

sich auch nicht in dem monotonen Genre der Anklagen und Proteste bewegen muß. Die herangezogenen kritischen Fakten (etwa aus der Liturgie, aus dem Bereich des sich auflösenden Dogmas und der destruktiven, im Schlepptau Heideggers einherlaufenden Hermeneutik) sind nur beispielhafte Belege für die das ganze Buch durchwaltende Sorge, daß die Kirche den Mahlstrom des Revolutionismus gar nicht erkannt haben könnte; denn eine Kirche, die vor allem von dem »Wunsch ergriffen ist, sich mit der Moderne zu arrangieren«, ohne das Wesen dieser Moderne erfaßt zu haben, gerät bedenklich in die Nähe das schal werdenden Salzes.

Es hängt mit der Situation zusammen, daß dieser weitausgreifenden und zugleich tiefdringenden Geschichtsschau widersprochen werden wird. Das hätte auch nicht Bedenkliches an sich; denn eine phänomenologische Wesens- und Zusammenschau geschichtlicher Kräfte und Bewegungen kann nicht den logischen Status der Evidenz beanspruchen. Sie kann aber auch nicht widerlegt werden, es sei denn durch eine gänzlich gegenteilige, aber innerlich genau so durchdringende und kohärente Zusammenschau der Tatsache. Es wäre kein schlechtes Ergebnis dieser luziden Untersuchung, an der heute eigentlich kein Verantwortlicher in der Kirche vorbeisehen dürfte, wenn sie von den Vertretern des fröhlichen Futurismus diskutiert und womöglich durch eine bessere Deutung der Moderne ersetzt würde. Daß das Werk sich bei all dem selbst nicht der Hoffnungslosigkeit verschreibt, zeigt die Interpretation Heideggers, eines der repräsentativsten Zeugen für die Machtergreifung des revolutionär-denkerischen Pathos, das »Sein« durch »Zeit« ersetzen wollte (und so selbst die Irrung des Nazismus nicht durchschaute), der aber am Ende doch eine Ahnung von etwas der historischen Situation Jenseitigem vermittelt, und sei es auch nur in der Erkenntnis, daß »Denken« eine Form des »Dankens« an Überzeitliches und Überrevolutionäres ist.

Leo Scheffczyk, München

Marx, Werner: *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik.* Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 159 S.

Wer griffe nicht, der wissenschaftlichen Neugier hold, gerne nach einem Buch, dessen Titel allein schon jedem unbescheiden Fragenden Bescheid verheißt. Dieses Anspruchs eingedenk, stellt sich der Autor, der Tätigkeit auf demjenigen

Lehrstuhl verpflichtet, der sich mit den großen Namen Husserl und Heidegger verbindet, der Aufgabe, ob und wie sich Heideggers nichtmetaphysische Bestimmungen weiterdenken ließen im Blick auf ein Orientierung gebendes Maß. Denn unbestritten ist unsere Zeit eine dürftige Zeit. Der Mensch hat den Himmel und die Gottheit als des Menschen Maß verloren. Der Frage Hölderlins: »Giebt es auf Erden ein Maaß?« folgt in dessen Gedicht schnell die Antwort: »Es giebt keines...«.

Dieser Frage widmet sich der Autor in einer dreiteilig gestellten Aufgabe: Maß- und Orientierungslosigkeit in heutiger Zeit – Heideggers Denkansätze – Beschreibung eines 'anderen Denkens', das über Heidegger hinausgeht, – welche er in sechs Abhandlungen, die teils Erstveröffentlichungen, teils überarbeitete Vorträge sind, ausfaltet. Dieses Vorgehen bedingt zum öfteren Wiederholen, andererseits macht dies Unebenheiten und Schwierigkeiten in und mit Heideggers Sprache und Sage vernehmbar. In solchem Zwie- und Mehrdeutigen der Sprache mag der hinhörende Leser schon mehr vermittelt bekommen als im schwierigen, und vom Autor akribisch betriebenen, Buchstabieren der Heideggerschen Sprachwelt vorerst zutage kommt. Darüber hinaus läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß in diesem *Mehr(-deutigen, -dimensionalen)* sich ein *Verstehen* ereignet, welches einerseits Sprache als Sprache des Sprechenden vernehmbar macht, andererseits dem Sein in der Sprache Anknüpfung, Anwesen gewährt. Hier gilt es gleich ein Mißverständnis auszuräumen, als nämlich ein solches Verstehen nach Heideggers 'Kehre' nie als vom vernehmenden Subjekt abhängig gedacht werden darf. Dieses Subjekt, in seiner neuzeitlich metaphysischen Verfaßtheit als animal rationale, ist ja der Grund eines kausal begründenden Denkens, welches aus seiner 'Seinsvergessenheit' dem Omnipotenzwahn theoretisch-technischer Machbarkeit verfallen ist. Allein in der Abkehr von dieser Technikverfallenheit vermag Heidegger eine rettende und heilende Heraufkunft der Wahrheit des Seins zu denken.

