

nismus zu erforschen. Weiterhin aber sind Unterscheidungen, welche T. traf, durchaus von Bedeutung geworden und geblieben, so seine Einteilung der Demokratie in liberale und totalitäre. C. B. Macpherson hat diese Unterscheidung aufgegriffen (2). S. macht auch darauf aufmerksam, dass die Totalitarismusforschung den religiösen Aspekt bislang zu wenig beachtet habe und dass eine lange Zeit hindurch die Nähe von Totalitätsstreben und religiöser Haltung ignoriert wurde.

Einige Bemerkungen: Auch wenn die Frage, ob politische Systeme überhaupt Heil versprechen können, glatt zu verneinen ist, so bleibt es doch interessant zu fragen, weshalb so viele Menschen dennoch offensichtlich Heil von weltlichen Regierungen erwarteten. Zirkulär ist die Aussage (15), dass totalitäre Regime des 20. Jhdts. sich gezwungen sahen, eine ganzheitliche, den Menschen ‚total‘ umfassende Ideologie ihrem politischen System zugrunde zu legen, um politische Macht zu erlangen und zu erhalten. Da sich politische Macht im vergangenen Jhd. selbstverständlich auch ohne totalitäre Ideologie erwerben ließ, wäre es doch interessant zu wissen, weshalb es in bestimmten Staaten und Kulturen ohne eine solche Ideologie ging, und weshalb in anderen Staaten ein solcher Totalitarismus Erfolg hatte, zumindest für eine kurze Zeit. Zum Verhältnis von Religionen und totalitären Regimen: Dass Religionen den Menschen auf das Transzendente ausrichten wollen, ist ihre ureigene Angelegenheit; dieses Heil im Diesseits beginnen zu lassen, ebenfalls. Wollen hingegen die totalitären Regime den Menschen (nur) im Immanenten halten? S., der dies behauptet, fügt vorsichtig hinzu „in letzter Konsequenz“ (15). Und doch machen sie den Religionen Konkurrenz und verpflichten ihre Bürger auf ein Letztes und Unbedingtes. Dass sie es im Diesseits schon anfangen zu verwirklichen (16), hat sein Gegenstück in der christlichen Auffassung, dass das Reich Gottes hier unter uns schon begonnen habe. Gehen also totalitäre Ideologien wirklich im Diesseits auf, verwalten sie nicht immer auch einen gar nicht einholbaren Rest, der sich hier gar nicht verwirklichen lässt? Wenn es so ist, wäre die Bezeichnung „politische Religion“ durchaus wieder und noch angemessen, und ein Aspekt wieder stärker gemacht, der sich so nicht im Begriff des „Politischen Messianismus“ findet.

Die Dissertation von S. ist solid, durchdacht und gut lesbar, wofür auch dem Verlag zu danken ist. Sie erweitert unser Wissen und macht es möglich, das 20. Jhd. präziser zu verstehen.

N. BRIESKORN S. J.

HEIDEGGER UND DIE GRIECHEN, herausgegeben von *Michael Steinmann* (Schriften der Martin-Heidegger-Gesellschaft; Band 8). Frankfurt am Main: Klostermann 2007. 302 S., ISBN 978-3-465-03540-4.

Die Veröffentlichungen dieses Bds. fußen auf den Referaten der international besetzten Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, die vom 13. bis 16. 10. 2005 in Freiburg i. Br. stattgefunden hat. Sie seien in knapper Form vorgestellt.

Hans Ruin („Ein geheimnisvolles Schicksal. Heidegger und das griechische Erbe“, 15–34) handelt von Heideggers (= H.s) Deutung der *moira*. *Moirai* bedeutet ursprünglich der Anteil, der einem zufällt. Als Wort für das Schicksal, das einen trifft, gilt später die (von *moira* abgeleitete) $\epsilon\iota\mu\alpha\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\upsilon\eta$. H. liest die (beiläufig erwähnte) *moira* im Gedicht des Parmenides als dessen zentrales Wort, nämlich für das Geschick (des Seins). Ruin greift auf das „Schicksal“ in SuZ zurück, um das späte „Geschick“ zu verstehen. Schicksal in SuZ ist nicht Gegensatz zu Freiheit, sondern deren Gegenstück. Der Ausdruck „Schicksal“ in SuZ ist doppeldeutig: Er meint zunächst das, was einem geschieht und mit der Geworfenheit der Freiheit (und der Sterblichkeit) selbst schon geschehen ist; da man dieses immer noch weggedrängt leben kann, meint er das angenommene, in die Existenz aufgenommene Schicksal. Dieses kann nun individuell betrachtet werden, oder in Aufnahme des wesentlichen Mitseins (mit dem eigenen Volk, mit der eigenen Generation) und dessen Schicksal. Die konzentriertesten Passagen zu diesem Thema finden sich in der „Rhein“-Vorlesung (GA 39). In der Rektoratsrede herrscht ein schwankender Bezug: teils auf das deutsche Volk (oder den Staat) in seiner jetzigen Lage, teils auf das griechische Erbe der Philosophie.

