

det“ (81). Darüber hinaus kritisiert R. im wesentlichen die hegelschen Begriffe vom ‚Widerspruch‘ (93 f.) und vom ‚Werden‘ (96 f.). Beide Konzepte Hegels können letztlich als Folgerung daraus angesehen werden, daß der realen Vielheit gar keine „reale Differenz“ innewohnt, daß die Vielen eigentlich keine Vielheit sind, sondern nur die „Ek-sistenz“ des Identischen. R. sieht dagegen die ursprüngliche Identität schon selbst als „Aktualität der Vielen“ (98 f.). Wird das Sein als das Eine und Ungeteilte betrachtet, so kann es sich dabei nach R. nur um eine reine Abstraktion handeln, welcher die Vielheit bereits virtuell zukommt und sich so als „ursprüngliche Relationalität“ erweist (106 f.). Der eigentliche Beitrag R.s zu dieser philosophischen Problematik des Einen und der Vielen liegt demnach darin, „daß das ‚Prinzip‘ dann und nur dann eines ist, wenn es in Beziehung zur Vielheit betrachtet wird; und daß es gleichzeitig dann und nur dann vielfältig ist, wenn es als eines betrachtet wird“ (110).

D. gelingt es, auf prägnante Art und Weise den rosminischen Ansatz zur Problematik von Einheit und Vielheit des Seins darzustellen und dessen Position sodann in der Auseinandersetzung mit Hegel zu präzisieren. So macht der Autor deutlich, warum R.s Denken auch im beginnenden 21. Jhd. nichts an seiner Bedeutung verloren hat. Einen erheblichen Vorteil zieht dieses Denken dabei aus seiner begrifflichen Klarheit, in diesem Fall aus der konsequenten Unterscheidung der Modi der Idealität und der Realität, welche beide in der Einheit des Seins übereinkommen.

Und gerade diesbezüglich scheint eine weiterführende Anmerkung angebracht: Das reine Denken kann eine solche Konzeption, R. zufolge, grade nicht hervorbringen. Erst die Offenbarung des drei-einen Gottes ermöglicht ihm das Zusammendenken dieser beiden Dimensionen (7). Reines Denken scheitert daran, Einheit und Vielheit vermitteln zu können und identifiziert drittens beide. Auch D. konstatiert: „In jeder dieser großartigen Konzeptionen wird die „drei“ in der Tat mehr als Resultat der Gleichursprünglichkeit des Einen und der Zwei gesehen. Oder auch: des Identischen und des Verschiedenen“ (39). Daher reduziert sich für R. auch Hegels Bedeutung zu dieser Problemstellung letztlich darauf, die ständig aktuelle Frage des Verhältnisses von Einheit und Vielheit wieder neu und präzise gestellt zu haben (20).

Zur Einheit des Seins ist nämlich nach R. ein ‚Drittes‘ vonnöten, welches nicht einfach als ‚Identität von Identität und Nichtidentität‘ konstruiert werden darf, sondern erst als eine eigenständige Form des Seins die Einheit von Idealität und Realität verbürgen kann, ohne beide ineinander ‚aufzuheben‘. Diesem Anspruch kann nur die ‚moralische‘ Form gerecht werden. Gerade in dieser sieht er den ontologischen Grund der Möglichkeit einer seinshaften Verbindung von Einheit und Vielheit, denn sie ist der Garant, daß sich das Sein in Identität und Differenz, in Idealität und Realität konstituiert, ohne dabei in einen Dualismus auseinanderzutreten. Sie ist sozusagen die seinsimmanente Bedingung jenes Wechselspiels von Initialität und Virtualität des Seins (des Seins also sowohl in seiner ursprünglichen Einheit als auch in seiner potentiellen Vielheit). D. verfolgt diesen Aspekt nicht weiter, auch wird die moralische Form bei ihm nur ein einziges Mal erwähnt (77). Vielmehr sieht auch er die christliche Triade als eine solche ungenügende Verbindung des Identischen und Verschiedenen (39). Drückt sich hier nicht vielleicht auch eine aktuelle Herausforderung an das christliche Denken aus, die Bedeutung der Personalität jener im absoluten Sein subsistierenden „dritten Form“, des Heiligen Geistes, für die Trinität neu herauszustellen? R. jedenfalls erkennt in der göttlichen Trinität die Lösung für das Problem der Einheit und Vielheit des endlichen Seins. Die philosophische Durchdringung dieses Ansatzes führt ihn dabei zu einer „Metaphysik der Caritas“, welche auch für das postmoderne Denken eine Herausforderung darstellt.

