

sich daraus ergeben. Mit Recht weist J. darauf hin, daß weder Heidegger noch Jonas abschließende Antworten auf die schwierigen Fragen zu entnehmen seien, die sich in Zukunft hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Technik stellen. Andererseits hält er ihnen zugute, daß ihr Ansatz immerhin einen Horizont eröffne, „in dessen Rahmen die Frage nach der Technik in einem umfassenderen Sinn gestellt werden kann“ (10). Auch dem wird man insofern zustimmen können, als die herkömmliche instrumental-anthropologische Technikinterpretation in der Tat zu kurz greift und bei der modernen Technik noch andere Momente ins Spiel kommen. J. vertritt in diesem Zusammenhang eine ausgesprochen starke These. Er spricht von einer „technischen Seinsauslegung“ (368) und sieht in der Technikphilosophie folglich eine „Disziplin der philosophia prima“ sprich „der Metaphysik bzw. Ontologie“ (12). Selbst wenn man nicht so weit gehen möchte, wird man ihm aber sicher zugeben können, daß in der modernen Technik das Weltverhältnis des Menschen als ganzes ins Spiel kommt und, wenn man an die Möglichkeiten der modernen Technik denkt, auch auf dem Spiel steht.

H.-L. OLLIG S. J.

## 2. Systematische Philosophie

ZEIDLER, KURT WALTER, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels (Studien zum System der Philosophie, Beiheft 1). Bonn: Bouvier 1995. 372 S.

Die vorliegende Untersuchung kann als weiterer Beleg für die gewandelte Einstellung zum Neukantianismus gelten, die sich in den letzten Jahren anbahnt. Für Z. ist es nämlich keine Frage, daß der Neukantianismus nicht zu umgehen ist, wenn man nach den systematischen Fäden fragt, welche zwischen Kant und der neueren Transzendentalphilosophie bestehen. Die Zeiten sind also vorbei, in denen der Begriff Neukantianismus „eher als Schimpfwort denn als festumrissener philosophiegeschichtlicher Terminus“ (11) verwandt wurde. Hierzu hat nach Z. zweifellos auch beigetragen, daß die dominierenden Philosopheme der Gegenwart wie Spätpositivismus, Sprachanalytik und (Neo-)Marxismus in eine Grundlagenkrise gerieten und jüngere Disziplinen wie Pädagogik, Soziologie und Wissenschaftstheorie sich an ihre neukantianischen Anfänge erinnerten, und daß die einstigen Totengräber des Neukantianismus wie die materiale Wertethik, heute gänzlich in Vergessenheit geraten sind und „mittlerweile toter“ sind „als es der Neukantianismus je war“ (19). Angesichts „der modernen Naturalisierungsstrategien und ... der postmodernen Liebe zum Feuilleton“ habe zwar gegenwärtig Nietzsche, der große Gegenspieler des Kulturidealismus, die besten Karten, aber man müsse sich fragen, ob „das verzweifelte Übermenschentum, das er der naturalistischen Entlarvung aller Werte aufpfropft“ (19), wirklich dem Kulturidealismus überlegen sei und ob die von ihm propagierte ‚Umwertung aller Werte‘ wirklich in einem radikalen Gegensatz zur neukantianischen Wertphilosophie stehe oder nicht nur deren „subjektivistisches Zerrbild“ (ebd.) sei. Allerdings liegt es Z. fern, „die systematischen Schwächen der Gegner zu den Stärken des Neukantianismus zu machen“ (ebd.). Denn der Neukantianismus hatte zwar „den Universalismus der Ethik und die humanistischen Ideale von Kant und der deutschen Klassik geerbt“, doch dieses historische Erbe war ihm selbst offenbar „schon in dem Maße historisch geworden, daß er die vernunfttheoretische Grundlegung und den ethischen Anspruch mit einem Besitztum verwechselte und sich daher für diesen vermeintlichen Besitz keinen anderen Rechtstitel als das Faktum seiner Geltung wußte“ (19f.). Die Problematik eines solchen Geltungsobjektivismus sieht Z. darin, daß dieser einerseits ganz offensichtlich von dem Glauben an die Wirklichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit des Wirklichen zehre und insofern noch durchaus in der Tradition der idealistischen Geistmetaphysik stehe, daß ihm aber andererseits aufgrund seines scientifischen Wissenschaftsbegriffs und seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses der methodische Zugang zur Metaphysik verschlossen sei. Terminologisch wird diese