Heinrich Hüni („Heraklit oder ‚anderer Anfang‘“, 35–46) will sich Heraklit mit äußerster Vorsicht nähern, denn „Heraklit ist eine anziehende und doch ferne Gestalt“.

Hüni zitiert zustimmend Gadamers Ansicht, der Bezug zu den Griechen sei für H. im Ganzen wesentlicher als die transzendental angesetzte Fragestellung von SuZ. Hüni deutet aber an, dass H.s Überzeugung, „dass die Phänomenalität ein Grundzug des Zudenkenden ist“ (37), vielleicht schon zu viel in die Lektüre der Vorsokratiker hineinlegt. In H.s „Beiträgen“ finden sich nur wenige Erwähnungen Heraklits; dagegen dominiert die (in Hünis Augen) ziemlich unvorsichtige, weil „allzu programmatische“ (37), ja „übermäßige“ (41) Rede von einem anderen Anfang, im Gegenüber zum ersten. Mit diesem selbst setzen sich die „Beiträge“ nicht auseinander; er wird ganz verbraucht als das Gegenstück zum empfundenen „Ende“ der Metaphysikgeschichte. Zu der Vorlesung von 1943 (in GA 55) bemerkt Hüni jedoch: „Angesichts dieser Vorlesung, die in der Zwiesprache mit Heraklit einen außerordentlichen Reichtum des Denkens zur Darstellung bringt, schwindet der Eifer für einen ‚anderen‘ Anfang“; hier „kann H. den Anfang seines Grundgedankens von der ἀλήθεια als Unverborgenheit in den Blick fassen“ (43). Abschließend gibt Hüni seine eigene Kurzfassung der Lehre des Heraklit von der physis, ausgehend von Fragment B 30, in dem „dieser kosmos“ als „immerlebendes Feuer“ bezeichnet wird.

Michael Steinmann („Die Humanität des Seins. Das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides“, 47–74) behandelt den Satz des Parmenides „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (‚Dasselbe sind Denken und Sein‘) in der Lesart, die H. von ihm im „Satz der Identität“ gibt. H. macht „Dasselbe“ zum Satzsubjekt; in ihm „gehören“ Sein und Denken einander; das Sein „braucht“ das Denken, das allein seine Differenz (von Anwesen und Anwesenheit) entfalten und austragen kann; das Denken ist auf die Entsprechung zum Sein angelegt. Sowohl das realistische wie das idealistische Verständnis des Verhältnisses zwischen beiden soll damit vermieden werden. Was vom Sein gesagt wird, wird ablesbar am Denken. Dieses fällt nicht mit propositionalen Setzungen zusammen, sondern entspricht mit seinen Suchbewegungen einem Anspruch, der sich gerade an den Bruchstellen zwischen den konstituierten Objekten manifestiert. „Das Sein ist keine transzendente ... Macht, sondern entfaltet sich im Denken und durch das Denken selbst. ... Das Sein ist für das Denken unverfügbar ... Dennoch ist es je nur so, dass es sich im Denken zeigt“ (64). Daraus schließt Steinmann: „H. geht es auch dort, wo er in seiner Darstellung rein von der Perspektive des Seins auszugehen versucht, eigentlich nur um den Menschen“ (64). Er vertritt sogar eine „Humanität des Seins“, aufgrund derer H. einen Humanismus vertreten kann, der tiefer liegt als die bekannte humanistische Deutung des Menschen. Abschließend fragt Steinmann, warum H. in der Zeichnung des Verhältnisses von Sein und Denken nicht auf den Dialektiker Platon, sondern gerade auf den archaisch anmutenden Einheitsgedanken des Parmenides zurückgegriffen hat. Im Versuch einer Antwort schwankt er zwischen der Behauptung, schon Parmenides habe mehrfach auf das Denken reflektiert und seine Sätze über Sein enthielten weniger Sachaussagen als Sinnkriterien, und der These, H.s Deutung des Parmenides trage moderne Probleme in diesen hinein.

