

als Prinzip des Fortschritts. Zwar tut er es nicht als erster, und leider berücksichtigt bzw. diskutiert er nicht seiner Interpretation eher im Wege stehende Autoren (etwa P. Valadier und M. Jacob; P. Köster), aber er artikuliert das Problem in einer Schärfe, die geeignet ist, profilierte Stellungnahmen zu provozieren. Die methodische Beschränkung auf das Spätwerk ist gewiß fruchtbar, bedeutet aber auch eine Blickverengung; die Zäsur, die B. zwischen Spätwerk und vorausgehendem Œuvre ansetzt, wobei er zusätzlich unnötigerweise die wenig sinnvolle und faktisch auch gar nicht gegebene Aufspaltung des Nietzsche'schen Denkens in öffentlich-kritisch und einsam-konstruktiv vornimmt (4), ist nicht so gravierend, wie der Autor annimmt. Nietzsche'sche Diskurskritik des Christentums setzt nicht erst nach dem „Zarathustra“ ein (so 36 behauptet). – B. grenzt sich gegen eine christliche Vereinnahmungsstrategie ab (287). Doch in immer neuen Formulierungen der Ausgangsthese, in eloquenten Annäherungen von ‚authentischem‘ Wesen des Christentums (s. bes. 275–280) und der Konstitution des Personalen (am Leitfaden des Willens zur Macht) bei Nietzsche, kommt er zu dermaßen frappierender Parallelisierung von Nietzsche'schen Anliegen und christlicher Rede von Gott (Gott-menschlichkeit, Idiomenkommunikation: 195, 276 f.), daß sich eben doch die Frage aufdrängt, ob er Nietzsche interpretiert oder die eigene Interpretation des Christlichen bei Nietzsche ‚wiederfindet‘. Die Deutung von ‚Göttlichkeit‘ (z. B. 195 f.) ist jedenfalls verharmlosend angesichts der von Nietzsche deutlich ausgesprochenen Ambitionen. Nietzsche treibt auch nicht eine verallgemeinerbare „Sorge um die Person“ (233; cf. 239), vielmehr intendiert er, aristokratisch-elitär, eine Steigerung menschlicher Möglichkeiten ins Unabsehbare. Die Einführung des Begriffs ‚Authentizität‘, von G. Penzo inspiriert (cf. 23 f.), ist mindestens problematisch, wenn nicht selbstwidersprüchlich. Eine nichtmoralische Interpretation der Welt kann Authentizität nicht als Wert oder Maßstab von allgemeiner Gültigkeit ansetzen. Jenseits von Gut und Böse kann es nur noch Gut und Schlecht, relational zur je angesetzten, vom Willen zur Macht bestimmten Zielsetzung je eines Individuums, geben. Auch läßt sich ein positiv gefaßter Begriff von Authentizität nur durch unstatthafte Selektion gewinnen, durch Ausblendung so zentraler Gehalte der Nietzsche'schen Philosophie wie „ewige Wiederkehr“, „Umfänglichkeit der Seele“, „große Politik“, „der Philosoph als Gesetzgeber“. – Der bei B. wirk-same Interpretationswille stimuliert zu weiterer Diskussion; er ist mehr als frag-würdig, besonders als Wille zur spekulativen Formalisierung der Probleme auf Kosten der Inhalte. Die resolute Adaptation der in sich doch durchaus noch ungeklärten Grundoption Nietzsche's an das Christentum resultiert allerdings aus einer Entproblematisierung möglicher und wirklicher Aporien einer Philosophie, die nicht heiliggesprochen werden muß, um ernst genommen zu werden. Ob der Personbegriff bei Nietzsche, der mehr besagt als bloß ‚Relationalität‘, wirklich das erbringt, was B. postuliert? Daß Nietzsche den Personbegriff „niemals zum Prinzip der Organisation seines Denkens gemacht“ habe (219), ist eine unausgewiesene These; aus der Sicht des Rez. ist sie zu bestreiten. Nietzsche hat zwar die Frage nach der Relation zwischen ‚Göttlichem‘ und ‚Menschlichem‘ mit Nachdruck gestellt, aber hat er sie nicht in einer Weise beantwortet, daß der Mensch Gott werden müßte, um er selbst zu sein? Wäre das jedoch der Fall, dann wäre der Mensch dieses ‚Gottes‘ gerade nicht mehr wahrer Mensch (‚identisch‘ und ‚authentisch‘). Die Vergöttlichung, die Nietzsche will, ist nicht identisch mit der, die das Christentum zuspricht, vermittelt durch Schöpfungserfahrung und Offenbarungsglaube, in Nachfolge Jesu (der bei Nietzsche nur bedingt Kredit hat, was B. gänzlich übergeht) realisiert. Schade, daß B. diese fundamentalen Schwierigkeiten geringachtet und nicht artikuliert – in einem Buch, das ansonsten durch souveräne Interpretation sowie kompetente und engagierte Problementfaltung besticht. – Warum der Autor andere als die in der Nietzsche-Forschung gebräuchlichen Siglen verwendet, ist nicht einzusehen und eher verwirrend als hilfreich.

