

# Moderne Metaphysik Peter Paul Bornhausens »Wiederentdeckung« des französischen Philosophen Claude Bruaire

*Von Thomas Heinrich Stark, St. Pölten*

Mit seiner im Jahr 2004 im Verlag Friedrich Pustet in Regensburg erschienenen Monographie »Christlicher Rationalismus. Anregungen der Philosophie Claude Bruaires (1932–1986)«<sup>1</sup> erschließt Peter Paul Bornhausen dem Leser das Denken eines Autors, den Xavier Tilliette als »einen der kraftvollsten Denker dieser Zeit«<sup>2</sup> bezeichnet hat, der aber nicht nur im deutschen Sprachraum bislang völlig unrepräsentiert geblieben, sondern inzwischen auch in Frankreich der Vergessenheit anheimgefallen ist. Dies vermag um so mehr zu überraschen, als man Bruaire mit Fug und Recht als einen Klassiker der Moderne bezeichnen kann, der mit seinem von Hegel und Schelling inspirierten, aber dennoch höchst eigenständigen Ansatz einen philosophischen Gesamtentwurf vorgelegt hat, der, bei aller Modernität, gerade nicht die ausgetretenen Wege des philosophischen Mainstreams des 20. Jahrhunderts beschreitet, sondern neue Horizonte eröffnet.

Bornhausens Untersuchung gliedert sich in insgesamt sechs Kapiteln, von denen vier durch eingeschobene Exkurse unterbrochen werden. Das erste Kapitel gibt einen knappen Überblick über Leben und Werk Bruaires und stellt dieses in den Kontext des französischen Geisteslebens des 20. Jahrhunderts. Im Zentrum des bruaireschen Werkes steht das Bemühen um einen Ansatz einer Metaphysik in der Moderne. In diesem Bemühen überwindet Bruaire jene geradezu ängstliche Distanz gegenüber dem Denken der systematischen Theologie, wie es für weite Teile der Philosophie in der Moderne kennzeichnend ist. Bruaire geht demgegenüber daran, den spekulativen Ertrag der systematischen Theologie, soweit dieser sich als anschlussfähig für die Philosophie erweist, auszuwerten und philosophisch fruchtbar zu machen.

»Er sah im Glauben der katholischen Kirche einen ›Anstoß‹, eine ›Anregung‹ der philosophischen Vernunft.<sup>3</sup> Einerseits suchte er sich zeitlebens von einer Philosophie abzugrenzen, welche die Theologie zur Philosophie macht, andererseits sah er klar, daß die Offenbarung ihre Inhalte der Vernunft mitteilt, daß sie also Offenbarung der Vernunft ist. Somit kämpft er an zwei Fronten. Einwänden darf allerdings entgegengehalten werden, daß es der Akt des Glaubens selbst verlangt, das Denken zu verwandeln; weswegen sollte man auch ein Denken hegen, das sich durch Verslossenheit auszeichnet? Ferner geschieht die Aufnahme theologischer Anregungen durch die Philosophie; somit bringt diese nicht das zur Geltung, was sie erst zu entdecken behauptet. So sehr Bruaire die Bezeichnung eines Denkens als ›Christliche

---

<sup>1</sup> Zitate aus dieser Monographie werden im folgenden zitiert als: Bornhausen.

<sup>2</sup> X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Paris 1990, S. 104, Anm. 21.

<sup>3</sup> Vgl.: C. Bruaire, *Pour la métaphysique*, Paris 1980, S. 127–177.

