

Hintergrund gedrängt werden. – Wittgenstein, so berichtet Norman Malcolm, hatte einen Zugang zum Gedanken eines richtenden und erlösenden Gottes; dagegen habe ein kosmologischer Gottesbegriff ihm widerstrebt. *William H. Brenner* interpretiert Texte aus Wittgensteins Werk, die zeigen sollen, daß der Begriff des Schöpfers nicht rationalistisch verstanden werden müsse und mit dem Gedanken des richtenden und erlösenden Gottes durchaus vereinbar sei. – Der abschließende Beitrag von *Robert L. Arrington* setzt sich mit den Einwänden von Nielsen, Bailey und Hyman auseinander, und er bedient sich dazu der Unterscheidung zwischen grammatischen oder begrifflichen und Tatsachen-Aussagen. ‚Gott existiert‘ sei keine Tatsachenbehauptung, sondern eine grammatische Bemerkung. Ein religiöser Glaube, so verstehe ich Arringtons Anliegen, ist ein Ganzes, ein Bezugssystem, eine Antwort oder Reaktion auf das menschliche Leben als Ganzes; Begriffe und Existenzaussagen haben nur innerhalb dieses Ganzen ihren Sinn und müssen aus dem Ganzen heraus erklärt werden. Arrington kann hier zurückgreifen auf den Beitrag von *Brian R. Clack* über Wittgensteins Bemerkungen zu Frazer. Sie handeln, so Clack, über die anthropologischen Grundlagen der Religion. Der Ritus sei nicht das Produkt falscher Theorien über die Welt, sondern „a natural manifestation of our character“ (26). Kann man, so fragt Arrington, einen Fehler machen, wenn man das Bild der Geliebten küßt, oder kann man sich irren, wenn man vor Schmerzen schreit? Das teleologische Argument sei kein *Beweis* für die Existenz Gottes; ein Beweis wäre zu schwach, um die Haltung der Ehrfurcht und die Entschiedenheit des religiösen Glaubens zu begründen. „It is not so much a matter of proving the existence of God as of *beholding* God, as coming face to face with God through his handiwork“ (178).

Der Band ist ein maßgeblicher Beitrag zur Interpretation der Religionsphilosophie Wittgensteins. Die Sachfragen zur Phänomenologie und Begründung des religiösen Glaubens gehen über dieses exegetische Anliegen hinaus. Wie sind die Festigkeit und die Rationalität des religiösen Glaubens miteinander vereinbar? Die strenge Alternative zwischen einem fideistischen Internalismus und einem rationalistischen Externalismus bietet keine Lösung. Der religiöse Glaube als leidenschaftliches Sich-Entscheiden für ein Bezugssystem erfordert eine starke interne Rationalität zusammen mit einer Verankerung in anthropologischem Urgestein, aber er muß zugleich durch eine schwache externe Rationalität mit den anderen Lebensbereichen des Menschen vernetzt sein.

F. RICKEN S. J.

HEIDEGGER, MARTIN/RICKERT, HEINRICH, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Aus den Nachlässen herausgegeben von *Alfred Denker*. Frankfurt am Main: Klostermann 2002. 156 S., ISBN 3-465-03148.

Während der schon länger angekündigte Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger (= H.) auf sich warten läßt, kommt unerwartet eine mustergültige Edition von dessen Briefwechsel mit Heinrich Rickert (1863–1936). Rickert (= R.) war in H.s Freiburger Studienzeit sein wichtigster Lehrer. Man kann die 43 Briefe (31 von H., 12 von R.) und Dokumente wohl drei Perioden in H.s wissenschaftlicher Karriere zuordnen.

