

die in Stimmung und Begrifflichkeit kaum verschiedener gedacht werden können, in denen aber doch auch gemeinsame Züge entdeckt werden können. G. HAEFFNER S. J.

BRÖTJE, MICHAEL, *Bildsprache und intuitives Verstehen*. Exemplarisch: Dürer, Das Schweißtuch von zwei Engeln gehalten/Melencolia I/Magritte, Die Suche nach dem Absoluten. Hildesheim [u.a.]: Olms 2001. 311 S./Tafeln/1 Faltblatt, ISBN 3-487-11247-7.

Die Motti des Buchs erhellen den Titel: einmal ein Teufels-Wort aus dem ‚Doktor Faustus‘: „Ist wirklich nicht, was wirkt, und Wahrheit nicht Erlebnis und Gefühl?“ Sodann: (P. Bourdieu) „Eine wissenschaftliche Praxis, die es unterläßt, sich selbst in Frage zu stellen, weiß im eigentlichen Sinne nicht, was sie tut.“ In Frage gestellt wird hier die „Entmündigung des Laien“ (11) durch die wissenschaftliche Interpretation von Kunst. Das meint nicht nur Hegels berühmt-berüchtigtes Votum für die Wissenschaft von ihr gegenüber der Kunst selbst (14) und die Verdächtigung des Kunstliebhabers als lustvollen Konsumenten (21), sondern auch das vielberufene Diktum Kants von der Blindheit begriffloser Anschauung (32). Die Werkidentität von Michelangelos David – „Fleischstein“ oder „Steinfleisch?“ (34) – ist gedanklich uneinholbar, so daß gerade umgekehrt die „begriffsgesteuerte Anschauung“ „gegenüber dem Kunstwerk ‚blind‘“ ist: „sie verfehlt grundsätzlich dessen Ineinsbildung von Medium und Erscheinendem“ (37). So wird auch im Bild perspektivische Tiefe und Flachheit der Leinwand „transnatural“ (38) zusammengesehen. Und auf die Bildfläche, die auch bei Böhm zu wenig beachtet werde, kommt es Brötje (= B.) an. Sie vertritt ihm „im seelischen Aufnahmeakt das schlechthin Allgemeinste, Primärbestimmende“ (41): „Alles bildliche Datenmaterial ist nur eine subordinierte relative Abwandlung dieses Ersten, Absoluten!“ (41). In Auseinandersetzung vor allem mit Wiesing, dessen Theorie der Sichtbarkeit auf pures Zapping hinausläuft (47), findet er einzig bei Georg Picht Unterstützung (obwohl auch der Philosoph dann davor kapituliert, daß „Transzendenz“, „Ewigkeit“, „das Absolute“ heute als bloßer Schein gelten – 51). So stellt B. dem Ästhetischen („Sichtweise“) das Künstlerische entgegen („Offenbarung des Wesens des Menschen“ – 71); der „ästhetischen Erfahrung“ die „Erlebnisdifikation“, die er an fünf Momenten belegt: 1. Menschlichen Figuren messen wir „stets eine naturgerechte, mit unserer Realgröße korrespondierende Größe“ zu (86). 2. An den Figuren vollziehen wir – in „subjektiv-gefühlhafte[r] Bewegungsbegehrung der Gesten und Körperstellungen“ – „die fortgesetzte Wiedergeburt der Zeit und des Lebens“ (87). 3. Intuitiv sprechen wir ihnen „Verhaltens- und Reaktionsgemäßheit“ zu; wir leben mit. 4. Von einer „aus dem Bild ‚heraus‘sehenden Figur“ erfahren wir uns „direkt angeblickt“ (88). 5. Vor jedem großen Porträt, wie unterschiedlich ein jedes sein mag, begegnet uns: „So ist der Mensch“, ähnlich vor Stilben oder einer Landschaft: in „Seinsteilnahme an der Erscheinungswirklichkeit“ (89). Darum steht hier dem „Betrachter“ das „Ich“ gegenüber; das künstlerische Bild ist „nicht Abbild der wirklichen Dinge, sondern Bild vom In-der-Welt-sein des Selbst“ (K. Badt – 104). Und anstatt von der „Psyche“ muß wieder von „Seele“ gesprochen werden. Kernerweis für deren Existenz ist „das Mysterium der Musik“ (108). Schließlich tritt so anstelle von „Genuß“ „Beglückung“ (112). – Um die „Grundthese des hier vorgestellten Ansatzes“ ganz zu zitieren (63): „Was am Kunstwerk dem reflektierten Bewußtsein ein Rätsel, ein unbestimmbares und unauf löslich Befremdliches ist, das muß, weil das Werk vom Menschen kommt, sein Artikulationsmedium ist, für diesen auf einer anderen Realisationsebene ein gänzlich Offenbartes, Bestimmtes und Vertrautes sein. Und dies macht die Gegebenheit eines intuitiv-seelischen Verstehens unabweislich.“ (Leider folgt durch das ganze Buch hin dem „als“ fast ausnahmslos der falsche Dativ, nicht bloß anstelle, wie üblich, des Genetivus [54, 83, 90, 95, 3 x 118, 119, 130, 131, 149, 151, 162, 179, 267, 300], sondern auch für den Akkusativ [80, 133, 150, 174, 192, 225, 236 – korrekt 2 x 265], immerhin nicht für den Nominativ.)