Philosophie« ablehnte, war ihm der christliche Zuwachs an Rationalität geeigneterer Ausgangspunkt des Philosophierens als etwa der idealistische Mythos eines bei sich selbst beginnenden Denkens, welches das Absolute nach dem Bild dessen entwirft, das es von sich als Subjekt schon längst hat.«<sup>4</sup> Aber auch die postidealistische Rückkehr zur reinen Lehre der kantischen Transzendentalphilosophie, wie sie im (französischen ebenso wie im deutschen) Neukantianismus vollzogen wurde, betrachtet Bruaire nicht als einen gangbaren Weg für die Philosophie der Moderne. Vielmehr sieht er »in der durch das Christentum angeregten ›ganzen‹ Vernunft ein wirksames Gegenmittel zur ›reinen‹ Vernunft, zur ›pseudo-demütigen, bloßen‹ Vernunft Kantischer Provenienz [...]«<sup>5</sup>

Jeder post-kantische und postidealistische Entwurf eines metaphysischen Denkens weist indes, aus gleichermaßen historischen wie sachlichen Gründen, zwei Fluchtpunkte auf. Diese Fluchtpunkte bilden zum einen die menschliche Subjektivität, zum anderen das Absolute. Somit sind Bruaires metaphysischem Denken so gleich zwei weitere Themen gestellt, derer es sich anzunehmen hat, nämlich zum einen die philosophische Anthropologie und zum anderen die Philosophie des Absoluten in Gestalt einer philosophischen Gotteslehre, sowie der Zusammenhang zwischen beiden. Was die Anthropologie betrifft, so führt Bruaire den Nachweis, daß hinter jedem philosophischen Menschenbild »eine mehr oder weniger deutliche Präkonzeption des Absoluten steckt. Gott und Mensch, die beide gedanklich nicht bis ins Letzte durchdrungen werden können, verweisen gleichwohl – *abyssus abyssum invocat* – aufeinander.«<sup>6</sup> Und so gibt sich Bruaire nicht damit zufrieden, die Unterschiebung unausgewiesener Gottesbilder zu entlarven, sondern er wendet sich zugleich gegen alle jene Formen negativer Metaphysik, die sich die Unerkanntheit, weil Unerkennbarkeit des Absoluten auf die Fahnen geschrieben haben.

»Mit der Rekonstruktion desjenigen Prozesses, den die Aufklärung gegen Gott geführt und scheinbar gewonnen hat, beleuchtet Bruaire den tieferen Zusammenhang, der zwischen der Gottesfrage und dem Status menschlichen Denkens besteht. Tatsächlich erscheinen doch die mehr oder weniger ehrenhaften Versuche in Theodizee erst, nachdem ein impotenter Gott vorab vor den ›Richterstuhl der Vernunft‹ gezerrt worden war, um ihm dann in weinerlicher Manier die Wahl zwischen demütigenden Exkulpationstechniken oder schlichter Nichtexistenz zu lassen. Anders Bruaire: Er geht – um im Bilde zu bleiben – in Berufung und entlarvt die erigierten Rationalismen an ihren defekten Bildern eines Gottes der Philosophen, an ihren unzureichenden Konzeptionen des Absoluten, und prangert zuvörderst die negativen Spielarten von Metaphysik und Theologie an, die für Bruaire nur auf einen praktischen Atheismus hinauslaufen können, da Gott als der Unnennbare oder Ganz-Andere formal gar nicht von Nicht-Gott zu unterscheiden ist. Bruaire destilliert aus der Gotteskritik deutlich die Karikatur einer reinen, sich von ihren eigensten Möglichkeiten amputierenden Vernunft heraus und macht mit den konkurrierenden, christ-

<sup>4</sup> Bornhausen, S. 14.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 14, Anm. 22.

<sup>6</sup> Ebd.

lich inspirierten und als solchen kenntlich gemachten Voraussetzungen den Weg für eine positive Philosophie der Religion frei [...]»<sup>7</sup>

Ontologie, philosophische Anthropologie und Philosophie des Absoluten (als philosophische Gotteslehre) stehen für Bruaire folglich in einem unauflösbaren Verweiszusammenhang und erhellen einander daher wechselseitig. Der Mensch erfährt sich als sich selbst aufgegeben und somit als eine Gabe, der er vertrauen kann, weil das Göttlich-Absolute als Geber dieser Gabe auftritt. Und dieses Wechselspiel zwischen Geber und (sich selbst gegebener) Gabe bildet sodann das Paradigma der bruaireschen Ontologie, in der das Sein als Gegebensein und das Seiende als Gabe erfaßt wird, und in deren Kontext Bruaire den auf diesen Zusammenhang hinweisenden Neologismus »Ontologie« einführt.