Lionel Pedrique („Heidegger über Platon: Annäherung und Entfernung“, 75–92) unterstreicht, dass über der Distanzierung H.s von Plato seine Nähe zu ihm nicht übersehen werden darf; diese besteht in der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Philosophie, als einer griechisch gegründeten Möglichkeit der abendländischen Kultur, und speziell in der Möglichkeit, die Was-Frage zu stellen. Doch sieht H. Platon kritisch als den Beginn der Metaphysik, d. h. der „Vergessenheit“ der Frage nach der Wahrheit des Seins zugunsten der Richtigkeit des Erkennens als Anmessung an das Was des Seienden, und damit, in der Fernwirkung, als den Anfang der Degradierung des Seienden zum Gegenstand. (Was fehlt, ist H.s Kritik am Platonismus der Wertphilosophie. Was fehlt, ist auch, dass es noch mehr typisch Platonisches bei H. gibt als nur die Was-Frage und die Philosophie als solche, z. B. die Auffassung des Schönen.)

Rudolf Bernet („Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles und H.s Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Leben“, 95–122) legt dar, warum H. von der aristotelischen „Physik“ fasziniert war. Bernets Aufsatz, der zu den präzisesten dieses Sammelbds. gehört, behandelt der Reihe nach die Physik-Deutung in GA 18 (1924); in GA 22 (1926), im Natorp-Bericht (1922) und in GA 33 (1931); schließlich im Physis-Aufsatz von 1939. Es geht um die ontologische Deutung der *kinesis*. Diese ist möglich durch das

Zusammen von *dynamis*, *steresis* und *energeia*. H. beginnt mit der *kinesis* in der Form künstlicher Herstellung, geht von dieser über auf die *kinesis* im Sinne des natürlichen Wachsens und kommt von da aus auf die Bewegtheit der menschlichen Existenz. – Das Halbfertige zeigt am deutlichsten das Werden an; es kann betrachtet werden im Hinblick auf das, was es schon ist und im Hinblick auf das, was ihm zum Fertigsein noch fehlt. (Bernet sieht hier H.s These angelegt, dass die *aletheia* zugleich Entbergung und Verbergung ist.) Aber auch das Fertige bezeugt, als Gewordenes, seine Zugehörigkeit zum Bereich der *kinesis*. – Das „gewachsene“ Lebewesen kennt keinen Zustand des Fertigseins; es ist immer unterwegs (*ateles*). Und mehr noch als die anderen *physei ontá* ist der Mensch *ateles*; er hat bis zum Tode eine echte Zukunft vor sich. Während das „Gemächt“ seine Ursache und sein Ziel außer sich hat, trägt das „Gewächs“ beides in sich. Die *dynamis* kann passiv sein (als jeweilige Brauchbarkeit, Verwendbarkeit usw.) oder auch aktiv, als Trieb und Drang. *Dynamis* und *energeia* sind immer zusammen da, sowohl auf mehrere Seiende verteilt (wie z. B. im Lehren und Lernen, im Bewegen und Bewegtwerden), als auch zugleich im selben Seienden vereint. – In GA 31 konzentriert sich H. auf die *dynamis*. Deutlicher als im Verbrauch wird die passive *dynamis*, wenn sie die Form der Unbrauchbarkeit und Widerständigkeit hat, deutlicher als im Ausleben wird die aktive Kraft, wenn sie gehemmt ist oder zurückgehalten wird. Ohnehin ist Kraft ohne Gegenkraft nicht denkbar. Hier bereitet sich das Interesse für Nietzsches Begriff der Macht vor. – Abschließend wendet sich Bernet dem separaten Aufsatz von „Wesen der *physis*“ von 1939 zu. In ihm dokumentiert sich H.s Konzeption nach der „Kehre“. So wie die *poiesis* etwas herstellt und es so in seinem Was offenbar macht, so und noch viel mehr macht es die *physis* selbst, die H. nun als „Aufgang“ in die Anwesenheit, als Seinsgeschehen, als „Sichstellen in das Offene“ deutet, wobei sie sich selbst zugunsten des Anwesenden verbirgt.