M. KRIENKE

STRIET, MAGNUS, *Das Ich im Sturz der Realität*. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (Ratio fidei; 1). Regensburg: Pustet 1998. 329 S., ISBN 3-7917-1624-7.

„Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich‘ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Construction des Denkens [...] nur als regulative Fiktion [...]. Wie sehr gewohnt und unent-



berhlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit: Es kann etwas Lebensbedingung und trotzdem falsch sein“ (cf. 196). – Diese Notiz aus dem Nachlaß von 1885 ist nur eine von vielen, die das Problem kennzeichnen, von dem sich die hier zu besprechende Arbeit herausfordern läßt. „Nietzsche ging es nicht um Modifikationen des für die Neuzeit konstitutiven subjekt- und ichphilosophischen Denken[s]. Statt dessen zielen seine Reflexionen aufs Grundsätzliche: Die Vorstellung eines als Freiheit zu denkenden menschlichen Subjekts soll als ‚Fiktion‘ entlarvt werden“ (182). Wenn Nietzsche auch den Begriff des Ich als notwendiges Moment des Denkens und seiner logischen Gesetze denke, so insistiere er aber zugleich darauf, „daß hier nur ein Begriff gedacht werde, ohne daß das Denken noch die Möglichkeit hätte, diesen Begriff auf die Frage hin zu bewähren, ob ihm eine außerbegriffliche Wirklichkeit entspricht oder nicht“ (197).

Für Striet (= S.) ist es nun keineswegs ausgemacht, daß mit und nach Nietzsche der „Tod des Subjekts“ feststehe. Jedenfalls dann nicht, wenn im Subjektbegriff „die Möglichkeit eines selbstreflexiven Denkens und Erkennens und der Grund des Wissens und Handelns gedacht wird“ (48). Entgegen Nietzsches Aspirationen plädiert der Verf. für „eine freiheitstheoretische Reflexion des Wissens“ und dafür, den „Ursprung des Wissens mittels eines transzendentalreduktiven Verfahrens in der Freiheit selbst“ zu suchen (239). Er setzt dabei auf die transzendente Logik von Hermann Krings, mit dem Zweck, „die in diesem Denken bereitgestellten Kategorien und Möglichkeiten so zu bewähren, daß sie einem an Nietzsche geschärften Blick standhalten“ (249) und das Ich so – anders als bei Nietzsche und „im theoretischen Nihilismus des Reflektiersystems Fichtes“ – zu denken gestatten, daß es nicht „wie das Ding an sich zu einer bloßen Scheinexistenz verkommt“ (239).

In der Lesart S.s – „in konstruktiver Absicht“ (25) – ist Nietzsche letztlich ein Vertreter des Dogmatismus (im Sinne Fichtes; cf. 227; 220–227) bzw. eines vorkritischen Objektivismus, der nicht zu erklären vermag, was es aber zu erklären gilt, die doppelte Reihe im Bewußtsein: daß nämlich das Denken sich als in der Welt seiend wie zugleich als Welt stiftend zu begreifen hat, daß Intelligenz „ist und sich zugleich als seiend, als Tätigkeit weiß, sich als Tätigkeit anschaut“ (226). Nietzsche versucht ja, ohne die Annahme eines Ichprinzips die Vorstellungen und das System des Bewußtseins zu erhellen. Dies kann aber nicht gelingen. Er fällt faktisch hinter das im neuzeitlichen Denken erreichte Niveau der Selbstreflexivität des Denkens zurück (cf. 51; 193).