Wenn es darüber hinaus stimmt, daß sich mit Heidegger kaum argumentieren läßt, da er selbst kaum argumentiert, dann ist der Leser unvermittelt hineingenommen in die Problematik eines 'anderen Denkens', welches analog der »Neubestimmung des Wesens eines Maßes wie des Maßes selbst nur durch ein kritisches Weiterdenken der Bestimmungen des späten Heideggers« (S. XIX) gelingen mag.

Die thematische Folge der sechs Abhandlungen, denen eine sehr übersichtliche und program-

matische Einleitung vorangestellt ist, beschreitet sodann einen konsequenten Denk-Weg: Vom Zwischenbereich eines angestrebten anderen Denkens, das weder an die traditionelle, vernünftig-subjektive Lichtmetaphysik anknüpft, noch dem nihilistisch-auflösenden Philosophieren anhängt, welches selbst wiederum von der Rationalität, Verwissenschaftlichung und Technologisierung geprägt ist, führt dieser Weg weiter zur Frage, ob diesem anderen Denken ein nichtmetaphysisches Maß eignet, welches weder am metaphysischen Maß der Himmlischen festgeschrieben noch einer tautologischen Konstruktion einer moralischen, sprachanalytischen, praktisch-nützlichen, gesellschaftstheoretischen, kritischen Logik verhaftet bleibt.

Ein solches Maß findet der Autor in Heideggers nichtmetaphysischer Bestimmung der *Todeserfahrung*. In der Entdeckung der Maßgeblichkeit des Todes geht W. Marx jedoch einen ganz entscheidenden Schritt *über* Heidegger hinaus: Er beabsichtigt etwas »noch Anspruchsvolleres als eine Rekonstruktion« (S. XXI). Der Tod, so meint W. Marx, vermittelt als ein Drittes Sein und Nichts, indem er beiden »in gleicher Weise 'dient'« (S. 100), sie unterscheidet, und so dem Menschen, dem sogenannten Dasein, die Möglichkeit eröffnet »zu unterscheiden zwischen dem, was nicht ist und dem, was ist« (S. 101). Diesen Doppelcharakter, der sich so bei Heidegger nicht findet, verdankt der Tod seiner Struktur, Unverborgenheit (aletheia) und zugleich verbergendes Geheimnis (lethe) zu sein. Dies ist die Gestalt, in der das Nichts und das Sein dem Menschen begegnen und ihn belangen (vgl. S. 116), die ihn zum Menschen als endlichen Menschen macht: zum *Sterblichen*.

Mit dieser Darstellung meint der Autor eine nichtmetaphysische Bestimmung, ein Maß des Menschen gewonnen zu haben. Das Andrängen, das Entsetzliche des Todes hat den Menschen zum Sterblichen gemacht, der nun herausgerissen wird aus seiner Gleichgültigkeit des Nebeneinander in ein mitmenschliches, mitfühlendes (affektives! vgl. S. 59) Miteinander von *Liebe*, *Mitleid* und *gegenseitiges Anerkennen*.

Der letzte und schwerwiegende Denkschritt, von dessen Gelingen m.E. die vorhergehende Frage nach der Möglichkeit einer verbindlichen nichtmetaphysischen Ethik abhängt, gestaltet sich so: Wenn ein anderes Denken in der Erfahrung des Todes dem Menschen ein Unterscheidungsmaß zu geben imstande ist, weshalb er das Gute dem Bösen vorzuziehen habe, ohne dabei einerseits in die metaphysische Problematik der *freien* Entscheidung zurückzufallen (der Autor stellt sich

dieser Frage anhand Schellings 'Freiheitsschrift' und Heideggers Kommentar dazu – vgl. S. 13f. und 51f.), oder andererseits irgendwie ein Begründungssystem des animal rationale zu langen, dann muß sich der Autor der Frage stellen, wie sich eine 'Vermittlungsstruktur' ergeben könne, die einmal vom Denken her das ethische Handeln absolut verbindlich macht, und zum zweiten den Umschlag der Angst vor dem entsetzlichen Unheil des Todes ins Rettende, Heilende von Liebe, Mitleid, und mitmenschlicher Anerkennung einschichtig werden läßt.

