Beiträge sind zu vier Gruppen gesammelt und innerhalb derer schlicht alphabetisch gereiht.

I. Annäherungen an die Wahrheit. H. M. Baumgartner, Endliche Vernunft und Wahrheit (als Übereinstimmung von Sein und Wissen, insofern Sein den Inbegriff dessen, was der Fall ist, und Wissen den Inbegriff möglicher Erkenntnisse meint – 22). Entspringt tatsächlich (21) die Wahrheitsfrage „einem ursprünglichen Interesse an verlässlicher Lebensorientierung“? F. Bianco geht M. Webers Lehre vom Verstehen nach; K. K. Cho (Heidegger, Hölderlin) der Bewahrung des Naturschönen; bei H. Ebeling, über das Eine, liest man, (unterstrichen Heideggers Dictum vom „hölzernen Eisen“) Europa sei „zu alt für religiöse Antworten, die intentione recta noch in Rußland oder Nordamerika taugen mögen“ (86 – wie, wenn auch das [ähnlich Nietzsche – 89] – „nur unter Bedingungen intakter Moralcodes witzig“ wäre – wenn überhaupt?). Andererseits bleibt für ihn offenbar das maximum malum der Holozid (88 – und das „radikal Böse im Menschen die vernünftig zugängliche Abweichung vom Richtigen“ – 89). Denkwürdig die Anfragen an „idealistische“ Unbeschränktheit der Diskussion (91); denkbar eine „ausschließlich rationale“ Anerkennung des Menschen als Zweck an sich selbst? M. Kaufmann zu Hobbes über Universalien und Satz Wahrheit: Ist für Descartes das Evidenzerlebnis Wahrheits-Definition (107) oder -Kriterium? J. Muguerza über Wahrheit in der Erziehung erklärt – außer albernen Seitenhieben auf „unseren derzeitigen Pontifex in Rom“ (offenbar verbaut ihm seine philosophische Offenheit den Zugang auch nur zu einem externen Offenbarungs-Verständnis), man dürfe Studenten nie sagen, etwas sei absolut wahr (132), freilich auch keinen Skeptizismus lehren, sondern die Suche nach Wahrheit. (Müssen wir also erst noch zu erkennen hoffen oder gilt nicht jetzt schon ein für alle mal, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, oder daß beispielsweise Vergewaltigung, in welchem Kontext immer, menschenunwürdig ist?) Allen Ernstes zitiert er Lessings Option für das ewige Irren; besteht für ihn Vernunft doch in der Fähigkeit, mit unbekanntem Situationen fertig zu werden, irgendwelcher Prinzipien bedarf es offenbar nicht (137, vielleicht, weil [136] für die Geschichte der Ethik „nicht mehr die Wahrheit, sondern [darum in Anführung?] die ‚Gerechtigkeit‘ entscheidend“ sei). Eine Meditation ihres Stils steuert M. A. C. Otto bei. („Warum hat die Wahrheit viele Gesichter? Weil sie so durchsichtig wie Glas und dahinter so dunkel ist, daß sie die Ansichten derer spiegelt, die auf sie hinschauen ... rein durchsichtig auf das Nichts von allem ... [schließlich aber

dann doch:] Vielleicht, wenn wir das Dunkel nicht am Licht der Welt messen, sondern es der Wahrheit einräumen, können wir zuweilen ins Dunkel schauen, ohne nur unsere Ansichten zu spiegeln ...“) Den Schluß des ersten Teils bildet eine so behutsame wie informative Abhandlung *O. Pöggeler* zur Wahrheitsfrage bei E. Levinas. (Wie wäre es [154] mit „Sehnsucht“ statt „Begehren“ oder „Verlangen“ für *désir*? – Während bei Hegel tatsächlich der Trieb am Anfang steht, was füglich die Frage nach der Möglichkeitsbedingung wahrer Anerkennung aufwirft.)

II. Philosophisch-kulturelle Betrachtungen. *J. M. Broekman* sinniert einigermaßen „postmodern“ anhand der posthumen (Nichtnachlaß-)Edition von vier Foucault-Bänden über die Kultur des Buches. *A. G. Chernyakov*, *Theology on the Margins of Philosophy*, bringt erneut das Exodus-„Ego eimi ...“ mit dem Aristotelischen „on he on“ ins Gespräch. (199: „One often hears about the ‚god of philosophers‘, as if Leibniz and Kant were pagans, or as if Descartes and Thomas Aquinas, Hegel and Luther, believe in different gods.“) Passend angeschlossen *W. Goerd*t über den Dialog von Russen und Deutschen in der Philosophie. *Y. Nitta* skizziert *K. Nishidas* Phänomenologie der Ungegenständlichkeit (256, Z. 1: das Selbstgewahren als *den* Vermittler). Mithilfe *E. Cassirers* unternimmt es *E. W. Orth*, Kants „Buchstabieren der Erscheinungen“ und Diltheys Sicht des Schrifttums als Orientierungsrahmen zusammenzuführen. *A. Pieper* entlarvt den Androzentrismus der Metaphern von unserem Wahrheits-Empfang aus der Fülle des zeugenden Gottes. Schließlich betrachtet *H. R. Sepp* (auch Cho hätte hierher gepaßt?) den Kubismus als phänomenologisches Problem: In diesem wie in der Phänomenologie geschieht Entsymbolisierung zu Neutralisierung, in je welchem Sinn?

