

eine realistische Ultraphysik der Vereinigung“ (193). Zunächst wird entwickelt, daß Schöpfung Vereinigung (*union créative*) sei. Sein ist Eines und Vereintwerden. Dabei geht von Gott eine Anziehungskraft „von vorn“ (222) aus, die die Liebe Gottes ist, die sich somit als die Urkraft der Schöpfung erweist. Christus ist dabei die Mitte der Liebesbeziehung. In ihm hat eine Vereinigung von Gottheit und Menschheit stattgefunden, ohne daß letzteres vom ersteren aufgesogen wird. Dieses Grundgesetz wird auch gewahrt in dem gesamten Prozeß der Vereinigung in der Schöpfung: die einzelnen Teile und Elemente verlieren nicht ihre Individualität und bei der Vereinigung der Menschen untereinander und mit Gott auch nicht ihre Freiheit, sondern behalten und erfüllen sie. Die Schöpfung vollendet sich im Geist der Liebe und führt zur Konvergenz im kosmischen Christus. Das 3. Kap. entfaltet dann den Bereich der Mystik im Werk T.s. Dabei verwendet T. den Begriff in einem viel weiteren Sinn, als er gewöhnlich im Bereich der spirituellen Theologie gebraucht wird. Weil es ein Kernbegriff bei T. ist, sei seine Beschreibung ganz zitiert: „Unter ‚Mystik‘ verstehe ich hier das Bedürfnis, die Wissenschaft und die Kunst, das Universelle und das Spirituelle zugleich und das eine durch das andere zu erreichen. Gleichzeitig und in ein- und derselben Geste, durch Befreiung von aller Vielhaftigkeit oder materiellen Schwere, mit Allem eins werden, das ist [...] der wesentliche Traum der menschlichen Seele [...] ein durch die ganze, bereits lange Geschichte der Heiligkeit hindurch mit aller Klarheit erkennbarer Traum“ (355). Wie schon im 2. Kap. die abstrakte Metaphysik durch das Hereinholen des naturwissenschaftlichen Konkreten gleichsam eine Erdung oder noch besser eine kosmologische Weitung erfuh, so wird auch in diesem Kap. über die Mystik der ganze, weit gespannte Bogen des Erforschten miteinbezogen. Deshalb braucht es im Sinne T.s eine liebende Hinwendung zur Welt, die aber in der östlichen Mystik (nach T.) und im Pantheismus keine befriedigende Lösung findet. Diese liebende Hinwendung zur Welt hat ein doppeltes Gesicht: die Liebe zur Materie und die erotische Liebe zwischen Mann und Frau. Nach T. muß diese liebende Hinwendung zur Welt aber überstiegen werden durch Transzendenz des Erotischen auf die Jungfräulichkeit und auf die Caritas. Ziel des ganzen Vereinigungsprozesses aber ist die liebende Vereinigung mit Gott, die sich in doppelter Weise zeigt, in der Liebe zu Gott in der Aktion, d. h. der Einsatz mit allen Kräften des Menschen, um diesen Vereinigungsprozeß des ganzen Kosmos herbeizuführen, und in der Liebe zu Gott in der Passion (im Leiden in jeglicher Form von Minderung und Enttäuschung). Dabei ist entscheidend, daß diese Liebe zu Gott im „göttlichen Milieu“ (508), als eigentlichem Ermöglichungsgrund stattfindet. Wie sehr T. nicht nur begrifflich sondern auch existentiell um den Überstieg der erotischen Liebe in die Form der Jungfräulichkeit in seinem Leben in seinen zahlreichen Freundschaften gerungen hat, wird durch die zahlreichen Zitate aus seinen Briefen z. B. an seine Cousins und an Lucile Swan und aus seinen Tagebüchern belegt. Dabei fällt es T. offensichtlich nicht leicht, die erotische Liebe zwischen Mann und Frau einerseits und die Jungfräulichkeit andererseits mit seinem Gesamtkonzept der Schöpfung durch Vereinigung zu harmonisieren. Hier hätte der Verf. sicher noch mehr auf die verschiedenen Berufungen und Charismen in dem einen Leib der Christen, der Kirche hinweisen können. Insgesamt liegt eine ausgezeichnete Darstellung und Interpretation dieses zentralen Gedankens T.s vor. Wohl-tuend ist auch die Geduld und Behutsamkeit, mit der immer wieder versucht wird, auch aus sperrigen Texten T.s. den originalen Sinn herauszuarbeiten. Das besonders ist ja in der ersten Zeit der T.-Rezeption und -Interpretation oft nicht gelungen und hatte zu Lebzeiten T.s dazu geführt, daß seine Schriften nicht veröffentlicht werden durften. Diese Dissertation des Verfassers ist ein wichtiger Meilenstein in der Deutung des Werkes von Teilhard und die Lektüre ist unerlässlich für alle, die sich ernsthaft mit diesem französischen Gelehrten und Mystiker befassen wollen.