Würde Nietzsche allerdings „die faktisch vollzogene Interpretation seiner eigenen Philosophie auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin klär[en]“ (219), dann müßte er die Selbstreflexivität philosophisch voraussetzen. Hier ist nach S. die entscheidende kritische Anfrage an Nietzsche zu richten, weil man hier auf das „grundlegendste Problem“ (218) seiner Philosophie stößt: „In welches Verhältnis ... setzt sich Nietzsches Philosophie eigentlich selbst zur Verabschiedung des Subjektprinzips? Oder fällt eine metatheoretische Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen der eigenen Philosophie aus?“ (219).

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche muß eine Voraussetzung machen, die jedenfalls heute und im Falle Nietzsches nicht selbstverständlich, methodisch problematisch, aber vielversprechend ist: daß nämlich seine Philosophie sich als systematischer Entwurf versteht, „der sich nicht jeder diskursiven Verbindlichkeit entzieht“ (220) – wenn man auch gleichzeitig sehen kann (muß), daß „Nietzsches Philosophie sich systematisch der Möglichkeit zu entziehen versucht, sich in ihren Aussagen behaften lassen zu müssen“ (27). S.s Unternehmen verspricht, wie er sehr wohl weiß und zu erweisen versucht, nur dann Erfolg, wenn Nietzsche tatsächlich „in seinem Spätwerk systematische Absichten verfolgt“ (50).

S. interpretiert Nietzsche als radikalisierten Kant. Wenn auch dessen Philosophie als „konstruktiver Versuch einer Fortschreibung Kants nicht zu überzeugen vermag“ (238; cf. 14; 25; 50f.) – diesem Nachweis widmet sich der erste Teil der Untersuchung „Der gewollte Schein. Nietzsche und die Radikalisierung der Vernunftkritik“ (26–211) –, so sind die Anfragen damit doch nicht erledigt.

Insofern seine Interpretation der Welt darauf hinausläuft, den Gottesgedanken durch dessen Überführung als Fiktion überflüssig zu machen, geht er weit über Kant hinaus.



Damit aber „Gott am Ende nicht doch wieder eine notwendige Idee der menschlichen Vernunft wird, versucht er die Voraussetzung zu destruieren, die den Gottesgedanken aus sich entläßt: das seiner selbst gewisse und sich selbst als Prinzip vernünftigen Denkens und Handelns begreifende Ich“ (159).

Wenn der Versuch Nietzsches gelungen wäre, dann wäre nach ihm die Idee eines von der Welt verschiedenen Gottes nicht mehr denkbar, dann wäre die Verwiesenheit des Menschen auf Gott als Erfüllung menschlicher Sehnsucht und Sinnsuche, als *der* Gehalt menschlicher Freiheit nicht mehr denkbar (cf. 286; 24f.). Nur auf der Basis einer Analytik endlicher Freiheit, im Rahmen eines freiheitstheoretischen Paradigmas (cf. 181), das die „Unhintergebarkeit des Ich als Prinzip der Philosophie“ (214–227) sichere, lasse sich ein Standpunkt innerhalb begrifflichen Denkens und Wissens finden, eine Instanz benennen, die mit der Herausforderung Nietzsches fertig zu werden vermöge. Diese Instanz müsse „sich einer Begriffshermeneutik entzieh[en], die alle Begriffe auf ihre rein pragmatische Funktion begrenzt, und sich deshalb der Auflösung in die bloße Relativität des Begriffs verweigert, weil sie unbedingt ist und sich selbstreflexiv ihrer eigenen Unbedingtheit zu vergewissern vermag“ (235). Insofern Freiheit mit Fichte als selbstursprünglich und unbedingt zu verstehen ist, die sich mit im Vollzug nicht mehr zu hinterfragender Selbstevidenz zur Wirklichkeit bringt, ist mit ihr die gesuchte und geforderte unbedingte Instanz gegeben. Das heißt dann: „Wahrheit ist, weil Freiheit ist, und da die Freiheit sich immer schon unter einem Sollensanspruch befindet, der in ihr selbst begründet ist, muß der Wahrheitsbegriff so bestimmt werden, daß er die Übereinstimmung der unter dem Sollensanspruch stehenden Freiheit mit sich selbst bezeichnet“ (236).