III. Metatheoretische Überlegungen. Zum Verhältnis von Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften untersucht *K. Acham* das Zueinander von Visionen, Werten, Theorien. (Beachtlich vor allem die Zwitterhaftigkeit der Normalitätskonzeptionen im Gegenüber von Quetelet und Galton.) *R. Alexy* verteidigt seine These von der juristischen Argumentation als Sonderfall des allgemeinen praktischen Diskurses. Gegen die „transversale Vernunft“ (Welsch) der Postmoderne führt *I. Blecha* die Phänomenologie ins Feld (391; statt „nicht-phänomenal Aufzeigbares“ „nicht Phänomenal-Aufzeigbares“). Erstaunlich angetan stellt *S. Müller* D’Alemberts materialistische Erkenntnis-Konzeption vor, um immerhin am Schluß (braucht es dazu Kant?) die Frage nach der Einheit der Vielfalt und – über das Prinzip Selbsterhaltung hinaus – nach dem Prinzip humanen Selbstseinkönnens anzumelden. Schließlich entfaltet *C.-A. Scheier* Kants Lehre von der transzendentalen Funktion der Einbildungskraft (mit ständigen Seitenblicken auf Heidegger und im Rückblick auf die Descartesschen *Regulae*; vielleicht wäre auch ein Blick in *J. B. Lotz* [Hg.], Kant und die Scholastik heute nicht unnütz gewesen?).

IV. Die Schlußgruppe bilden Erörterungen ethischer Fragen. *E. Bulygin* wendet sich gegen „eine Auferstehung naturrechtlicher Theorien“ (462, besonders *C. Nino*). Sie seien auch politisch verdächtig, weil sie Sicherheitsillusionen bzgl. eines Rechts-Bestands erzeugen, während Positivisten die Menschenrechte sorgsam und entschlossen hüten (warum nur und mit welchem Anspruch?) *E. Garzón Valdés* bietet eine launige Analyse des Toleranzbegriffs. Ein religiöser Mensch im Wahrheitsbesitz, weiß er, kann „Häretiker und Atheisten“ nicht „den Weg der ewigen Verdammnis gehen“ lassen (481); also – systemimmanent – nicht tolerant sein (sondern nur von anderswoher, z. B. – *Thomas von Aquin* – aus Klugheitsgründen [482]). Aber vielleicht reicht zur Lösung der Fragen Bonhomie doch so wenig aus wie Unparteilichkeit (zumal wenn Erziehung sich auf die Alternative von Tochterglück und Schallplattenbeschmutzung zuspitzt). Erneut für Sterbehilfe – wobei hier nicht die Hilfe beim Sterben gemeint ist, für die sich Menschen in Hospizen engagieren, sondern Tötung – engagiert sich *N. Hoerster*. Zu diskutieren sieht er eigentlich nur „jene Horrorvisionen von Dammbrüchen“ (513 – leider kein Gedanke zu den Überlegungen *H. Verweyens* in dieser Zeitschrift 62 [1987] 580–587). *H. Kliemt* spricht die Grenzen der Gesellschaftsvertragstheorien an – auch bei Ergänzung durch Reziprozitätsüberlegungen (sein Beispiel: [Zwangs-?]Mitgliedschaft in einem Verein von Organ[lebend]spendern). Darum das Programm eines Minimalstaats mit dem Ziel individueller Autonomie. Dazu folgen – vor der Autoren-Präsentation – Anmerkungen von *R. Zimmerling*, die nicht so leichthin auf Gerechtigkeit verzichten möchte. Das „möglichst klein“ sei akzeptabel, heißt es ja nichts anderes als „so

groß wie nötig“ (539); zur Bestimmung aber könne das Kriterium der (hypothetischen) Zustimmung durchaus dienen.