Walter Brogan („Aristoteles“ doppelte ἀρχή: φύσις und κίνησις, 123–140) bezieht sich auf H.s Aufsatz „Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik, B 1“. H.s These, die aristotelische Physik sei „das nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie“, impliziert die weitere These, in der „Physik“ habe Aristoteles das Problem gelöst, wie die Idee des „Seins“ (die Beständigkeit bedeutet) mit dem vierfaltigen Phänomen der Bewegung bzw. Veränderung (κίνησις) vereinbar ist. Die Lösung liegt bekanntlich einerseits in der Potenzialität des wesensmäßig umgrenzten Seienden, andererseits in der Kontinuität der Veränderung, die Brogan etwas dunkel so beschreibt: „Das natürliche Seiende bewahrt seine kontinuierliche Existenz, indem es sich vom Gewesenen entfernt und dem Zu-kommenden entgegensteht“ (130). Übrig bleibt dabei aber das Problem, das Entstehen und Vergehen zu deuten. Denn die „γένεσις gibt es nicht aufgrund der φύσις wie die Bewegungen ... in den Kategorien von Quantität, Qualität u.s.w. ... Stattdessen ist die γένεσις das Wesen der φύσις“ (131). Das Entstehen der natürlichen Seienden durch γένεσις unterscheidet sich wesentlich vom Entstehen durch künstliches Herstellen, u. a. dadurch, dass die ersteren von sich aus auf ihr eigenes Ziel ausgerichtet sind. Entstehen und Vergehen sind Weisen des Umschlags vom Nichtsein zum Sein bzw. umgekehrt, also zwischen kontradiktorischen Zuständen, die aber zu verschiedenen Zeiten herrschen und die Dualität von Form und Materie voraussetzen. Brogan zitiert H.: „Als ‚Gestellung in das Aussehen‘ ist die μορφή die φύσις der natürlichen Seienden.“ – In Bezug auf den Titel dieses Aufsatzes fragt man sich: Spricht denn Aristoteles jemals von der *kinesis* als einer *arche*? Brogan paraphrasiert die Aristoteles-Interpretation H.s so mitgehend, dass deren Eigenart ins Selbstverständliche verschwindet. Passagenweise ist nicht recht verständlich, was er sagen will.

Thomas Buchheim („Was interessiert H. an der φύσις?“, 141–164): bezieht sich ebenfalls auf H.s *Physis*-Aufsatz, der erst 1958 veröffentlicht, aber bereits 1939 geschrieben wurde. In detaillierter Interpretation zeigt Buchheim zunächst, dass H. dort dem aristotelischen Begriff der *physis* gerecht wird. Die Frage ist aber, was H. damals an diesem Thema interessierte, über das er nachher fast vollständig schweigt. Als Motiv für das Schweigen vermutet Buchheim, dass H. seine Hoffnung aufgegeben habe, im Rückbezug auf das altgriechische Denken der *physis* (des Waltens des Seins im von sich her Seienden) in den „anderen Anfang“ zu kommen, den er für nötig ansah.

Franco Volpi („Das ist das Gewissen!‘ H. interpretiert die *Phronesis* [Ethica Nicomachea VI,5]“ 165–180): Volpi zeigt auf, wie viele Elemente in ‚Sein und Zeit‘ auf H.s Aristoteles-Lektüre zurückgehen. Die Unterscheidung des Zuhanden-, Vorhanden- und Da-seins entspreche der aristotelischen Einteilung der Handlungsformen *poesis*, *theoria* und *praxis*. Auch H.s anthropologischer Grundbegriff der „Sorge“ gehe auf Aristoteles zurück [– was mich nicht ganz überzeugt; eher ist da wohl an die augustinsche *cura* zu denken]. H. zeichne den Menschen, mit der aristotelischen Ethik, als handelndes Wesen, dessen Weisen des Wissens um seine Welt und um sich nicht, wie bei Husserl, das zuschauende Bewusstsein und Selbstbewusstsein, sondern praktischer Natur sind: die *techné* und vor allem die *phronesis*, die Volpi sorgfältig vergleichend skizziert. Dass H. die *phronesis* mit dem (christlichen und modernen) Begriff des Gewissens identifiziert, sei eine seiner Gewaltsamkeiten, die im Nahkampf mit dem antiken Meister entstanden sind und ein weiteres Nachdenken anstoßen sollen.