R. KOLTERMANN S. J.

LÉVINAS, EMMANUEL, *Vom Sein zum Seienden*. Aus dem Französischen übersetzt von A. M. Krewani und W. N. Krewani. Freiburg/München: Alber 1997. 184 S.

Mit der Übersetzung dieses Werkes erhält der deutschsprachige Leser nach „Die Zeit und der Andere“ (Übers. und Nachwort von L. Wenzler, Hamburg 1984; ²1989) nun auch Zugang zum zweiten der zwei wichtigsten, 1947 erschienenen Frühwerke, in denen

L. sein eigenes Denken erstmals zu entfalten beginnt. „Vom Sein zum Seienden“ ist die erste, konsequent durchgeführte Abgrenzung von Heidegger, vom anonymen, die Existenz des Einzelnen letztlich verachtenden Sein, auf das sich einzulassen – wie der Aufsatz von 1935 „De l'évasion“ bereits zu verstehen gibt –, in die Barbarei führt. Es ist allerdings erst der halbe Weg, der Weg zum Primat des konkret Seienden gegenüber dem Sein und nicht schon die konsequente Entfaltung der Beziehung zum anderen mittels des Gegensatzes des Selben und des Anderen, wie er von „Totalität und Unendlichkeit“ (1961) an das reife Werk prägt. D. h. thematisch orientiert sich diese – dem Vorwort gemäß größtenteils in der Gefangenschaft zu Papier gebrachte – Schrift immer noch am Verhältnis des Menschen zum Sein. Allerdings unterscheidet sich das Sein bei L. wesentlich von Heideggers als fruchtbare Gabe konzipiertem *es gibt*. *L. s es gibt* (il y a) ist die Erfahrung eines unmenschlich neutralen, unpersönlichen „öden, obsessionellen und grauenvollen“ Seins (13), dem der Mensch sich nicht zuwenden soll, sondern wovon er im Gegenteil aufgerufen ist, sich zu lösen.