Auf die theoretische Grundlegung erfolgt nun die paraktische Bewährung: als Kap. 2 und 3 dieses ersten Teils noch zu Dürers Schweißtuch und Magritte, als zweiter Teil (157–304) zur Melencolia I. – Natürlich versagt solch konkrete Auslegung sich dem üblichen Referat. Es geht um die „Spannung zwischen der imaginativen Erstellung einer

sinnlichen Wirklichkeit von der vorgegebenen Ebene als ‚Schein des Anderen‘ her und der latenten Nüchternpotenz dieser Ebene gegenüber dem so Imaginierten“. Das künstlerische Bild „ist nichts anderes als dieser Widerstreit“ (119). Statt daß es ein „Durchblick“ auf Dahinterliegendes wäre, zeigt das Bild, vom Künstler dem absoluten Vakuum der Bildebene abgerungen, eine Erscheinungswelt, die „immer ihre momentane Erwirkung aus diesem Vakuum ersehensqualitativ beibehält“. Im Kupferstich findet das Ich sich einmal den schwebenden Figuren und dem Tuch/Antlitz gegenüber, sodann der auflösenden Horizontalstreifung und dem Halt am Schriftfeld. Zwei antithetische Konstellationen – und gerade in ihrer Gebrochenheit Offenbarung des uneinholbaren Absoluten (145), ohne daß aus der Synonymgeltung von Ebene und Absolutem dessen „reale Gegenwart“ folgen würde. – Ähnlich kontrastieren bei Magritte die Kugel, „Materie im Zustand der Vollkommenheit und darin der Selbst-Verabsolutierung“ (148) mit der zweidimensionalen Breitung des filigranen Baumes, dessen Blattform-Kontur vom „Anderen“ her: der Bildebene, festgelegt wird (150).