Aus der Zeit, als H. Student bei R. war (1912–1915), stammen acht Briefe H.s, in denen es vor allem um Technisches aus dem Kontext der Studien und der Dissertation bzw. Habilitation geht. Briefe R.s gab es nicht oder sind nicht erhalten. Von den Dokumenten dieser Zeit sind besonders interessant: H.s Referat „Frage und Urteil“ in R.s Seminar (10.7.1915) sowie die beiden Gutachten zu seiner Dissertation (durch A. Schneider) und vor allem zur Habilitation (durch R.). In seinem Referat betont H., daß der Akt des Fragens, anders als der des theoretischen Urteilens, nicht allein von einem als bestimmt vorausgesetzten Gehalt (Sachverhalt an sich) verstanden werden kann; durch die Beschäftigung mit dem negativen Urteil (25) und mit der Frage (19) löst er sich von einem gewissen Objektivismus (86, 19, 25). R.s verhalten freundliches Gutachten zur Habilitationsschrift, dessen Thema und Orientierung er selbst angeregt hatte (17), betont die Schwächen der Arbeit im Historischen und ihre Stärke im Systematischen: H. versuche „zu zeigen, wieweit Duns Scotus sich den Gedanken von Logikern unserer Zeit nähert“, insbesondere denen von Emil Lask (1875–1915), der in diesem Briefwechsel überhaupt eine wichtige Rolle spielt.

Die zweite Periode umfaßt H.s Privatdozentenzeit (1915–1923), während deren R. gleich zu Beginn nach Heidelberg umsiedelte, von wo aus sein erster Brief (vom 30. 6. 1916) datiert. In den Briefen dieser Periode geht es zunächst um den Druck des Scotus-Buches und dann um H.s Schwierigkeiten in Freiburg – wegen seiner fragilen Gesundheit, seiner Einziehung zum Militär, vor allem aber durch die Enttäuschung, den „Reaktionär“ J. Geysler (43) auf dem für sich selbst erhofften Konkordatslehrstuhl erleben zu müssen. Außerdem sind Thema die Spannungen im Inneren H.s, seinen katholischen Glauben mit seinem freien und modernen (und nicht, wie von außen erwartet, thomistischen) Philosophieren zu vereinen (12, 17, 42). R. beschränkt sich im wesentlichen darauf, seinen jüngeren Kollegen zu ermuntern. H. betont, was er von R. empfangen hat: daß „von Ihrem inhaltlichen Einfluß ganz abgesehen, Ihre philosophische Arbeit als solche vorbildlich geworden ist mit Rücksicht auf das damals für mich allein Wesentliche: die Ablösung von der Gebundenheit und die Reifung des Entschlusses zum freien Philosophieren“ (59). Ja, er unterstreicht, was ihn mit dessen Wertphilosophie bleibend verbindet (bes. deutlich 37f.), und polemisiert gegen Jaspers, Scheler und Husserl, – recht anders, als man es aus seinen Vorlesungen und aus den Briefen an die Genannten kennt, wo vielmehr R. das Objekt der Polemik ist. Dann aber nehmen Bericht und Austausch auch eine Wende ins Sachliche, und der Briefwechsel wird fast ausgeglichen, wobei freilich der aktive Partner immer H. bleibt. Man erfährt von H.s (nie realisierten) Vorsätzen, etwas über Lask zu veröffentlichen (32), Lotzes „kleine“ „Metaphysik“ von 1841 kommentiert neu zu edieren (34) und ein Seminar über R.s „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ zu halten (55). Die gehaltvollsten Briefe H.s sind wohl die vom 27. 1. 1920, vom 27. 8. 1920 und vom 15. 3. 1921 (46–56). In ihnen teilt H. seinem Lehrer mit, was ihn seit dem „Kriegsnotsemester“ 1919 philosophisch bewegte: Ich „fand ..., daß die phänomenologische Anschauung nicht ist ein Anstarren von Erlebnissen als Dinge, sondern daß der ergebnismäßige Bezug zwischen Vollzug (Leistungs-)sinn und Gehaltssinn eine genuine angemessene Form des Anschauens verlangt, die ich als verstehende, hermeneutische Intuition einführte. ... Während Husserl wesentlich an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert ist ..., versuchte ich ein Fußfassen im lebendigen geschichtlichen Leben selbst, und zwar in der faktischen Umwelterfahrung ...“ (27. 1. 1920). „Es ist ... eine schwierige Frage, ob das theoretische Verhalten ebenso wie das religiöse oder das ethische [mit Jaspers] als ‚Einstellung‘ charakterisiert werden darf – oder ob die Rede von religiöser Einstellung nicht schon eine unberechtigte Theoretisierung bedeutet. Es spukt hier der Begriff der Intentionalität, der in der Phänomenologie zu vielen Verkehungen der Phänomene führt und das Vorurteil nährt, es müsse bei jedem Verhalten a priori eine Intentionalität entdeckt werden können. Das führt auf die Frage, ob überhaupt die Unterscheidung von Akt, Inhalt, Gegenstand, von realem Geschehen (Sein) und gültigem Sinn eine solche ist, die die ganze Philosophie beherrschen kann, oder ob sie nicht nur am theoretischen Verhalten abgelesen und aufgrund einer vorgängigen, meist schwer zu treffenden Theoretisierung der anderen Phänomene auf diese übertragen ist.“ (27. 8. 1920).