Schwierigkeit durch den von Cohn geprägten Begriff der Kulturfrömmigkeit belegt, die nach den Worten von Z. „ein(en) Glaube(n) ohne Offenbarungsgrundlage und ohne metaphysische Rückversicherungen, aber auch ohne philosophisch-systematische Grundlegung in einer Theorie der heautonomen (schöpferisch sich selbst auslegenden) Vernunft“ (20f.) darstellt. Will man dem Neukantianismus philosophiehistorisch gerecht werden, so muß man nach Z. einerseits positiv festhalten, daß er „die letzte bedeutende philosophische Bewegung war, die ihren Anspruch auf einen universellen Vernunftbegriff gründete“ (31). Gleichzeitig läßt sich aber auch nicht leugnen, „daß der für die neukantianische Theoriebildung schlechterdings konstitutive Gedanke einer schöpferischen Ratio, die sich im Kulturschaffen manifestiert, aufgrund des neukantianischen Geltungsobjektivismus theoretisch unausgewiesen bleibt“ (ebd.). Generell geht Z. davon aus, daß der Neukantianismus keineswegs tot ist. Die weltgeschichtlichen und weltanschaulichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts haben zwar die neukantianische ‚Kulturfrömmigkeit‘ in einer Weise in Frage gestellt, „daß heute allein schon der Begriff als solcher lächerlich und anstößig wirken muß“ (19); aber selbst wenn man dem Kulturidealismus der Wilhelminischen Ära gründlich abgeschworen hat, so hält man an dem neukantianischen Geltungsobjektivismus fest, so daß sich „die Gegenwart weitestgehend auf dem Boden eines halbierten Neukantianismus bewegt“ (31). Belegen läßt sich diese These damit, daß der neukantianische ‚Idealismus‘ zwar „auf massive ideologische Vorbehalte trifft, während sich andererseits die engen Bezüge zwischen dem neukantianischen Geltungsobjektivismus und dem neueren Positivismus schwerlich leugnen lassen“ (ebd.).

Insofern „der geltungstheoretische Anspruch neben dem ‚Bewußtsein überhaupt‘ das wichtigste Motiv“ ist, „das den Neukantianismus mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verbindet“, ist es auch „dasjenige Motiv, das es erlaubt, die systematisch relevanten Unterschiede zwischen den Hauptrichtungen des Neukantianismus zu rekonstruieren, sofern man der Frage nachgeht, wie der Geltungsanspruch unter den gegebenen geltungsobjektivistischen Voraussetzungen festgehalten und womöglich auch eingelöst werden kann“ (72). Der im Lichte der Kantischen Erkenntnistheorie naheliegendste und fruchtbarste Weg wurde von der Marburger Schule beschritten, die sich konsequent am Faktum der Wissenschaft orientierte und die reine Erkenntnis mit der Erkenntnis der Wissenschaft identifizierte. Anstelle der Objektivierung des Apriori, das sich an den jeweiligen Fakta der Wissenschaft und Kultur orientiert, kann man aber auch den Geltungsanspruch objektivieren, „indem man die Geltung oder die überzeitlichen Werte vom Sein und der Wirklichkeit scheidet“ und auf diese Weise „eine transzendente Welt der Ideen und Werte konstruiert“ (72). Dieser „platonistische Lösungsansatz“ wurde von der Südwestdeutschen Schule verfolgt. Eine dritte Möglichkeit besteht schließlich darin, daß man die Geltung insgesamt objektiviert und davon ausgeht, die Objektivität des Apriori sei „nicht in den Leistungen des Kulturschaffens oder in einem transzendenten Reich der Werte, sondern in der Wirklichkeit selbst zu suchen“ (72). Diese dritte Variante wird von Liebmann und Riehl vertreten. Anders als die gängige Neukantianismusforschung geht Z. davon aus, daß es sich hierbei um eine „dritte Hauptrichtung des Neukantianismus“ (67) neben dem logischen Idealismus der Marburger Schule und dem Wertkritizismus der Südwestdeutschen Schule handelt, und belegt die Fruchtbarkeit und Lebendigkeit dieses „realistischen Kritizismus“ (73) damit, daß Reininger, Hönigswald und Bauch daran anknüpfen.