Die Fruchtbarkeit des bruaireschen Ansatzes erweist sich schließlich nicht zuletzt darin, daß dieser Ansatz nicht auf Anwendungsbereiche wie Ontologie, Bewußtseinstheorie, Bedeutungstheorie oder Logik beschränkt bleibt (wiewohl all diese Themen von Bruaire behandelt werden), sondern daß Bruaire etwa auch dazu in der Lage ist, aus seinem Grundansatz eine Theorie der »Politischen Vernunft« oder eine Bioethik in organischer Weise zu entwickeln. Mit dieser Hinwendung zum Konkreten löst Bruaire gleichsam eine Verpflichtung ein, die zu den Grundoptionen seines gesamten Ansatzes gehört.

Nach seiner grundsätzlichen Einführung in das Denken Bruaires entfaltet Bornhausen im zweiten Kapitel seiner Abhandlung das Konzept des »christlichen Rationalismus« Bruaires. Bruaire geht von der Beobachtung aus, daß es stets die Religion war, die die Philosophie angetrieben und zu gedanklichen Innovationen befähigt hat. Insofern kann von einer »Befreiung der Vernunft durch die geschichtliche Religion«<sup>8</sup> gesprochen werden. Und so ist insbesondere die christliche Offenbarung als Zuwachs an Rationalität zu werten, weshalb Bruaire sich dafür ausspricht, den »Ballast überkommener Denkverbote«<sup>9</sup> abzuwerfen und das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und der spezifischen Rationalität philosophischen Denkens neu zu bestimmen.

»Bruaire versteht unter Rationalität den zu seiner vollen Wirksamkeit befreiten Vernunftvollzug. Diese Befreiung geschieht durch Anregungen: sind einmal die Scheuklappen abgelegt, gewinnt die Philosophie durch die Anstöße, die sie empfangen hat, eine Dimension wieder, die man ihr abgesprochen hatte. [...] Gerade die Belebung durch die Offenbarung führt die Philosophie auf ihr ureigenstes Terrain zurück [...]. Dabei sind die Anstöße für die Philosophie primär begrifflicher Natur; ihr theologischer Ursprung tritt hinter den begrifflichen Gehalt zurück. Dieses begriffliche Medium erlaubt es der Philosophie, Glaubensinhalte (fides quae) ihrem allgemeinen Anspruch nach als philosophisch relevante Wirklichkeit zu qualifizieren. Vom Glaubensakt selbst (fides qua) kann die Philosophie absehen, auch wenn sie dieser Vergegenwärtigung ihre wesentlichen Anstöße verdankt.«<sup>10</sup>

<sup>7</sup> A. a. O., S. 16 f.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 48 f.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 57.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 45.

Bei Bruaires selbst klingt das so: »Die Religionen sind immer der Motor gewesen, der die Philosophie losgeschickt hat. Die Philosophien haben nie innoviert, es sei denn durch das Aufnehmen der Anregungen der Religionen, selbst wenn (die Philosophien) sie auf der rein begrifflichen Ebene aufnehmen und sie gleichzeitig kritisch erproben. Die Religionen geben der Philosophie zu denken.«<sup>11</sup>

Gerade ihr kritisches Potential verdankt die Philosophie einem äußeren Anstoß von seiten der Religion. »Die kritische Aufgabe des Fragens, die aus dem Hören des Wortes entsteht, wird in einem ersten Moment der Reflexion auf das Skandalon der Offenbarung stoßen, in einem zweiten Moment – denn das Denken darf nicht stehenbleiben, wo es ihm bequem (der wahre Skeptiker kniet ja in der Kirche) – wird es zur freien spekulativen Vermittlung und Reflexion des Begriffs.«<sup>12</sup>