Das kleine Werk erstreckt sich – nebst einer Einleitung und einem verschiedene Akzente nochmals hervorhebenden Schluß – über vier Kapitel. Das *erste* Kapitel setzt die Grundlagen. Der Mensch ist nicht wesentlich auf den Tod bezogen, sondern auf „die anonyme Tatsache des Seins“ (22). Diesen Bezug nennt L. ein aller Reflexion vorausgehendes „Geschehen der Geburt“ (26), das eine Dualität setzt, die bezeugt wird durch Phänomene wie Müdigkeit, Faulheit und Überdruß als Haltungen der Weigerung dem Sein gegenüber. Die Dualität zeigt sich in diesen Phänomenen als eine für die Existenz konstitutive Verzögerung gegenüber dem gerade vollzogenen Akt, wobei diese Verzögerung zugleich eine Verzögerung der Gegenwart ist und das ist, was diese Gegenwart konstituiert. D. h. die Verzögerung bietet einen Abstand, der es dem Subjekt ermöglicht, die Gegenwart zu „übernehmen“ (39) oder anders übersetzt: auf sich zu nehmen (prendre en charge, assumer). Das Auftauchen einer solchen Gegenwart nennt L. das Auftauchen eines Seienden im Sein, eines Seienden als „Hypostase“ (41). – Im *zweiten* Kapitel folgt die Analyse der (intentionalen) Beziehung des Ich zur Welt, die L. von dem im ersten Kapitel beschriebenen Selbstverhältnis zunächst streng trennt. Die Beziehung zur Welt wird als etwas in sich Geschlossenes beschrieben, d. h. der auf die Welt bezogene Mensch ist aufrichtig – ohne Hintergedanken an eine die Welt überschreitende Finalität – auf dessen Objekte bezogen und empfindet Genügen an ihnen. Die Dinge der Welt sind – entgegen Heidegger – für uns nicht nur Gerät, Zeug, um etwas anderem willen, sondern wir beziehen uns auf sie um ihrer selbst willen. Es wird nicht negiert, daß sich hinter der Welt „eine weitere Finalität abzeichnet“ (53), auch wird hier bereits die Beziehung auf den Anderen als Anderen als eine die Welt sowie die weltimmanente Inter-subjektivität überschreitende Beziehung deutlich abgehoben, dennoch lebt der Mensch zunächst in aufrichtiger Intention allein auf die Welt bezogen, eine Möglichkeit, die zum Ausdruck zu bringen, so L., die Stärke des Marxismus ausmacht (53 f.). Konstitutiv für das Subjekt in seiner Beziehung zur Welt ist jedoch zugleich ein „Geschehen der Enthaltung“ der Welt gegenüber (60), so daß auch das In-der-Welt-Sein letztlich eine „Erweiterung jenes (im ersten Kapitel dargelegten; JD) Widerstands gegen das anonyme und geschickhafte Sein“ ist (61). – Das *dritte* Kapitel befaßt sich mit dem *es gibt* (il y a) als solchem und ist – zusammen mit der Einleitung – die Wiederaufnahme in leicht veränderter Form eines 1946 erschienenen Aufsatzes mit dem selben Titel. Eingeleitet wird die Analyse durch eine kunstphilosophische Betrachtung. Die Beziehung zur Welt setzt eine Differenz von Innen und Außen, die Funktion der Kunst aber ist es, das Ding aus der Perspektive der Welt herauszureißen, d. h. diese Differenz aufzuheben. Ein Kunstwerk hat allerdings ein eigenes Innenleben, das es wieder in die Verfaßtheit von Welt integriert. Die moderne Kunst jedoch strebt danach, auch dies aus dem Kunstwerk zu verbannen, so daß die dargestellte Wirklichkeit nur noch durch sich selbst gilt, d. h. jenseits aller Form allein in ihrer chaotischen Materialität aufleuchtet. Die so verstandene Materie aber ist die Tatsache des *es gibt*. Anschließend führt L. die Verfaßtheit von Welt am Beispiel der Erfahrung der Nacht weiter aus. In der Nacht verlieren sich die Umrisse der Dinge, gibt es nicht mehr dieses und jenes, nicht einmal mehr eine Differenz von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt. Zugleich ist die Nacht aber auch keine Erfahrung des Nichts, sondern die dialektische Erfahrung der Gegenwärtigkeit

einer universellen Abwesenheit. Es handelt sich um eine Erfahrung des Entsetzens, die über den Sartrischen, diesseits der Subjekt-Objekt-Differenz verbleibenden Ekel hinausreicht; im Gegensatz zur Heideggerischen Angst vor dem Nichts ist dieses Entsetzen „die Furcht, preisgegeben, ausgeliefert zu sein an etwas, das kein ‚Etwas‘ ist“ (75), an das Sein als „ein Feld ohne Eigentümer und Herrn“ (78). – Das *letzte*, weniger klar strukturierte Kapitel führt vor allem den im ersten Kapitel bereits skizzierten Hypostasebegriff weiter aus. Die Hypostase ist eine – nicht räumlich zu verstehende – „Lokalisierung“ des Bewußtseins, die L. mit Hilfe des Phänomens des Schlafes zu erklären versucht. Sich schlafen legen bedeutet, sein Sein auf einen Ort, auf ein Hier im Sinne einer Grundlage, eines Ausgangspunkts einzuschränken – gemeint ist ein inneres Verhältnis zum Körper. Die Setzung als Lokalisierung des Bewußtseins aber ist das Sichhalten in dieser Grundlage. Diese Setzung, die im ersten Kapitel als Gegenwart eingeführt wurde, entfaltet L. nun in Richtung auf ein originelles Zeitverständnis. Die Gegenwart, der Augenblick ist nicht die für sich genommen rein abstrakte Grenze zwischen zwei Zeiten, sondern etwas in sich Stabiles, was die Dauer „unterbricht und wieder verknüpft“ (85). Der Augenblick kommt stets „von sich her zum Sein“ (102), d. h. ist je neuer, voraussetzungsloser Beginn, läßt sich also nicht von der Vergangenheit herleiten. Die Existenz ist zudem nicht primär „Ek-sistenz“ als eine Gegenwart und Zukunft vereinigende Bewegung von Innen nach Außen, d. h. die Existenz ist zunächst der im gegenwärtigen Augenblick gegebene, für sich isolierte, gewissermaßen substantielle bzw. hypostatische Bezug auf sich selbst. Dieses Selbstverhältnis wird nun auf die Idee der Freiheit bezogen. Das im Augenblick gegebene Ich ist nicht wie das „idealistische“ der unzerstörbare Punkt reinen Nicht-Engagements und in diesem Sinne frei, sondern „Fesselung eines Ich an sein Sich“ (103). Nicht-Engagement ist dieses Ich zwar in Bezug auf die Welt, der Weltbezug aber kann es nicht von seiner Selbstfesselung befreien. Dies vermag allein die Zeit. D. h. das Sich oder das Sein im Ich ist das Endgültige, woran der Mensch in der reinen Gegenwart schicksalhaft gebunden ist. Zeit hingegen ist das Nicht-Endgültige. Diese – von der „Tragik des Seins“ (106) befreiende und damit wahre Freiheit begründende – Zeit aber kann dem Subjekt nur durch die Beziehung zum anderen im Sinne einer Beziehung zum Guten jenseits des Seins gegeben werden.