Die dritte Periode ist die Zeit, in der H. Professor geworden ist. Aus Marburg gehen nur drei, m. E. eher formelle Briefe nach Heidelberg (10. 4. 1924, 15. 2. 1928, 1. 5. 1928). Als H. nach Freiburg zurückgekehrt ist, wird der briefliche Austausch intensiver. Zunächst freilich dreht er sich um Attacken der jeweiligen Gegenseite. R. beklagt sich (17. 6. 1929) über das Zerrbild des Neukantianismus, das H. während der Davoser Hochschulwochen gezeichnet zu haben scheint. H. rechtfertigt sich, drückt aber zugleich aus, wie unzufrieden er über öffentliche Bemerkungen R.s und seines Schülers Faust war (25. 7. 1929). R. seinerseits kann nicht verstehen, wie H. so „schwärmerischen“ Autoren wie Kierkegaard und Nietzsche eine wissenschaftliche Rolle zuschreiben kann (3. 8. 1929). Nach diesem Schlagabtausch wird es ruhiger. Der Brief H.s vom 26. 11. 1930 ist noch einmal ein schöner, gehaltvoller Text, in dem H. das Problem der Wahrheit als das Terrain der Auseinandersetzung zwischen ihm und R. bezeichnet: Transzendenz versus Urteil. Dann geht die Post noch einmal hin und her in der Angelegenheit des Nachwuchswissenschaftlers F. J. Brecht. Das letzte Dokument ist der an den Freiburger Rektor adressierte Dank für dessen Glückwünsche zu R.s 70. Geburtstag (29. 5. 1933).

A. Denker hat den Briefwechsel sorgfältig ediert, annotiert und mit nützlichen Anhängen versehen. Unverständlich ist nur, warum dem Personenverzeichnis keine Seitenzahlen beigegeben sind.

G. HAEFFNER S. J.

HACKENESCH, CHRISTA, *Selbst und Welt*. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Band 6). Hamburg: Meiner 2001. 220 S., ISBN 3-7873-1564-2.