Von B.s Intuitionen zur Melencolia freilich bekennt der Rez. sich überfordert. Es gehe um das „Offenbarungsziel Gottes in Vergewisserung auf Christi Passion. Die vorgeführte Sehkunst im Blick auf die „alle unsere Vorstellungsnormen durchbrechende visuelle Erfindungskraft Dürers“ (185) läßt Kühnheit wie Subtilität patristischer Allegoresen hinter sich und muß den Vergleich mit rabbinischer Exegese nicht scheuen (die dritte Tafel sammelt dazu Umrißzeichnungen von Details). Im Ausgang von der Wandfläche rechts oben als „primäre[r] Seinsverdichtung“ (162) der Ebene erscheint die Herabkunft des „Oben“ in Quaste, Glocke und Seil, „darin die christliche Trinitätsvorstellung in analogischer Form zur Einlösung kommt“ (171). Die Selbstversteifung des Geschöpfes (der Wulst unter der linken Achsel weist auf die Rippe – 196, im Gegensatz steht die Klinge der Schwingfedern für das Schwert der Vertreibung) in der Frauengestalt vollendet sich im Mühlstein. „In der Hervorbringung seiner Schöpfung stand Dürer in radikalster Verantwortung vor den Schöpfungsabsichten und -bekundungen seines Gottes. Selbstverständlich ist die Glocke nicht der ‚Heilige Geist‘, ist die I nicht die apersonale Vergegenwärtigung ‚Gottes‘, ist die Leuchtausfließung des Flügels nicht dessen ‚Stimme‘ und die Tuchverwerfung am Rücken nicht ‚Christi Opferblut‘. Dennoch geschieht hier, was für unser rational kalkuliertes Dingverständnis ... gänzlich unvorhersehbar ist – daß eben aus der intuitiven Aufnahme der Ebene als Synonym für das Absolute die Erscheinungen im seelischen Erlebnisraum einen analogen Leitwert des Bedeutens gewinnen“ (198). Derart wird dann „die Aufrichtung des Hobelgriffs vom unteren Ebenenrand (das heißt von Transzendenz in Welt hinein) zur intuitiven Erlebniseseinlösung der Aufrichtung des Kreuzes“ (219). Antwort auf „eine Schuld, die unabwendbar in der Selbstbezüglichkeit des Ich angelegt ist ... Seinsverhängnis, das es in sich trägt – weil der Mensch Mensch ist“ (251 – womit wir jenseits der Intuitionen im Konfessions-Streit stünden [nach 283 überantwortet der Glaube an die Selbsterlösung das Ich dem „Fegefeuer“]). Einziger Ausweg aus der „unaufhebbare[n] Verdammnis der Existenz“ ist deren „rückhaltlose Nichtigkeitserkenntnis“: Die Leere zwischen den Endknöpfen der vom Geldbeutel herabhängenden Bänder bildet die „Erlebniseinbewahrung“ des Christus-Wortes „Es wäre ihm besser, wenn derselbe Mensch nie geboren wäre“ (52). „Das Opfer Christi am Kreuz ist jenes Geschehen, durch das Transzendenz den gerechten Ausgleich herstellt zu der von ihr verantworteten Verfangenheit des Menschen in seinem Selbstsein“ (259 – ginge es hier noch um Konfessionsdifferenzen? Ernster als in der Frage nach – 219 – Jesu Sarg). Daß man derlei nicht schlicht „sehen“ kann, versteht sich; doch wie steht es bereits mit dem schlichten Sehen? Man nehme sich selbst den Kupferstich vor: Liegen z.B. das „Stoßteil“ (218) unten ganz rechts und der lange Nagel wirklich parallel (231)? Vor allem kann ich beim besten Willen nicht erkennen, daß die geflügelte Frauengestalt auf das Spruchband und die „Himmelserscheinungen“ links oben schaue (200, 207, 217). Nachvollziehbar war mir hingegen z.B., wie das gleichschenklige Dreieck links unten, zwischen Hobel und Modellholz, die „Anmutung einer schiefen Ebene“ gewinnt. Diese nun, weil sie kein Stehen erlaubt (268f.), bringt „die intuitive Erlebniseseinlösung der Auferstehung Christi“! Die leuchtende Steinkugel darüber markiert „den endgültigen Verlust der irdischen Existenz Christi“ (273). Ihr Ziel findet, nach Zwischenstufen wie zur Taufe (in Berührung von Waagschale und Put-

tenkopf), die Beschreibung im „Kometen“. Der zeigt in Wahrheit die „Rückauflösung der Schöpfung auf das Absolute zu“, die „Zernichtung alles konkret Seienden“, „reine Energieverstrahlung der Materie“ (296). So meint Melencolia jenen Vorgang, „welcher in der resignativen Einsicht in das zeitauslotbare Ausstehen des ‚Reiches Gottes‘ ausgleichend auf die ‚Wiederkunft Christi‘ setzt (die I) und aus diesem Rückhalt die Zusage der fortdauernden Geltung der Transzendenz für die personale Existenzorientierung gewinnt“ (300). Der dem reflektierenden Bewußtsein „rätselhafte Wirrwarr der Objekte“ (302) hat sich derart als ein logisches Gefüge erschlossen.

Wenn B. den Untertitel H. Böhmes („Im Labyrinth der Deutungen“) gegen die Forschung als ganze wendet, könnten andere immerhin seine Beschreibung in dies Labyrinth mit hineinnehmen wollen. Wie dem auch sei, auf alle Fälle gibt seine theoretische Grundüberlegung zu denken.