Auf den Text folgt ein Nachwort, in dem *W. N. Krewani* auf hilfreiche und souveräne Weise 1) die Problemstellung umreißt, aus der das Buch erwachsen ist, 2) die einzelnen Argumente nochmals thematisch nachvollzieht und schließlich 3) den jüdischen Hintergrund des Werkes andeutet. Die Übersetzung als ganze gesehen ist zuverlässig, sehr flüssig geschrieben, in einem klaren, durchsichtigen Deutsch. Nicht ganz zufriedenstellend ist vielleicht die schwierige Frage der Übersetzung von „existant“ und „existence“ gelöst worden. In den „Anmerkungen der Übersetzer“ wird darauf aufmerksam gemacht, daß „existant“ durch „Seiendes“, „existence“ aber je nachdem entweder durch „Sein“ oder „Existenz“ wiedergegeben werde, weil L. letzteren Begriff generell für Sein als Gegensatz zu Seiendem verwende, aber etwa auch die menschliche Realität damit bezeichne. Der französische Text verwendet neben „existant“ und „existence“ jedoch auch häufig die Begriffe „étant“ und „être“ zur Bezeichnung der Differenz von Seiendem und Sein. Gerade das *il y a* wird überwiegend als „être“ bezeichnet, während „existence“ meist das Existieren eines Existierenden im Sinne eines menschlichen Subjekts meint. Die Verwendung dieser Begriffe bleibt somit vieldeutig. Von daher wäre es m. E. – trotz aller Bedenken bezüglich des Wohlklangs – besser, all diese Begriffe auch im Deutschen streng auseinanderzuhalten, d. h. „existant“ und „existence“ mit „Existierender“ und „Existenz“ zu übersetzen. Folgendes Beispiel etwa macht deutlich, daß die Übersetzung Eindeutigkeiten schafft, wo die Zweideutigkeit des Originaltexts beibehalten werden sollte: „Die Tatsache, zu sein, impliziert eine Beziehung, durch die das Seiende mit dem Sein (existence!) einen Kontrakt abschließt. (...) Der Existenz (existence!) mangelt es wesentlich an Einfachheit.“ (31). Übersetzt man jedoch wie im Text „existant“ durchgehend mit „Seiendes“, so sollte man sich m. E. zumindest für „der Seiende“ statt „das Seiende“ entscheiden, da „existant“ prinzipiell ein „Subjekt“ (19) bezeichnet bzw. mit „étant humain“ („menschlich Seiendes“, s. Vorwort, 14) gleichgesetzt wird (im Französischen ist „l'existant“ neutral bezüglich der Differenz von personal und sachlich).

Alles in allem handelt es sich um eine sehr sorgfältige Edition, die ihrem wissenschaft-

lichen Anspruch gerecht wird (auch ein Personen- u. Sachregister sowie die Seitenzahlen der Originalausgabe fehlen nicht). Die neue Publikationsreihe „Phänomenologie. Texte und Kontexte“ des Verlags Karl Alber empfiehlt sich mit dieser gelungenen Textausgabe. J. Disse

JAKOB, ERIC, *Martin Heidegger und Hans Jonas*. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation (Basler Studien zur Philosophie 7). Tübingen-Basel: Francke 1996. 394 S.

Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit dem Verhältnis zweier Denker, die auf den ersten Blick biographisch nicht viel miteinander verbindet. Zwischen Heidegger, dem „konservativ-heimatgebundene(n), Provinzler“ und „zeitweilige(n) Nazisympathisant(en)“ (11), und Jonas, dem „kosmopolitisch ausgerichtete(n) Juden und Zioniste(n) aus einer begüterten Industriellenfamilie“ (ebd.), liegen, wie es scheint, Welten. Allerdings trägt dieser Eindruck. Denn es gibt, wie J. im einzelnen zeigt, durchaus „eine gewisse Nähe“ (ebd.) zwischen beiden Denkern, die in dem Lehrer-Schüler-Verhältnis begründet ist, das zwischen Heidegger und Jonas bestand. Nicht nur, daß der phänomenologische Ansatz Heideggers, der „die Grundfesten der tradierten Subjektphilosophie ins Wanken bringt“ (12), im gesamten Schaffen von Jonas nachwirkt. Die innere Nähe beider Denker zeigt sich auch „in der Thematisierung der Technik und ihrer geistesgeschichtlichen Wurzeln“ (ebd.), die gleichermaßen im späteren Denken Heideggers als auch in Jonas' Alterswerk eine zentrale Rolle spielt. J. geht so voran, daß er ausgehend vom Frühwerk der beiden Philosophen deren Weg zur Entfaltung der Technikproblematik nachzeichnet. Sein Ziel ist dabei der Vergleich der Technikkonzeptionen beider Denker. Dieser Vergleich erfolgt nicht allein aus einem rezeptionsgeschichtlichen Interesse. J. möchte nicht bloß „ein Stück Wirkungsgeschichte der Heideggerschen Philosophie“ (15) rekonstruieren, sondern er verfolgt mit der vorliegenden Arbeit auch ein „systematische(s) Interesse“ (16). Es geht ihm um eine philosophische Aufklärung des Technikphänomens.

Zu Heideggers Technikverständnis führt er aus: „Trotz aller Berechtigung, ja Notwendigkeit einer Hinterfragung der metaphysischen Grundprämissen des technischen Zeitalters und trotz der plausiblen Darlegung der technischen Prägung der neuzeitlichen Welt- und Wirklichkeitskonstitution“ sei „die weitgehende Gleichsetzung von Technik, Metaphysik und Seinsgeschick ein unglücklicher Kurzschluß, der Heidegger einerseits zu orakelhaften Aussichten auf ein anderes, neues Seinsgeschick verleitet, andererseits aber in einen resignativen Attentismus treibt“ (176). J. läßt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel an der Problematik von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken. Er spricht von einer „zügellosen und willkürlichen ‚Metaphysizierung‘“ (179), die Heideggers philosophischer Ansatz dadurch erfahre, und erhärtet seine Kritik durch den Hinweis: Was bei einem solchen Denken herauskommen kann, wenn auch nicht muß, wie gewisse Heidegger-Kritiker suggerierten, zeige „Heideggers zeitweilige Befürwortung und seinsgeschichtliche Fundierung des NS-Regimes“ (ebd.). Als problematisch sieht J. auch Heideggers Verantwortungsbegriff an. Ein Verantwortungsbegriff, so schreibt er, „der nicht mehr als ein unentwegtes Bemühen und Hinterfragen des Seinsbezugs und Seinsverständnisses zu begründen vermag, sieht sich in der konkreten Situation vor die Frage gestellt, wer oder was denn garantieren kann, daß bestimmte Normen dem aktuellen Seinsgeschehen entsprechen“ (190f.). Bei Heidegger finde man keine Antwort auf die Frage, was es konkret heißt, die Wahrheit des Seins zu hüten, worin sich das Schickliche erkennen lasse und wie man den Hirten des Seins vom falschen Propheten unterscheiden könne. – Umgekehrt würdigt J. Heidegger als Wegbereiter für ein Ethos der Gelassenheit, das nicht nur eine „Ethik des Nichthandelns“ (194) impliziert, sondern auch eine „innige Zuwendung zum Seienden in seiner Eigenständigkeit“ (196).

Weiterhin bescheinigt J. bestimmten Überlegungen des späten Heidegger durchaus „ökologische Suggestibilität“ (199). Er verweist etwa auf die in dem Vortrag „Bauen, Wohnen, Denken“ skizzierte ganz andere „Weise des Aufenthalts, wo der Mensch als ‚Sterblicher‘ in genügsamer Einfalt und im Einklang mit dem anderen Seienden, der ‚Erde‘, dem ‚Himmel‘ und den ‚Göttlichen‘ wohnt“ (200). Allerdings läßt sich aus dem