Diese philosophische Verwertung theologischer Gehalte findet bei Bruaire ihre methodische Absicherung in einem erkenntnistheoretischen Ansatz, den Bornhausen als »platonisch inspirierten Realismus« qualifiziert, und in dem Bruaire das dreigliedrige platonische Beziehungssystem Begriff-Gegenstand-Idee auf interessante Weise mit modernen Mitteln rekonstruiert. Der dem Ideal einer »Identität des Seins und seines Wissens«<sup>13</sup> verpflichtete realistische Ansatz Bruaires gründet in der Einsicht, daß sich die Philosophie weder selbst ihre methodologischen Regeln gibt, noch selbst ihre Begriffe konstituiert. »So wenig wir die Logik erfinden«, sagt Bruaire, »so wenig können wir über den begrifflichen Sinn entscheiden. Weder aus persönlicher Entscheidung, noch aus gemeinsamer Übereinkunft. Die Ideen sind immer älter als wir und zwingen sich unseren Gedanken jedesmal dann auf, wenn wir den Dingen einen Sinn geben wollen.«<sup>14</sup>

Aber nicht nur ist die Philosophie auf Vorgaben von seiten der Theologie verwiesen, sondern auch die Theologie ist wesentlich auf die Philosophie gegründet. »Die Theologie hat sich nicht vom philosophischen Denken zu befreien; im Gegenteil ist sie zu ihrem eigenen Tun allein durch die Philosophie befähigt. Es gibt bei der Sprache über Gott einen Moment, wo der Theologe sich in den Stand der reinen Philosophie begeben muß.«<sup>15</sup>

Im dritten bis sechsten Kapitel exemplifiziert Bornhausen den in den ersten beiden Kapiteln dargelegten Grundansatz der bruaireschen Philosophie an verschiedenen Anwendungsfällen. Das mit »Logik der Existenz« überschriebene dritte Kapitel macht deutlich, inwiefern die Frage nach Gott nicht etwa aus den Defekten, Mängeln und Sehnsüchten des Menschen erwächst, sondern aus der (im Hegelschen Sinne als dynamisch verstandenen) Logik menschlicher Existenz, die durch die sich untereinander organisierenden Elemente Sprache (*langage*), Freiheit (*liberté*) und Streben (*désir*) konstituiert und in Gang gehalten wird. Unter ihnen kommt der Freiheit eine besondere Bedeutung zu, dann: »Streben und Sprache werden vom Menschen vorgefunden; sie ermöglichen erst seine bewußten Akte und verweisen ihn daher so-

<sup>11</sup> C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, S. 111 (zitiert: Bornhausen 57).

<sup>12</sup> Bornhausen, S. 46.

<sup>13</sup> C. Bruaire, *La dialectique*, Paris 1985, S. 10 (zitiert: Bornhausen 39).

<sup>14</sup> C. Bruaire, *La dialectique*, Paris 1985, S. 13 (zitiert: Bornhausen 43).

<sup>15</sup> A. a. O., S. 47.

wohl an ein Ursprünglicheres wie auch über sich selbst hinaus. Insofern begründet von den drei Vermögen einzig die Freiheit den subjektiven Existenzvollzug. Nur die Freiheit ist Privileg des einzelnen Subjekts.«<sup>16</sup>

Freiheit und Sprache verleihen dem menschlichen Geist Gestalt; das Streben, das erst durch die Freiheit aus seiner ursprünglich anonymen Allgemeinheit in einen subjekthaften Willen überführt wird, bildet die Grundlage aller, auch geistigen Aktivitäten des Menschen. Solange aber die drei grundlegenden Vermögen des Menschen noch nicht durch die Logik der Existenz vermittelt sind, treten sie zueinander in dialektische Gegensätze und bilden spezifische Aberrationen aus, unter denen die beiden Begriffspaare »Neugierde und Wille zur Macht« sowie »Ästhetizismus und Verführung« einander spiegelnde Erscheinungsweisen darstellen.