J. SPLETT

FRANK, SIMON L., *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft: Einführung in die Sozialphilosophie* (Werke in 8 Bänden; Band 3). Mit einem Vorwort von Peter Ehlen. Aus dem Russischen übertragen von Dagmar Herrmann und Peter Ehlen. Freiburg i. Br./München: Alber 2002. 280 S., ISBN 3-495-47937-6.

Seit dem politischen Ende der Sowjetunion befindet sich Rußland in einem Prozeß, der bereits während Michail Gorbatschows „Glasnost“-Ära publizistisch in Gang gekommen war: die Wiederentdeckung der eigenen Wurzeln. In den Jahrzehnten der bolschewistischen Diktatur waren ganze Teile eines hervorragenden Spektrums russischer Kultur bewußt unterdrückt und ausgeblendet worden: Die russische Religionsphilosophie stellt einen der beeindruckendsten Aspekte dieser Bereiche dar. Namen wie Nikolaj Berdjajew, Pavel Florenskij oder Nikolaj Losski stehen dafür ein. Der Philosophiehistoriker Vasilij Ženkovskij bezeichnete Simon Ludevīč Frank (= F.) als den ohne Zweifel bedeutendsten russischen Philosophen überhaupt. Mit etlichen anderen russischen Philosophen der 10er und 20er Jahre hat F. gemein, daß sie tatsächlich zunächst als Marxisten in der akademischen Welt aufgetreten waren und sich dann von dieser Option wieder getrennt hatten – wohlgerne vor der Oktoberrevolution! F., in einer Moskauer Intellektuellenfamilie aufgewachsen, war von der Religiosität seines rabbinischen Großvaters geprägt. Mit 37 Jahren konvertierte Frank zur russischen Orthodoxie. Simon, manchmal in Übersetzungen auch Semen F. gehörte zu jener Gruppe von Intellektuellen, die im nachrevolutionären Rußland auf Geheiß des Volkskommissariats für Bildung 1922 auf jenem legendären „Philosophenschiff“ über die Ostsee in den Westen abgeschoben wurden. F. versuchte, in der Berliner russischen Kolonie Fuß zu fassen und unterrichtete am dortigen slavistischen Seminar. Mit der deutschen Sprache war F. nicht zuletzt wegen seiner deutschsprachigen Großmutter sehr gut vertraut. Auch das vorliegende Buch ist im Berlin der 20er Jahre verfaßt worden, veröffentlicht wurde es erstmalig 1930 in Paris in russischer Sprache. In Rußland hingegen kam es erst im Jahr 1992 zu einer ersten „offiziellen“ Veröffentlichung; als Abschrift freilich zirkulierte diese Schrift wie viele andere im Samizdat.

Als „nichtarischer Christ“ bekam F. im Berlin der 30er Jahre zunehmend Schwierigkeiten und mußte Anfang 1938 nach Frankreich emigrieren. Doch die braune Diktatur holte F. wieder ein. „Zwei Revolutionen in einem Leben sind zuviel“, so hatte sich F. seinem guten Freund Ludwig Binswanger gegenüber ausgedrückt. Den Zweiten Weltkrieg überstand F. mit seiner Frau mehr schlecht als recht im besetzten Frankreich. 1945 übersiedelte F. zu seinen Kindern nach London, wo er 1950 starb.

Seine Untersuchung „Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft“ verstand F. als „Einführung in die Sozialphilosophie“. Er setzte dabei auf Leser, die sowohl an religiösen wie auch gesellschaftlichen Fragen interessiert sind und sich neben theoretischen Aufschlüssen auch Hilfestellung „bei der praktischen Aufgabe der gesellschaftlichen und geistigen Erneuerung“ erhoffen. F. versucht, das Zusammenleben von Menschen in gesellschaftlichen Formationen einer Analyse zu unterziehen. Dabei plädiert er eindringlich für eine Sozialphilosophie, deren Aufgaben er in einem strengen und polemischen Abgleich anderen Disziplinen wie der Soziologie, der Rechtsphilosophie, dem Historismus oder der Geschichtsphilosophie gegenüber abgrenzt. Bei allem Respekt vor