Emil Angehrn („Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik“, 183–202) zeichnet in großen Strichen das dreigliedrige geschichtsphilosophische Schema nach, das sich bei H. findet: ursprünglicher Anfang, progressiver Verfall in der Geschichte der Metaphysik, gegenwärtige Situation in der Unentschiedenheit, ob der Verfall weitergeht oder im Rückbezug auf den ersten Anfang ein neuer Anfang gelingen kann. Er vergleicht (mit skeptischem Blick) diesen Ansatz mit ähnlichen, die seit Nietzsches Rückgang zu den Vorsokratikern versucht worden sind.

Marco Casanova („Der Anfang des Endes. H. und die Macht des geschichtlichen Denkens“, 203–252) versteht H.s Unterscheidung von „geschichtlichem“ und „historischem“ Bezug zum Vergangenen so, dass letzterer eine Deutung des Vergangenen mithilfe der unkritisierten Vorurteile sei, die jetzt gelten, ersterer aber von der Zukunft her gestaltet werde, d. h. von einem Vor-urteil bzgl. dessen, was im Kommen ist. [Diese „Deutung“ ist aber nur dann keine Verbiegung der wirklichen Vergangenheit, wenn sie sich beschränkt, eine Fragerichtung zu sein bzw. eine Deutungshypothese. Sonst verliert die Vergangenheit ihre Eigenart und wird zum bloßen Reservoir von Anregungen. In der Tat: Hinter H.s Vorgehen stehen die drei Weisen der Geschichtsschreibung nach Nietzsche; und sowohl für die monumentalische wie die kritische ist nicht die objektive Wahrheit entscheidend, sondern nur der Wert fürs Leben]. Casanova zeichnet sehr ausführlich den „Abfall“ nach, der sich durch die platonische Emanzipation des *eidós* aus der heraklitischen *physis* ergeben hat, die zusammen mit dem Aufgehen in die Unverborgenheit noch die Verborgenheit und mit dem Aufgegangenen noch den Aufgang selbst zu wahren wusste, – an H.s Zeichnung gegen alle Einwände festhaltend.

Arne Grøn („Die hermeneutische Situation – die Hermeneutik der Situation“, 253–260) bezieht sich auf den sog. Natorpbericht von 1923 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“. Er fragt, warum H. der Auslegung des Aristoteles, die dort skizziert wird, eine Auslegung der (ja nicht voraussetzungslosen) Situation beigibt, aus der heraus diese Auslegung vollzogen wird. Die Antwort ist, dass diese Situation grundlegend bestimmt ist durch eine doppelte Eigenschaft des Daseins: seine Faktizität, d. h. dass es unhintergebar da ist und zu sein hat, und seine Tendenz zum Verfallen, d. h. der Aufgabe des Selbstseins auszuweichen. Letzteres geschieht dadurch, dass das Ich beim „man“ Unterschlupf findet, oder auch dadurch, dass es sich ein Bewusstsein seines Seins dadurch verdeckt, dass es einer naturalistischen Weltdeutung huldigt, für die ein vulgärer Aristotelismus stehen mag. Grøn analysiert nun dieses Verfallen, das einem ja nicht bloß „passiert“, als eine Haltung, die, obwohl sie dem innersten Wesen des Ich widerspricht, doch ein Akt des Ich ist. Er verweist auf Kierkegaard, dessen Deutung des verzweifelten Nicht-man-selbst-sein-Wollens, als Reaktion auf die Faktizität des menschlichen Seins, offenbar im Hintergrund der heideggerschen Analyse des Verfallens steht, freilich hier ohne die beim dänischen Meister vorliegende Klarheit, dass das Verfallen ethisch zu qualifizieren ist, weil die Fähigkeit, mit uns selbst anzufangen, immer gegeben ist und gerade dadurch bezeugt wird, dass wir uns vorfinden als solche, die gefehlt haben. Grøn weist (zu Recht) H.s Behauptung zurück, Kierkegaard könne nur bedingt als Philosoph gelten. H. habe vielmehr von dessen Analysen der Existenz-Struktur nicht wenig profitiert.