Was den Willen zur Macht angeht, so gründet er in einem Humanismus der entgrenzten, abstrakten Freiheit, die »fast schon dämonische Züge annimmt«<sup>17</sup>. Die hier zugrunde liegende Haltung eines »»Alles, und zwar zugleich« ist Kennzeichen eines pubertären Entwicklungsstadiums und hat als Besessenheit der einzelnen Freiheit durch das totalitäre Streben in Nietzsche ihren »unvergleichlichen Zeugen«.<sup>18</sup> Aber nicht allein die Freiheit, sondern auch die Sprache vermag einer Besessenheit durch das Streben zu verfallen, mit dem Ergebnis der esoterischen, magisch-performativen Rede, die als Signum des Demagogen zu gelten hat.<sup>19</sup>

Als dialektischer Gegenpart des Willens zur Macht erweist sich der Ästhetizismus als »künstlerische Haltung, die sich selbst als bloßes Sprachrohr der eigenen Inspiration versteht und deren machtvolleres Drängen mit seherischen Relikten liturgisch anzurufen weiß [...]. In der Maßlosigkeit des Erhabenen scheint allerdings weniger höheres Seelenleben durch als vielmehr das totalitäre Streben, das als reine Gestaltungskraft jeder Formgebung nur widersprechen kann und einen natürlichen Höhepunkt einzig in völliger Bedeutungslosigkeit fände.« Als Ausweg bleibt hier neben dem Schweigen ausschließlich die Unverbindlichkeit wertlosen Geschwätzes. »Skeptische Attitüde und Provokation in Kunst und Gesellschaft dienen jedoch vorrangig der eigenen Selbstdarstellung« sowie der Maskierung »schlecht gemeisterter Egozentrik« und schließlich eines Machtwillens, »der sich mit seinen ästhetischen Posen lediglich Anerkennung und Unterwerfung anderer Freiheit durch Verführung sichern will«.<sup>20</sup>

Die Verschmelzung des Willens zur Macht mit dem Ästhetizismus tritt besonders deutlich zutage in einer Form der Politik, die durch folgende Attribute zu kennzeichnen ist: Anarchischer Individualismus und nationalistischer Isolationismus als Ausdruck abstrakter Freiheit; sich zur Tyrannei steigerndes Hegemonialstreben; Mei-

<sup>16</sup> A. a. O., S. 63.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 65.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 65, Anm. 22.

<sup>19</sup> An dieser Stelle hätte man sich eine Bezugnahme auf Ion Culianus Monographie »Erros und Magie in der Renaissance« (Frankfurt am Main/Leipzig 2001) erwartet, in der der Ursprung des für die Neuzeit und mehr noch für die Moderne untrennbaren Zusammenhangs zwischen Magie und politischem Totalitarismus im Denken der Renaissance, so etwa in der Esoterik eines Giordano Bruno oder Marsilio Ficino, nachgewiesen wird.

<sup>20</sup> Bornhausen, S. 67.

nungsherrschaft; eine etatistische Technokratie, die sich der Magie des Wortes und der politischen Hypnose ebenso bedient wie der ästhetischen Verführung, der demagogischen Lüge und des politischen Betrugs, also der Inszenierung des Scheins.<sup>21</sup>

Im Exkurs »Bruaires Interpretation der hegelschen Schlußlogik« rekonstruiert Bornhausen die sich aus der bruaireschen, sich an Hegel orientierenden Logik der Existenz ergebenden Relationen zwischen den die menschlichen Daseinsweise begründenden Vermögen Sprache, Freiheit und Streben. Dabei wird die theologische Grundierung und Motivation des hegelschen Systems deutlich herausgearbeitet und erläutert.