Es gelingt Nietzsche nach S. nicht, „ein freiheitstheoretisch reflektiertes Ichbewußtsein und damit den transzendentallogischen Letztgrund der Kategorien seines fiktionalen Charakters zu überführen“ (126); dafür zeige sein Denken auch zu viele Ambivalenzen, Inkonsistenzen, sei insgesamt sehr zwiespältig (cf. 217f.; 220 u. ö.). S. optiert für den entscheidende Schritte über Kant hinausgehenden Ansatz Fichtes; denn anders als Nietzsche, der das Ich in den bloßen Begriff sich aufheben läßt, habe jener die Selbstreflexivität des Wissens so vorangetrieben, daß er sich aus dem Nihilismus des Reflektiersystems befreit habe, so daß „auch das Ich selbst sich nach dem ‚Sturze der Realität, diesem Nihilismus‘ durch ein ‚reflektieren bis zu Ende‘ im Sich-selbst-Wissen des Wissens als Realität neu weiß, neu grundgelegt hat“ (213) – womit die „Möglichkeit einer bloßen Scheinexistenz des Ich“ (199; 199–205) überwunden ist.

Bei Nietzsche macht S. eine „eigentümliche Zirkularität“ des Denkens aus (51f.). Einerseits stehe er in der Tradition kritischen Denkens und führe die neuzeitliche Konstitutionsanalyse menschlichen Wissens und Handelns weiter, andererseits setze gerade die Spätphilosophie Grundentscheidungen und Überzeugungen voraus, die nicht mehr der Kritik zugänglich bleiben, weil sie die Kritik immer schon bestimmen (cf. 52). Wenn alles Wille zur Macht ist und nichts außerdem, so gilt das doch auch für Nietzsches Erkenntnis- und Wahrheitsansprüche, sein Wirklichkeitsverständnis als „Wille zur Macht“ – und er gibt dies auch durchaus „argumentationsstrategisch“ (229) zu, womit er offenbar „darauf abzielt, den Wahrheitsbegriff selbst zu perspektivieren – eine Perspektivierung aber, die nur noch praktisch vollziehbar zu sein scheint“ (229).

Welchen Geltungsanspruch kann dann aber ein Denken wie das Nietzsches erheben? Ist z. B. der von ihm diagnostizierte und angekündigte Nihilismus „als bestimmte Ausprägung des Willen-zur-Macht-Geschehens“, sind vielleicht auch etwa das Christentum und die Rede von ihm „als eine historische und am Ende notwendige Gestalt eines Willen-zur-Macht-Geschehens, eine zeitlich befristete Herrschaftskonstellation“, nur eine Perspektive ohne Geltungsanspruch (51)?

S. stellt unabweisbare Fragen an Nietzsche, die sich dann noch verschärfen, wenn er auf kardinale Themen wie *amor fati* und „ewige Wiederkehr“ zu sprechen kommt. Wie kann hier noch sinnvolle Freiheit im vollen Verstande unterstellt, gedacht und gewollt werden? Die von Nietzsche angezielte „dionysische“ Bejahung des Daseins ohne alle Abstriche ist nicht der Gehalt, auf den Freiheit sich verpflichten oder für den sie sich auch nur geneigt machen lassen dürfte. Der *amor fati* stellt „keine Möglichkeit der auf ihr eigenes Wesensgesetz verpflichteten endlichen Freiheit“ dar (303); denn mit dieser



Idee oder Vorstellung wären „[d]as Problem des Leidens und die Antinomie praktischer Vernunft ... denkerisch und praktisch jedenfalls nicht mehr zu bewältigen“ (303), wäre die Absurdität des menschlichen Daseins fest-geschrieben (cf. 297f.).