U. WILLERS

GRUJIĆ, PREDRAG M., *Čičerin, Plechanov und Lenin*. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland. München: Fink 1985. 291 S.

Der Deutsche Idealismus und vor allem die Philosophie Hegels beeinflussten im 19. Jahrhundert das russische Geistesleben sehr stark, weil junge Russen in Deutsch-



land studierten und deutsche Professoren an russischen Universitäten dozierten. Um „die philosophischen Grundgedanken des russischen Hegelianismus und seine darauf beruhende theoretische Weiterentwicklung darzustellen“ (10), behandelt G. Leben und Werk des Hegelianers Čičerin und der beiden Marxisten Plechanov und Lenin. Dabei untersucht er, welchen Einfluß Hegel auf diese Philosophen ausgeübt hat, und versucht zu zeigen, daß der philosophische Materialismus in Rußland nicht durch unmittelbaren Einfluß der Klassiker des Marxismus entstanden ist. Mit seiner Arbeit möchte G. auf die philosophische Bedeutung des russischen Hegelianismus aufmerksam machen und „den Weg für eine genauere Bestimmung und ein besseres Verständnis des neuen materialistischen Denkens in der Sowjetunion ebnen“ (8).

Mit Čičerin, einem der bedeutendsten russischen Hegelianer, der allerdings außerhalb Rußlands fast völlig unbekannt ist, befaßt sich G. im ersten und umfangreichsten Teil seines Buches. Zu den wichtigsten Problemen, mit denen sich Čičerin auseinandersetzt, gehört die Frage nach der Einheit der Wissenschaften. Um darauf eine Antwort zu finden, beschäftigt sich der russische Philosoph mit der abendländischen Metaphysik und rezipiert begeistert das idealistische System Hegels. Enttäuscht darüber, daß der Deutsche Idealismus mit Hegel zu Ende ging und „von einer derart mangelhaften Denkrichtung wie der des Positivismus abgelöst wurde“ (57), kritisiert Čičerin das positivistische Denken Comtes. Dabei vertritt er einen metaphysischen Rationalismus, macht auf Unzulänglichkeiten und Mängel der reinen Erfahrungswissenschaft aufmerksam und weist nach, „daß die eigentliche Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft unumgänglich von der geschichtlichen Kontinuität der Metaphysik abhängig ist“ (64). Bei seinem Versuch, die Metaphysik zu rehabilitieren und „die Philosophie wieder auf feste, in der Tradition bewährte Grundprinzipien zu stellen“ (76), stützt sich Čičerin auf das philosophische System Hegels. Dessen Philosophie übernimmt Čičerin allerdings nicht kritiklos, sondern entwickelt ein eigenes System, in dem die Religion über der Philosophie steht. Im Unterschied zu Hegel schätzt der russische Philosoph die Religion höher ein als die Philosophie, weil für ihn „die Religion eine ausgeprägte, lebendige Wechselwirkung mit dem Absoluten darstellt (und) stets an der ersten Stelle in der Hierarchie der Wissenschaften