Im Fortgang des dritten Kapitels wird dargestellt, wie Bruaire die absolute Reflexion des Göttlichen bei Hegel in ein Vermittlungssystem für die konkrete endliche Existenz des Menschen transformiert. Sodann werden die drei von Bruaire so bezeichneten »Syllogismen« nachgezeichnet, der »Syllogismus der Freiheit« (Freiheit – Sprache – Streben), der »Syllogismus der Sprache« (Sprache – Streben – Freiheit) und der »Syllogismus des Strebens« (Streben – Freiheit – Sprache), in denen der wechselseitigen Bedingtheit der Elemente der Logik der Existenz im einzelnen nachgegangen wird.<sup>22</sup> Den Abschluß dieses Kapitels bildet Bruaires Kritik an der negativen Theologie. »Bruaire entlarvt diejenige Haltung, die glaubt, sich vor dem Absoluten als ein Nichts an Erkenntnis verstehen zu müssen, als ›Pseudo-Demut‹: Sie unterstreicht überhaupt nicht die göttliche Majestät, vielmehr verweist sie Gott in seine Schranken«, weil sie den »Begriff der absoluten Freiheit Gottes verfehlt«.<sup>23</sup> In der absoluten Freiheit Gottes nämlich gründet sein Wort an den Menschen, das die Rede des Menschen *an* Gott ermöglicht, die wiederum das notwendige Fundament aller menschlichen Rede *über* Gott bildet.

Das vierte Kapitel »Das Absolute. Bruaire und der Gott der Philosophen« hebt mit der Feststellung an, daß das Abklingen eines aggressiven Atheismus darin begründet liegt, daß dem Atheismus sein Gegner, der Glaube, abhanden gekommen ist. So konnte an die Stelle eines vormals militanten Atheismus ein »Agnostizismus ›light‹«<sup>24</sup> treten, auf den die Vertreter der organisierten Religion und deren Feinde sich als auf eine Art Schiedsrichter einigen konnten. Diese Einigung besteht in der Annahme einer Patt-Situation, der zufolge sich weder die Existenz noch die Inexistenz Gottes beweisen lassen, was jedem die Möglichkeit eröffnet, seine eigenen »Sprachspiele« zu spielen, ohne dabei dem jeweils anderen in die Quere zu kommen. Dem entspricht dann auch das Absinken der Religion zur reinen Privatsache und zur therapeutischen Veranstaltung.

So führt der Glaube (sprachspieltheoretisch gesehen) sein »Sonderdasein« in einer »linguistischen Nische«<sup>25</sup> und die Theologie ist in ein »Reservat« geraten, »in

<sup>21</sup> A. a. O., S. 67 f. Die gegenwärtige internationale Politik bietet, insbesondere seit dem magischen Datum »9.11« – seit dem »nichts mehr so ist, wie es war« –, reichlich Anschauungsmaterial für die von Bornhausen referierten Analysen Bruaires.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 78-84.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 86.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 91.

<sup>25</sup> Ebd.

dem man sich vielleicht bequem eingerichtet hat«, ohne jedoch dem Rationalitätsanspruch des Glaubens gerecht zu werden. Denn: »Für einen glaubenden und vernünftigen Menschen [...] ist ein Dualismus von Glaube und Vernunft inakzeptabel.«<sup>26</sup> Jedoch: »Anstatt die ungeheure Provokation des Christentums zu erklären, hat man die Behauptung des menschengewordenen Gottes für einen esoterischen Zirkel von Eingeweiheten reserviert und die spekulative Mühe einer Philosophie überlassen, die vielleicht um so mehr in ihrer Eigenständigkeit belassen wurde, als man auch erwartete, daß sie die Theologie in Frieden lassen möge.«<sup>27</sup>