Facetten, auch der Wahrheit, wengleich teilweise wohl eher „sub contrario“. Doch zeigt sich darin nicht bloß ihre (oder vielmehr: unsere) „miseria“ (127), sondern gerade ihr Glanz: insofern sie, „sicut lux seipsam et tenebras manifestat, ... norma sui et falsi est.“

J. SPLETT

PHILOSOPHIE DER STRUKTUR – „FAHRZEUG“ DER ZUKUNFT? Festschrift für Heinrich Rombach. Herausgegeben von Georg Stenger/Margarete Röhrig. Freiburg–München: Albert 1995. 644 S.

Die vorliegende Festschrift für Heinrich Rombach enthält Beiträge zu den Themenkomplexen ‚Interkulturelles Gespräch‘, ‚Philosophie und Wissenschaft im Struktur-aspekt‘ und ‚Bild und Gestalt‘. Wenn die Herausgeber eingangs betonen, daß die einzelnen Beiträge „sehr unterschiedliche Wege und Straßen befahren“ (14), dann kann der Rez. dem nur zustimmen. Denn die hier versammelten direkten oder indirekten Rückmeldungen auf das Denken Rombachs differieren in der Tat beträchtlich. Nur auf einige dieser Rückmeldungen kann im Rahmen dieser Rezension eingegangen werden. *R. Elberfeld* würdigt in einem Postskriptum zu seiner Übersetzung des Beitrags von K. Nishitani zu Recht den Beitrag Rombachs für das Gespräch zwischen deutscher und japanischer Philosophie und macht zugleich deutlich, daß dieses Engagement durchaus ins Zentrum von Rombachs Denken weist, das „in immer neuen Entwürfen den Euro-zentrismus der Philosophie zu durchbrechen versucht“ (93). *F. Volpi* äußert die Überzeugung: „Zu den wenigen Ausnahmen, bei denen der Versuch, Heidegger weiterzudenken, sich sinnvoll und fruchtbar ausnimmt, zählt zweifellos das Denken Heinrich Rombachs. Weitgespanntheit des philosophischen Entwurfs und Wucht des Einsatzes kennzeichnen seine bisherigen Untersuchungen im Sinne der Fundamentalität und Radikalität des Heideggerschen Denkstils“ (253).

Freilich hat Rombach mit dieser Nähe zu Heidegger auch gewisse Einseitigkeiten des Heideggerschen Denkens geerbt. Das geht etwa aus der verhaltenen Kritik hervor, die *H. Gross* an Rombachs Denken übt. Rombachs Wirklichkeitsanalysen bewegten sich, so schreibt er, in einer Dimension jenseits einzelner Seinsbereiche und Wissenschaftsdisziplinen. Was er zu wenig berücksichtige, sei, „daß es die Philosophie nicht nur als Alleslehre und Universalwissenschaft, sondern auch als Einzeldisziplin gibt“ (401). Mit diesem Philosophiekonzept hängt, wie *Gross* weiter deutlich macht, auch eine bestimmte Sicht von der Aufgabe und Rolle des Philosophen zusammen. Die Aufgabe des Philosophen bestehe für Rombach nicht „in der mühsamen und geduldigen Arbeit am Begriff, um Prozesse und Sachverhalte zu erfassen und verständlich zu machen“ (402), sondern der Philosoph hat für ihn die Rolle des Sehers. Daher zitiert Rombach „nicht Popper oder Habermas, nicht Putnam oder Searle oder andere philosophische Zeitgenossen ... sondern Meister Eckart und Hölderlin, die Durchbruchsformen des Christentums und des Buddhismus, die Durchbruchs- und Ganzheitsphilosophien von Sein (Heidegger) und Nichts (Kypoto-Schule)“ (402f.). Gegen einen Seher aber kann man nun „nicht an-argumentieren“, er folgt vielmehr seiner unanfechtbaren inneren Wahrheit und „äußert sie in Worten, die für Nichteingeweihte der Auslegung und Übersetzung bedürfen“ und doch „oftmals nicht verstanden werden“ (403). Folglich müssen Interpreten auf den Plan treten, die sich um Auslegungen und Brückenschläge bemühen und sich in „konkreteren und eingeschränkteren Wirklichkeitsbereichen“ bewegen als der Seher und daher auch auf Argumente und Beispiele zurückgreifen können, die aus der Welt der Differenzen stammen bzw. auf Formulierungen, die in der Welt der Einheit, in der der Seher sich bewegt, „oftmals nicht verstanden und goutiert werden“ (404).

*Mieth* kritisiert in seinem Beitrag bestimmte Spracheigentümlichkeiten Rombachs. Rombachs Sprache, so schreibt er, sei „weniger begrifflich-einholend als verweisend-freigebend“ (372). Seine Sprache führe „von der Sprache gleichsam weg“, was „eine Quelle möglicher Verfehlung“ sein könne, denn die von sich weg verweisende Sprache könne mißlingen. Zudem sei in solch abgehobener Sprache „das Banale ... dem Erhabe-