steht“ (143). – Beim Skizzieren der Grundzüge des philosophischen Systems von Čičerin macht G. deutlich, daß dieser trotz aller Unterschiede „der Hegelschen Philosophie letzten Endes grundsätzlich treu geblieben ist“ (157) und deshalb wohl mit Recht zu den Hegelianern gehört. Weniger eindeutig ist diese Zugehörigkeit bei den beiden Marxisten Plechanov und Lenin, die „den absoluten Idealismus Hegels kategorisch ablehnen und der Philosophie die vordringliche Aufgabe stellen, die Bestimmung der geschichtlichen Wirklichkeit zu erklären“ (157). Trotz dieser scharfen Kritik an Hegel bezeichnet G. die beiden Gründer des russischen Marxismus als Hegelianer, weil sie dessen Dialektik und Logik heranziehen, um ihren dialektischen und historischen Materialismus zu begründen. – Im zweiten Teil seines Buches beschreibt G., welchen Einfluß Marx auf den russischen Hegelianismus ausgeübt hat, und erläutert die idealistische und materialistische Bestimmung der Arbeit. Mit dieser Überleitung vom Idealismus zum Materialismus erleichtert G. das Verständnis der Philosophie von Plechanov und Lenin, die er im dritten und vierten Teil seiner Arbeit vorstellt. Nach einer kurzen Lebensbeschreibung referiert er Grundpositionen des dialektischen und historischen Materialismus, den Plechanov und Lenin vertreten, und macht auf Querverbindungen zu Hegel aufmerksam. Dabei beschränkt sich G. darauf, die Beziehungen zu Hegel aufzuzeigen, und fragt leider nicht, ob es beispielsweise möglich ist, die Dialektik aus dem idealistischen System Hegels herauszulösen, um sie in den dialektischen Materialismus einzubauen. Eine Auseinandersetzung mit dieser Frage könnte darüber hinaus auch zeigen, wie weit der dialektische Materialismus tatsächlich eine Weiterentwicklung der Hegelschen Philosophie ist. Darauf gibt G. keine Antwort, weil er sich damit begnügt, die genannten Vertreter des russischen Hegelianismus vorzustellen. Damit trägt er zum besseren Verständnis der russischen Philosophie bei, macht auf die philosophische Bedeutung Čičerins aufmerksam und läßt in seinem lezenswerten Buch dazu ein, sich mit dem Marxismus gründlich auseinanderzusetzen. Da es sich um ein gutes Buch handelt, braucht man kleine Schönheitsfehler nicht zu verschweigen. Dazu gehören eine Reihe



von Druckfehlern, einige falsche Wortstellungen und gelegentliche Wortverwechslungen wie auf S. 214, wo es wohl richtig heißen muß, daß Hegel den Geist als einzig bewegendes Prinzip der Geschichte „innerhalb seines Systems als solches auch *begründet*“ und nicht „*ergründet*“.

J. OSWALD S. J.

HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung zu „Sein und Zeit“. Bd. 1: „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“. Frankfurt/M.: Klostermann 1987. 409 S.