Jedoch stehen die jeweilige geschichtliche Gestalt der Metaphysik und der jeweilige Stand des Glaubens in einer unauflöselichen Wechselwirkung.<sup>28</sup> Denn zum einen inspiriert die Theologie, gewollt oder ungewollt, die Metaphysik, zum anderen bedarf sie der Metaphysik als ihres notwendigen Forums. Daher ist es für die Theologie »riskant, an der Gestaltung dieses Forums nicht mitzuwirken.«<sup>29</sup> So korrespondiert einer metaphysisch abstinenten Theologie eine Philosophie, die alle metaphysischen Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit als »totalitär« (Levinas) und schließlich dieses Ganze selbst (in Umkehrung des hegelschen Diktums) als »das Unwahre« (Adorno) diffamiert. Da sich die (sei es auch antimetaphysische) Philosophie einer Stellungnahme zu dem Unbedingten gegenüber allem Bedingten, also zum Absoluten, aus prinzipiellen Gründen letztlich nicht enthalten kann, und da das Absolute der Philosophie stets der Gott der Philosophen ist, mutiert auf diese Weise der Gott der Philosophen zu dem in der Unendlichkeit angesiedelten, unerreichbaren Fluchtpunkt des »ganz Anderen«, über das keinerlei inhaltliche Aussage mehr möglich ist.

Das sich als nachmetaphysisch gerierende Denken erhebt für sich den Anspruch der Voraussetzungslosigkeit eines autonomen Denkens, das allein auf die Freiheit im Sinne uneingeschränkter Spontaneität gegründet ist. Dieser »autonome Vernunftvollzug ist dem Modell der absoluten Freiheit Gottes nachgebildet.«<sup>30</sup> Die hier reklamierte gottgleiche Autonomie als der »Ausdruck des Willens, sich von allem, was nicht der Mensch ist, auszuschließen, sei es die Natur oder Gott«, bezeichnet Bruaire als »Humanismus«.<sup>31</sup> Dieser Humanismus entwirft den Menschen nach dem Bild des nominalistischen Willkürgottes.

Der »Exkurs: Politik und Metaphysik« stellt die totalitären Auswirkungen einer auf dieses Menschenbild gegründeten Politik heraus und entwirft dem gegenüber eine metaphysische Grundlegung der Politik in Gestalt einer (in formaler Analogie zur Logik der Existenz) wiederum in drei Syllogismen durchgeführten Dialektik der Begriffe Macht, Staat und Nation (wobei dem Begriff der Nation, mit seiner dominanten Fundierung in Nationalsprache und Zentralverwaltung, hier eine diskussionswürdige, deutlich französische Färbung eignet).

<sup>26</sup> A. a. O., S. 93.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 96.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 95.

<sup>29</sup> A. a. O., S. 96.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 103.

<sup>31</sup> A. a. O., S. 104, Anm. 65. Vgl.: C. Bruaire, *Négation et dépassement de l'humanisme*, in: W. Beyer (Hrsg.), *Homo homini homo*, München 1966, S. 269–293 (mit dt. Übersetzung).

Im weiteren Verlauf des vierten Kapitels zeichnet Bornhausen den Weg nach, der von der »negativen Theologie« zur »Negation der Theologie« und vom »(Ver-)Schweigen Gottes« zur »Selbstvergötzung des Menschen« führt.<sup>32</sup> Denn »der ›Tod Gottes‹ gebiert den Menschen« im Sinne eines »Humanismus«, der den Menschen durch »radikale Freiheit und prometheische Selbsterfindung« definiert, mit der Folge freilich, daß »die Freiheit des autarken Menschen [...] das Schicksal der unbestimmten Gottheit teilen« muß. »Auf sich selbst derart zurückgeworfen, muß ihn [den Menschen] das Los der Abstraktion ereilen.« So verfällt der Mensch schließlich der Bedrohung »einer rationalisierten Welt, wo der Mensch nur das Mittel und der Ort für die Anwendung einer universellen Technik sein wird [...] einer Welt, wo die massive Religionslosigkeit die baldige Reduktion des Menschen auf seine biologische Spezies bezeichnet.«<sup>33</sup> Kraft der unweigerlich auf sich selbst angewandten Unbestimmtheitsregel ist der Tod des Menschen das notwendige Korrelat zum Tode Gottes.«<sup>34</sup>