Mit diesen drei Autoren sind zugleich einige der Vertreter jener „postneukantianischen Systembildungen“ (5) genannt, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind und für die nach Z. spezifisch ist, daß sie „in Auseinandersetzung mit den dominierenden Philosophemen der Zwischen- und Nachkriegszeit (der Neo-Ontologie und der Lebens- und Existenzphilosophie) am transzendentalen Ansatz und am Systemanspruch festhielten, indem sie den überzeitlichen Geltungsanspruch der Idee und der innerzeitlichen Existenz ‚dialektisch‘ oder ‚monadologisch‘ zu vermitteln suchten“ (ebd.). Neben Reininger, Hönigswald und Bauch behandelt Z. noch Cramer, Wagner und Heintel. Konkret geht es ihm darum, „eine für die Philosophie des 20. Jahrhunderts bemerkenswerte Kontinuität transzendentalphilosophischer Ansätze“ (6) zu dokumentieren. Aus Gründen der Authentizität einer solchen Dokumentation ist er besonders

darum bemüht, „die einzelnen Philosophen selbst zu Wort kommen zu lassen“ (ebd.) und beschränkt daher Kommentar und Kritik auf das Nötigste. Selbstverständlich ist es nicht möglich konkret nachzuzeichnen, wie Z. „jeweils monographisch die einzelnen Denkwege verfolgt“. Der Rez. muß sich vielmehr auf einige Schlaglichter beschränken. Zu Hönigswald bemerkt Z.: Man könne zwar berechtigte Zweifel haben, ob Hönigswald das Problem der Psychologie ‚transzendental‘ bewältigt habe, aber immerhin habe er dieses Problem „in seiner transzendentalen Bedeutung erkannt und damit der Transzendentalphilosophie systematische Perspektiven eröffnet, derer sie stets bedürfen wird, sofern sie sich als progressives Forschungsprogramm und nicht nur als Bekenntnis oder als Gegenstand eines bloß antiquarischen Interesses versteht“ (138). Die Fruchtbarkeit des Hönigswaldschen Denkens zeigt sich Z. zufolge schon sehr bald in Cramers ‚deduktiver Monadologie‘, wobei bei Cramer allerdings deutlicher noch als bei Hönigswald „die ontologischen Fährnisse und unerledigten transzendentallogischen Begründungsfragen zutage treten“ (ebd.). Bei Bauch führt das Festhalten an einem objektivistischen Geltungsbegriff nach Z.s. Meinung zu einem höchst problematischen politischen Ordnungsdenken, das man nicht damit entschuldigen könne, daß es sich hierbei um „den frommen Selbstbetrug eines weltfremden Gelehrten“ handle, der „der nationalsozialistischen Propaganda auf den Leim gegangen“ sei. Denn dieses Ordnungsdenken sei ohne Zweifel „Ausdruck einer antidemokratischen und pseudoaristokratischen Geisteshaltung“ (180), aus der Bauch schon lange vor Hitlers Machtergreifung kein Hehl gemacht habe. Wenn sich bei Bauch biologistischer Naturalismus und Transzendentalphilosophie im Zeichen eines antidemokratischen Ressentiments die Hand reichten, dann hänge das unmittelbar mit seinem philosophischen Ansatz zusammen, für den nicht der Freiheitsbegriff, sondern der Ordnungsbegriff die philosophische Leitgröße darstelle. Wagners Reflexionstheorie mündet nach Z. in die nämliche Aporie wie Lasks Kategorienlehre. Wie diese sich „zugunsten der ‚Übergegensätzlichkeit‘ des ‚Wertmaßstabs‘ ... der noetischen Reflexion verweigert“ (219), so weigert sich Wagner, seine Grundthese vom Vorrang der noematischen Reflexion in Frage zu stellen. Schwierigkeiten sieht Z. auch bei Reiningers monistischem „Erlebnisidealismus“ (275). Denn Reiningers ‚Individualethik‘ stehe „in letzter Instanz vor dem gleichen Problem ... wie seine ‚Metaphysik der Wirklichkeit‘: solange die Wirklichkeit und ihre philosophische Explikation aufgrund der Unmittelbarkeit der Erlebniswirklichkeit auseinanderklaffen“, drohe „das Subjekt des Handelns ebenso wie das Subjekt des Erkennens von der Wirklichkeit aufgezehrt zu werden, in der es gründet“ (289f.). Z. beschließt seine Tour d’horizon mit einer Würdigung des „ebenso umfängliche(n) wie beziehungsreiche(n) philosophische(n) Werkes Erich Heintels“, das sich „im Ausgang von Robert Reiningers Philosophie und in steter Auseinandersetzung mit dem Problem der ‚daseienden‘ Transzendentalität“ (291) entfaltet. Wenn Reininger „die Kantische Gleichung von transzendentalen Idealismus und empirischem Realismus in die Differenz von unaussagbarer Erlebnis-Wirklichkeit ... und sprachlich objektivierender Intentionalität umdeutete“ (ebd.), so hebt Heintel auf das dialektische Spannungsverhältnis ab, das in aller menschlichen Erkenntnis besteht zwischen der absoluten Gewißheit und der unendlichen Aufgabe der Revision bzw. zwischen der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein und der Spannung, die in jeder bestimmten Aussage zum Ausdruck kommt, obwohl sie von jener ursprünglichen Einheit her fundiert ist. Während Reininger „diese Dialektik ... transzendentallogisch aufzuklären und zu strukturieren versucht“ (ebd.), sieht Heintel in dem unbewältigten Vermittlungsproblem das grundlegende „Defizit aller Transzendentalphilosophie“ (292). Auch wenn er über allen Transzendentalismus hinausfragt, so wird man das nach Z. freilich „keineswegs als Absage an die Transzendentalphilosophie interpretieren dürfen“ (324). Seine Kritik an der Transzendentalphilosophie richtet sich in Wahrheit nur gegen die Ding-Ontologie. Die Rehabilitation des Substanzbegriffs, um die er sich bemüht, ist streng transzendentalphilosophisch ausgerichtet, so daß man „in systematischer Hinsicht nicht so sehr von einer Gleichrangigkeit der beiden Voraussetzungen europäischer ‚Fundamentalphilosophie‘ wird sprechen können“, sondern in letzter Instanz von einem „eindeutigen Primat der transzendentalen vor der ontologischen Fragestellung“ (ebd.) ausgehen muß. Soweit einige Hinweise zum Gang von Z.s. Untersuchung, deren Bedeutung für die Neukantianismusforschung außer Frage steht.

Wenn Köhnke sich große Verdienste um die Erforschung der Vorgeschichte des Neukantianismus erworben hat, dann liefert Z. zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Nachgeschichte des Neukantianismus, selbst wenn er betont, mit der Herausarbeitung der „Bezüge zwischen dem Neukantianismus und den postneukantianischen Problementwicklungen“ nur einen „Sonderaspekt der Neukantianismusforschung“ (12) behandelt zu haben. Auffällig ist, daß er die Nachgeschichte des Neukantianismus in eine andere Perspektive rückt, als das in der Schule Hans Wagners geschieht. Denn die Fluchtlinie seiner theoriegeschichtlichen Analysen stellt das Werk E. Heintels dar. Beachtung verdient aber nicht nur Z.s Gesamtperspektive auf die Nachgeschichte des Neukantianismus, auch die monographisch angelegten Analysen zu Hönigswald, Cramer, Bauch, Wagner, Reininger und Heintel leisten einen wichtigen Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Aufarbeitung einer Theorietradition, die, sieht man einmal von Heintel ab, nicht unbedingt im Rampenlicht gegenwärtiger philosophischer Forschung steht.