Gegenüber den im wahrsten Sinne fatalen Konsequenzen, die er aus Nietzsches Grundoptionen resultieren sieht, fordert S., es müsse „im Ausgang vom Subjekt der Begriff einer Welt expliziert werden“ können (24; cf. 286), der es gestattet, die Welt als Schöpfung des guten, den Menschen zugewandten und sie als Partner in Freiheit und als Freiheit wollenden Gottes, Lebensgrundes und Lebenszieles zu verstehen. Das praktische Interesse, die Hoffnung der Vernunft selbst lasse danach verlangen. Freilich kann die Vernunft in ihrer Freiheit, die „ihrer selbst nicht mächtig und schon gar nicht Ursprung ihrer selbst ist“ (D. Henrich; 242), für diesen Gehalt der Freiheit nicht mehr selbst aufkommen. Denn, die neuzeitliche philosophische Kritik der Gottesbeweise vorausgesetzt: „Kann die philosophische Vernunft einen weisen Welturheber schon nicht mit der Notwendigkeit denken, daß dessen Existenz als bewiesen gelten könnte, so kann sie erst recht nicht in eigener Instanz verbürgen, daß der von ihr gedachte Gott als der Sinngrund menschlicher Freiheit auch real ist“ (298).

Hier sind nun der Ort und Einsatz – transzendentalphilosophisch vermittelter – offenbarungstheologischer Argumentation, welche die Denkmöglichkeit Gottes und die Sinnhaftigkeit christlich-theologischer Kernaussagen zu denken erlaubt und die Geschichte als „den Ort eines möglichen Selbsterweises Gottes“ (299), menschliche Vernunft also auf den Gottesgedanken hin offenhält: „In einer für die philosophische Vernunft nicht einseharen Weise läßt sich die Welt theologisch so interpretieren, daß sie, als von Gott so gewollt, zweckhaft gestaltet ist; zweckhaft insofern, als endliche Freiheit in ihr sein und sich in intersubjektiver Gestalt verwirklichen kann. Das philosophisch erreichbare Wissen, sofern es die Gottesfrage betrifft, wird damit erweitert“ (301).

Auch hier zeigt S. dann noch einmal klare Scheidelinien auf. Es dürfe „klar sein, daß der von der christlichen Schöpfungslehre vertretene Wirklichkeitsbegriff demjenigen von Nietzsche diametral entgegensteht“ (243), daß, wenn man den weiten Horizont der Philosophie Nietzsches insgesamt im Auge habe, „man wohl kaum reale Anschlußmöglichkeiten für eine theologische Gottesrede bei Nietzsche [wird] auffinden können, ... die es *erlaubten*, die im Gottesbegriff des jüdisch-christlichen Glaubens vorhandenen theoretischen Implikationen philosophisch als denkmöglich zu vertreten, geschweige denn, daß es möglich wäre, in der Tradition dieses Glaubens darauf zu verzichten, die moralische Bestimmtheit Gottes für die Menschen zu behaupten“ (41).

Die ungemein erhellenden Reflexionen, der spekulative Anspruch wie die Entscheidung in der Übernahme einläßlich begründeter Optionen dieser Münsteraner (von Thomas Pröpper betreuten und 1999 mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten) Dissertation werden gewiß nicht alle überzeugen – hätten vielleicht in ihrem methodischen Zuschnitt und natürlich in der zugrundeliegenden christlich-moralischen Ausrichtung auch Nietzsche nicht überzeugt (was freilich kein Einwand sein muß). Ist S. zuletzt nicht doch auch nur – wie Kant in den Augen Nietzsches (cf. 158) – ein „hinterlistiger Christ“? Der Verf. selbst meint freilich, wahrlich nicht ohne Grund, diesem Verdacht entgehen zu können (286): „... können diese Ausführungen nicht dem Verdacht ausgesetzt werden, am Ende doch wieder nichts anderes als ‚hinterlistige Theologie‘ zu sein. Wenn der Gottesgedanke philosophisch wieder virulent wird, dann als Gedanke der freien Vernunft selbst.“

U. WILLERS

KÖSTER, PETER, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)* (Supplementa Nietzscheana; Band 5). Berlin, New York: de Gruyter 1998. VIII/356 S./Abb., ISBN 3-11-0160195-8.

Der Titel ist präzise und verspricht doch weniger, als das Buch tatsächlich bietet: Die Studien zu den „Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland“ führen zugleich in die konfessionelle und politische Problemlage der Zeit vor und bis zum Ersten Weltkrieg ein. Köster (= K.) verfißt die These, in den Anfängen katholischer Rezeption konstituierte sich ein Generationen prägendes Nietzsche-Bild. Dieses sei für das