Seit man davon hörte, daß der – zusammen mit Hermann Heidegger – führende Herausgeber der Heidegger-Gesamtausgabe an einer Art von Kommentar zu „Sein und Zeit“ (SuZ) arbeite, wartete man gespannt auf das Ergebnis. Nun liegt der erste Band dieser Erläuterung vor. Er beschränkt sich auf die Einleitung zu SuZ, einen deshalb besonders wichtigen Text, weil er, von Heidegger nach dem Abschluß des publizierten Haupttexts (I,1–2) und mannigfacher Vorarbeiten zu den nicht veröffentlichten Teilen (I,3; II,–13) geschrieben, einen Einblick in das Ganze der Leitidee von SuZ gestattet. Es ist auch ein besonders schwieriger, weil extrem verdichteter Text. – Wenn der Verf. für sein Unternehmen den Namen „Erläuterung“ wählt und die Bezeichnung „Kommentar“ verwirft, will er damit anzeigen, daß er eine Interpretation anstrebe, „die sich zum auszulegenden Text nicht als unbeteiligter, wissenschaftlich urteilender Zuschauer, sondern als am Fragen der Seinsfrage teilnehmender Mitvollzug verhält“ (xiii). Ebene dieser Interpretation ist der Problemhorizont, den Heidegger in den Jahren hatte, als er SuZ verfaßte. SuZ wird also nicht von den späteren Schriften Heideggers her gedeutet, mit zwei Ausnahmen: Erstens hilft ein Hinblick auf Heideggers spätere Entwicklung, sich gegen Fehldeutungen von SuZ zu schützen und so einen Einblick in die Absicht zu gewinnen, die Heidegger schon beim Schreiben von SuZ führte. Zweitens ist ein Teil der Randbemerkungen, die für die Gesamtausgabe aus Heideggers Handexemplar (dem sog. Hüttenexemplar) übernommen wurden, aus einer späteren rückblickend-umdeutenden Perspektive geschrieben; deren Deutung schlägt also einen gewissen Bogen vom früheren zum späteren Heidegger und umgekehrt. – Verf. interpretiert den Text Abschnitt für Abschnitt. Zur Verdeutlichung greift er öfter auf Parallelen oder Erweiterungen zurück, die sich teils im Haupttext von SuZ, teils in den zeitnah gehaltenen Vorlesungen finden. Schon darin erfährt der Leser von SuZ eine sehr willkommene Unterstützung. Dasselbe gilt für die Entschlüsselung und Lozierung der zahlreichen über den Text verstreuten Anspielungen Heideggers auf die Thesen und Werke anderer, meist mit ihm gleichzeitiger Autoren, nicht zuletzt natürlich Husserls. Auch die Konsequenz, mit der der Verf. die einzelnen Stücke der „Einleitung“ im Lichte der einheitlichen Gesamtkonzeption aufeinander bezieht und so den Text als kohärentes Gewebe rekonstruiert, erweist sich als sehr erhellend. – Der Titel seines Werkes deutet die Richtung an, in die v. H.s Gesamtinterpretation von SuZ geht. Diese kann näherhin durch folgende vier Punkte umschrieben werden: der ekstatische Wesenscharakter der Existenz; die Erschlossenheit als das Element der Existenzialien; der durchgehend phänomenologische Charakter der Analysen; Auslegung, nicht Reflexion als Methode der Phänomenologie (xii). Diese Deutungsrichtung scheint mir ganz korrekt zu sein; ich wüßte – solange man beim immanenten Nachvollzug bleibt – dazu keine diskussionswürdige Alternative.

Nach soviel Zustimmung und Lob dürfen auch ein paar kritische Bemerkungen getragen werden. Sie stehen unter zwei Stichworten, dem der Immanenz und dem der Breite der Interpretation. (a) Zunächst zur Immanenz! Daß der Verf. seinen Text von innen her, nicht von einer ihm äußeren Position und Sprache her, zu erfassen sucht, ist doppelt legitim: in sich und weil darin die Voraussetzung für jede Art externer Sachkritik liegt. Doch verschenkt er eine Möglichkeit der Vertiefung des Sachbezugs, wenn er durchgehend den Bezug zur vom Text gemeinten Sache mit der Sache selbst identifiziert und darauf verzichtet, kritische Anfragen an Heideggers Ansatz bei seiner Interpretation zu berücksichtigen. Hätte er solche Fragen hereingenommen, wäre noch deutlicher herausgekommen, was Heidegger eigentlich meint, in der Größe seiner Absicht und Einsicht wie in der Begrenztheit seiner Fragestellung und Lernbereitschaft.