H.-L. OLLIG S. J.

DISSE, JÖRG, *Metaphysik der Singularität*. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie von Hans Urs von Balthasar. Wien: Passagen-Verlag 1996. 254 S.

1. ‚Metaphysik‘ und ‚Singularität‘ scheinen sich zunächst auszuschließen: Geht es der Metaphysik um das Allgemeine, so bleibt wenig Raum, das Einzelne in seiner Singularität zu bedenken. Disse hat mit seiner oben genannten Habilitationsschrift einen wichtigen Schritt getan, diesem Desiderat zu begegnen. Seine Arbeit führt nicht nur sehr übersichtlich in die Philosophie Hans Urs v. Balthasars ein und stellt dabei in knizisen Interpretationen (neben v.a. *Wahrheit. Wahrheit der Welt, Herrlichkeit* und dem 1987 von v. Balthasar verfaßten *Epilog*) zwei frühe, noch unpublizierte, Texte v. Balthasars einer größeren Öffentlichkeit vor, sondern beansprucht auch einen eigenen systematischen Anspruch.

Bei den genannten unveröffentlichten Texten handelt es sich um die Schriften *Geeinte Zwiennatur. Eine philosophische Besinnung*, geschrieben zwischen 1939 und 1941, und um *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie*, v. Balthasars Abschlußarbeit des Philosophiestudiums in Pullach. V. Balthasars Denken ist gewissermaßen ‚nur‘ ein in vielen Interpretationen verdeutlichter (aber auch: idealer) Leitfaden, um an der, so D., ‚nur metaphysisch, d. h. im Horizont der Frage nach dem Weltganzen und seinem Letztsinn (23), zu bewältigenden Aufgabe zu arbeiten, „nach dem Zusammenbruch der Systeme und Ideologien eine Ethik zu begründen, die es als höchstes sittliches Prinzip versteht, dem Einzelnen als diesem je singulären ... zu begegnen“ (18). D. versteht es so als die „Aufgabe der Metaphysik“, „das Individuelle als Individuelles zu ihrem höchsten Gegenstand zu machen“ (19). Über den anthropologischen Reduktionismus hinaus, der sich, so D., im Werk Levinas' finden lasse und von einem erweiterten Alteritätsbegriff (Natur) eingeholt werden müsse, gehe es darum, das Individuelle als „das letztlich höchste und wertvollste Konstituens des Seins“, als das „eigentliche Worumwillen der Dinge“ (69) aufzuzeigen und die sowohl gnoseologische als auch ontologische Höherstellung des Allgemeinen – „eine Art Fluch“ (17) – von einem rein philosophischen Standpunkt aus zu überwinden, ohne „argumentativ und phänomenal ... explizit auf die Offenbarung zurückzugreifen“ (28). Zur Begriffserklärung: ‚Individualität‘ verwendet D. als Oberbegriff, der sowohl die Singularität (d. h. die Einzigkeit des Einzelnen) und die Partikularität (d. h. die nicht die Einzigkeit ausmachende Besonderheit eines Seienden) umfaßt (21). Als Leitfragen kennzeichnet D. demnach zum einen die Frage nach der metaphysischen Bestimmung der Singularität, zum anderen die nach der Begründung von deren Primat gegenüber dem Allgemeinen (32).

2. Die ersten beiden Kapitel sind der *Geeinten Zwiennatur* und *Sein als Werden* gewidmet. Das erste Kapitel bietet eine eindringliche Thomasinterpretation, die historisch das Desiderat einer Metaphysik der Singularität aufzeigt. Weitere Analysen sind Pierre Rousselot und Erich Przywara als Vorläufern der v. Balthasarschen Singularitätsphilosophie gewidmet. Ausgehend von der *Apokalypse der deutschen Seele* spürt D. im folgenden der Individualitätsproblematik zwischen Reformation und Idealismus nach, um