Man muß dem Autor zugute halten, daß Heideggers Denken hier oft kryptisch anmutet (wengleich Heidegger sich wehrt, daß seine »Sätze... nicht die Ausgeburt einer phantastischen 'Mystik'« sind – Phänomenologie und Theologie, Frankfurt/M. 1970, S. 41), und er zudem gar keine Ethik entwerfen wollte (vgl. S. XV), so hätte man gewünscht, das Programm einer angedeuteten 'unvermittelten Vermittlung' (etwa S. 95 und 96) weiter ausgeführt zu sehen. Erst auf den letzten Seiten seiner Abhandlung 'Das Maß für das seinsgeschichtliche Denken' versucht W. Marx, das seinsgeschichtliche Denken als eine »spekulative Hermeneutik« (S. 139) zur Sprache zu bringen. Wenn immer der Botengänger Hermes die Seins-Sage als Botschaft empfing und weitergab, und so ein hermeneutischer Bezug der Sage anklingt, so läge es näher, den von Heidegger herausgestellten *poietischen*, schöpferischen Charakter des Denkers und Dichters – gegen alle techné und praxis (wie dies ja der von W. Marx ins Zentrum seiner Arbeit gerückte »Brief über den 'Humanismus'« gleichsam zur Rahmenbedingung hat) – mit den Göttern Apollon und Dionysos zusammenzudenken. Hier könnte sich ein Heidegger gemäßes Weiterdenken an Platons Wink für ein *Maß der Muße* entzünden, aus dem die Menschen im festlichen (irdischen!) Umgang mit diesen Göttern, im Feiern der Feste, »wieder Geradheit empfangen und Richte« (Platon, Gesetze, 653c–d).

Zum anderen stellt sich einem möglichen Programm einer 'unvermittelten Vermittlung' das Verhaftetsein des Autors an die Haltung des »Im-Sprunge-Seins« (S. 128; vgl. auch 125 f. und 138) in den Weg. Auch wenn Heidegger nach der Kehre vom Menschen als Hirten des Seins nur mehr ein Hören und Dienen, nicht ein Rechnen und Herrschen verlangt, weil die Menschen immer schon zum Tod gehören und so dem Sein und dem Nichts zugeeignet sind (vgl. S. 103), so ereignet sich diese *Umstimmung* des *Denkens* in eine Gestimmtheit des *Dankens* (vgl. S. 108) trotz aller Vereignetheit ans Sein doch in einer *Bewe-*

gung des Denkens, welches »Denken handelt, indem es denkt« (Brief über den 'Humanismus', in Wegmarken, Frankfurt/M. 1978², S. 311). Dieses handelnde Denken »läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen« (Wegmarken S. 311). Hier wird der aufmerksame Leser auf die fundamentale Interpretation von 'Hegels Begriff der Erfahrung' verwiesen, in der Heidegger Hegels große Einsicht präzise trifft, wenn er im Gang der Selbstprüfung des Bewußtseins auf das *Weglassen* aller (unserer) Zutaten zu sprechen kommt: »Wenn irgend ein Lassen ein Tun ist, dann ist es das Weglassen« (in: Holzwege, Frankfurt/M. 1972², S. 174). Damit könnte sich für den Dichter wie ein Denker ein Ring des Verstehens als das »Geringe seines erfolglosen Vollbringens« (Wegmarken S. 358) schließen.