Christa Hackenesch (= C. H.) nähert sich in ihrer Habilitationsschrift dem Problem des Selbst bei Martin Heidegger und Ernst Cassirer über Hegels (= H.s) „Logik des lebendigen Individuums“ (5). In äußerst verdichteter Form, die die Kennerin der Materie hinter jedem Satz deutlich werden läßt, referiert sie H.s Ansatz, das Selbstverständnis des kontingenten Menschen angesichts des grundlegenden Leib-Seele-Verhältnisses zu bestimmen. Für H., so die Autorin, gehe die gesetzte Einheit von Leib-Seele den beiden relationalen Gliedern voraus. „Im Gegensatz dazu ist die Einheit, die Hegel meint, eine Relation, ein Verhältnis, das der Mensch selbst zu verwirklichen hat“ (6). Von dieser Position aus liest C. H. die „Wissenschaft der Logik“, die „keine Phänomenologie des geistigen Tuns des Menschen, sondern das begriffliche Paradigma seiner Freiheit, die Struktur der Reflexion als die des Selbstbewußtseins“ (7) darstelle. Gleichwohl sei der bei H. dargestellte prozessuale Verlauf der Bewußtseisebenen niemals als auf das Individuum bezogen zu verstehen, selbst der Begriff des „Ich“ sei auf das „allgemeine Selbst“ bezogen. Daran schließt sich die Frage an, „welches Recht das Individuum, dessen Zeit nicht mit der der ‚Gestalten seiner Welt‘ identisch ist, besitzt, in deren Geschichte nicht ein es umgreifendes Sinngeschehen zu sehen“ sei, sondern es sich seiner „Endlichkeit gegen sie absolut geltend zu machen“ (12). Damit ist der Kern von C. H.s Überlegungen zu H. auf den Punkt gebracht. Ein seit van der Meulen und Stephan Otto ungeklärtes Problem, wie sich konkrete Subjektivität – die „gebrochene Mitte“ in der Terminologie von H.s Überlegungen zur „Vermittlung“ – denken lasse. C. H. sieht hier H. in Verbindung mit einer Art begrifflich operierender „Anthropologie“ (16). Von dieser Feststellung aus werden die klassischen Probleme hegelscher Dialektik aufgezeigt: die Negativität der Unmittelbarkeit, die Darstellungsproblematik von Einzelnem und Allgemeinem, die Verhältnismäßigkeit von Theorie und Praxis auf Grund der „Wissenschaft der Logik“. Dort wo das Individuum aufgrund seiner Kontingenz Einspruch erhebt gegen die drückende Macht der Allgemeinheit, so C. H., müßte ein Ort der Versöhnung ausgewiesen werden können. Bei H. sieht sie ihn zunächst in der „Kultur“. Doch gerade hier, am Ort möglicher Freiheit, geschieht die Offenbarungswendung der Unversöhnlichkeit: „Der Freiheitsanspruch des Individuums radikalisiert sich im Augenblick, in dem seine Vermittlung mit dem Geltungsanspruch des Allgemeinen kontingent geworden ist und keine metaphysische Wesensbestimmung mehr die Autorität besitzt, es zu seiner ‚Pflicht‘, Verpflichtung auf ein Allgemeines ultimativ aufzufordern.“ Und, dann überleitend zu ihrer Heidegger-Auslegung, schreibt C. H.: „Verschwunden, als bloß konstruiert aus metaphysischen Voraussetzungen, scheint damit das Problem selbst: der Begriff der Freiheit des Individuums, als der seines Verhältnisses zu den ‚Gestalten seiner Welt‘“ (22).

C. H. setzt für ihre Analyse der „Metaphysik des Selbst“ bei Martin Heidegger (= Heid.) eine seit Walter Schulz' Aufsatz über den „Philosophiegeschichtlichen Standort Martin Heideggers“ bestehende Auslegungstradition fort: Sie rekonstruiert Heid.s Denken in der Sprache der Subjektphilosophie. Um die Einsatzstelle für das Denken Heid.s besser situieren zu können, historisiert C. H. zunächst H.s Philosophie. Bei Dilthey und Klages werde das „lebendige Individuum“ so in einer radikalisierten Lebensphilosophie zum absoluten Ausgangspunkt“ (23) der Überlegungen. Gleichwohl versuche die sich etablierende Lebensphilosophie am Begriff des „Geistes“ festzuhalten, was zu einem Spannungsverhältnis führe. Erst im Begriff der „Weltoffenheit“ wurde eine Lösung für den amalgamierten Ansatz erblickt, da er die „Welthaftigkeit des Menschen“ mit einem spezifischen Anspruch auf Wahrheit zusammen denke. Damit ist man mitten im Ansatz, zumindest des frühen Heid.s. Sein Begriff des „Daseins“ kehre H.s Ansatz geradezu um: „Das ‚Gegenüber‘ von Mensch und Welt ist keine reale, geschichtliche Gestalt, sondern einzig Oktroj, Überfremdung der Existenz des Menschen durch die Wesensbestim-