Ralf Elm („H.s früher Zugang zu den Griechen und seine Voraussetzungen“, 261–293) stellt fest, dass der frühe Heidegger (bis etwa 1921) an den Griechen und speziell an Aristoteles kein positives Interesse hatte. Dessen Ontologie galt ihm eher als das Paradigma einer Philosophie des gleichbleibenden Seienden und insofern als das Gegenbild zu seiner eigenen („christlichen“) Orientierung am geschichtlichen Sein, dessen ursprüngliche Dimension er im spontanen Vollzug des Dass erblickte. Von daher fragt es sich, warum und wie H. sich dann (wie es im Natorbericht deutlich wird) einer Interpretation des Aristoteles zuwandte. Elm zeigt, wie zweideutig diese Zuwendung damals war. Einerseits versuchte H., Aristoteles für seine eigenen Fragen auszuwerten, indem er sich auf die Liste der Wissensformen von Nik. Ethik VI stützte und dabei die *phronesis* privilegierte, indem er Met. I,1 als Dokument der Seinsfrage las und aus Met. IX und Phys. II eine Theorie der Bewegtheit herauslas. Andererseits galt ihm die Seinsthese des Aristoteles, die sich am Fertigsein des Gewordenen oder gar an der Herstellungsunbedürftigkeit des Himmels orientierte, als etwas, von dessen starkem Druck er sich durch die phänomenologische Destruktion erst befreien musste, um seine Intuition der schöpferisch-eigentlichen Existenz zur Geltung bringen zu können. (Der – leider aus überfrachteten Sätzen bestehende – Aufsatz ist voll von faszinierenden Seitenblicken und Anregungen.)

Der Schwerpunkt des Bds. liegt auf der Beschäftigung H.s mit Aristoteles. Dabei wird die „Physik“ gleich mehrfach behandelt. Es ist bemerkenswert, wie eng sich H. dabei an den alten Meister anschließt. – Drei Themen kommen in diesem Bd. kaum vor, nämlich (erstens) der Einfluss Nietzsches, der nicht nur auf die Vorsokratiker zurückgehen wollte, sondern auch eine besondere Schicksalsgemeinschaft zwischen den alten Griechen und den (künftigen) Deutschen behauptete. Zweitens vermisst man das ganz und gar Moderne und zugleich Exotische des Rückgangs H.s auf die frühesten griechischen Denker, trotz (oder wegen) des fragmentarischen Zustands der von ihnen überlieferten Sprüche. Drittens fehlt völlig H.s These von der Singularität des – für ihn auch heute bedenkenswerten – Phänomens der griechischen Götterwelt. Diese steht doch vermutlich in einer Beziehung mit dem Entstehen der Philosophie. – Die meisten Beiträge des Sammelbds. haben ein hohes Niveau. Leider war die Endredaktion nicht sehr sorgfältig. Zahlreiche Übertragungs- und Druckfehler sind stehengeblieben. G. HAEFFNER S. J.

McGINN, COLIN, *Das geistige Auge*. Von der Macht der Vorstellungskraft [Mindsight <deutsch>]. Aus dem Englischen von Klaus Laermann. Darmstadt: Primus Verlag 2007. 224 S., ISBN 978-3-89678-293-9.

Der rote Faden im Buch des Philosophen Colin McGinn (= M.) sind die Dichotomie von „Vorstellen und Wahrnehmen“ sowie die Frage, worin genau diese bestehe (8). Das Hauptaugenmerk von M. liegt dabei auf der Vorstellungskraft, die er als „geistige[s] Gebilde sui generis“ (49) von der Wahrnehmung unterschieden wissen möchte; beide Modi finden ihren jeweiligen Gegenstand in „zwei inkommensurable[n] Räumen“ (68). Über die Definition der Differenz beider möchte M. im dreizehn Kap. umfassenden Werk zu einem „umfassenderen Begriff des Sehens“ kommen (11). M. weiß dabei um die Schwierigkeiten, die Begrifflichkeiten exakt zu bestimmen und zu definieren; so belässt er es bei seinen Überlegungen gelegentlich auch bei einer Aufzeigung des Problems und beim „Gefühl der Perplexität“ bei Leser und Autor selbst (vgl. 71).

Den Ausgangspunkt zu seiner Untersuchung findet M. bei David Hume, der einen graduellen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung postulierte (15f.). Von dieser lediglich quantitativen Differenz wird sich M. konsequent absetzen (17 und passim), indem er das „geistige Auge“, mit dem Vorstellungen und auch Träume (87–109) erfasst werden, als eigene Kategorie versteht, die der Wahrnehmung vergleichbar ist. Mit dieser Setzung ist es M. auf der einen Seite möglich, die Vorstellung im Anschluss an Wittgenstein und Sartre als statische Setzung zu verstehen und damit als Gegensatz zur Wahrnehmung als dynamischem Informationsfluss. Zum anderen denkt er die Vorstellung aber als „kognitive Verstärkung“ eines bereits gegebenen Impliziten, das expliziert wird, und somit durchaus einen Erkenntnisfortschritt leisten kann (26–28).