Dieser Bewegung zu folgen unterzieht sich der Autor leider nicht, wiewohl er selbst mit einer bemerkenswerten Arbeit über 'Hegels Phänomenologie des Geistes' (Frankfurt/M. 1981²) hervorgetreten ist. Damit mag noch ein 'geringer' Kreis erschlossen werden, der die 'verwindende' Nähe Heideggers zu Hegel aus seinem ursprünglichen Denken zu belegen vermag. Im Schlußsatz seiner Habilitationsschrift 'Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus' (aus dem Jahre 1916) spricht Heidegger von »der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem... gewaltigen System einer historischen Weltanschauung... mit Hegel« (zit. nach H.-G. Gadamer, J. Habermas, Das Erbe Hegels, Frankfurt/M. 1979, S. 88f. Fn. 2). Von eben diesem Duns Scotus stammt aber auch der Begriff der '*oboedientialis potentia*', der potentiellen *Hin-Gehörigkeit* der menschlichen Natur auf die göttliche Person. Dazu hält sich Duns Scotus an jene Definition von Person, wie sie Richard von St. Viktor zu erfassen suchte, nämlich als *intellectualis naturae* (und nicht als *rationalis naturae* wie dies bei Boethius geschieht) *incommunicabilis existentia*, wobei das *Ex-sistere* bei ihm heißt: »Aus einem anderen heraus in sich selbst sein, der Substanz nach aus einem anderen sein« (H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Münster 1966³, S. 39).

Aus der Frage nach dem Sprung-Denken, das unvermittelt in die Gestimmtheit des Dankens umschlägt, neigt sich das Fragen zurück an das nichtmetaphysische Maß der Ethik. Wenn selbst der Umschwung vom Unheilen ins Heile des Dankens anerkannt wird, wo bleibt die unaufschieb-

bare Frage, wie es zu verstehen sei, worin und warum Liebe, Mitleid und mitmenschliches Anerkennen in *jeder* Situation *verbindlich* sein sollen? Denn auch für ein nichtmetaphysisches Maß fordert der Autor »Absolutheit, Verbindlichkeit, Selbigkeit, Offenbarkeit und Eindeutigkeit« (S. 47). Doch es bleibt eine ungenügende Tautologie zu behaupten, für den Liebenden sei Liebe auch ohne Metaphysik, Himmel und Götter, absolut verbindlich. Diese tautologische Struktur wird besonders deutlich, wenn der Autor seine Position so weit zurücknimmt, daß es bei dieser nichtmetaphysischen Ethik nur um den Versuch eines Nachweises ginge, »daß es Maße auf Erden für den, der den Weg gegangen ist, geben kann« (S. 50)!

Besieht man den Grund des Umschwunges vom Unheil zum Heilenden bei W. Marx nochmals genauer, dann wird man gewahr, daß der Raum der nichtmetaphysischen Ethik die Zwischenmenschlichkeit, die *Intersubjektivität* ist (vgl. S. 46, 40, S. 57 Fn. 9). In der Todeserfahrung öffnet sich den Menschen die »nähernde Nähe« des »Es gibt« (S. 46), welches sie bewegt zu Liebe, Mitleid und Anerkennung. Der letzte 'Grund' für den Umschlag ist jedoch der *Leidensdruck* durch die heute alle Menschen betreffende Todesgefahr eines atomaren Holocausts (vgl. S. XVI, 5, 13, 42, 50), der in der logischen Folge der Herrschaft der Technik liegt, welche von Heidegger wiederum als die Vollendungsgestalt der Metaphysik betrachtet wird. Das *Entsetzliche* dieses Unheils vermag der Mensch ohne Hilfe der anderen nicht zu ertragen. Er rückt in ihre helfende Nähe, hin in die Gestimmtheit der Mitmenschlichkeit (vgl. S. 39f.).

Sollten wir es heute nicht genauer wissen, daß dieser Leidensdruck im Zeitalter des Nihilismus, der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, im Angesicht von Auschwitz, verdrängt wird und bar aller Eindeutigkeit, Offenbarkeit, Absolutheit, Verbindlichkeit bleibt. Aus diesem 'Zwie' vermag sich letztlich weder der Dichter, Denker noch der einfache Mensch zu lösen. Wie ein 'cogito' als Zwingen-Wollen nichts vermag, als Ursache eines verunglückten menschlichen Fortschrittes zu sein, genausowenig vermag ein anderes, gehorsameres Denken mehr bezüglich dessen, was das Sein 'verfügt' und 'schickt'. So mag die späte Einsicht Heideggers – gegen W. Marx' Weiterdenken – letztlich gelten: »Nur noch ein Gott kann uns retten« (Spiegelinterview vom 31. 5. 1976). Sein *nota bene* birgt sich im Geheimnis des: Du sollst!

Manfred Holzleitner, Linz