Die negative Metaphysik und Theologie entspringt einem Denken, das das Absolute lediglich als Objekt im Sinne eines apersonalen gesichtslosen Dings, also einer beziehungslosen anonymen Substanz, zu denken vermag, und das sich daher, um der Wahrung der Absolutheit des Absoluten willen, genötigt sieht, dieses als das in sich gänzlich unbestimmte und daher unerkennbare andere, ja als das absolut andere der Vernunft zu konzipieren, das als dieses ganz andere keinen adäquaten Eingang in menschliche Erkenntnis und Rede zu finden vermag. Dadurch aber hebt die Freiheit des Absoluten sich auf zur absoluten Leere, die einer Negation des Absoluten gleichkommt. Ein adäquater Begriff des Absoluten faßt dieses hingegen als personales Subjekt, dessen absolute Freiheit ihm gestattet, unbeschadet seiner Absolutheit sich zu offenbaren und zu anderem in eine Beziehung zu treten, die in seiner Absoluten Selbstbeziehung gründet.<sup>35</sup> Der Schluß des Kapitels rekonstruiert das Konzept eines absoluten personalen Subjekts, wie Bruaire es im Anschluß an Schelling entwirft.<sup>36</sup>

Das fünfte Kapitel »Substanz und Subjekt. Ontologie der Person« entfaltet eine Theorie endlicher personaler Subjektivität, in der – so könnte man sagen – der vielbeschworene »linguistic turn« eine metaphysische Wendung erfährt. In klarer Frontstellung gegen den neuzeitlichen Dualismus von Denken und Sein gründen Bruaire zufolge alle geistigen Akte in der Sprache. »Es gibt keinen Beleg für ein stummes Denken, das auf vollkommen unbewegliche Weise die reine Idee betrachtet, ganz im Gegenteil denken wir nur innerhalb der Sprache [...].«<sup>37</sup> Diese grundsätzliche Sprachlichkeit des Denkens ist freilich daran gebunden, daß die Sprache von sich aus ein Medium des Geistes bildet. »Im ›Wunder des Ausdrucks‹ wird das natürliche Sein der Laute in die Idee überführt, was Bruaire als ›Negation und Reflexion des Seins in den Begriff‹<sup>38</sup> beschreibt. Erst diese Reflexion verleiht den Lauten, ohne die

<sup>32</sup> Bornhausen, S. 113.

<sup>33</sup> C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, S. 47.

<sup>34</sup> Bornhausen, S. 114.

<sup>35</sup> A. a. O., S. 115–118.

<sup>36</sup> A. a. O., S. 118–123.

<sup>37</sup> A. a. O., S. 136.

<sup>38</sup> C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968, S. 27.

es nichts zu verstehen gäbe, die sinnstiftende Einheit, die sie von sich aus nicht haben. Die Idee wird in der Sprache selbst geboren, sie ›quillt aus der Natur, um zu erscheinen, kraft einer immanenten Reflexion, die das Sein in Begriff verwandelt‹.<sup>39</sup> Mithin findet innerhalb der Sprache selbst eine Reflexion statt, die vollständig autonom ist und ihrer Wiederaufnahme durch die persönlich geführte Rede logisch – nicht chronologisch – vorausgeht. Sprache und ihr Gefolge an Sinnlichkeit ist daher überhaupt kein Fremdes der Idee, dem Sinn gegenüber, sondern schon längst vergeistigte Natur, als die ein ausgedrückter, manifester Sinn darstellt.<sup>40</sup>

Somit ist Sprache konstitutiv für Subjektivität, denn: »Jedes denkende Subjekt schöpft aus der Sprache, die ihm vorausgeht, und entleiht seine Reflexionsmacht derjenigen Reflexion, die ihm die Sprache liefert. Eine bewußte Reflexion, mittels der ein Subjekt sich seiner selbst [...] gewiß wird, findet somit innerhalb der Sprache als der vorgängigen Reflexion des Seins in Sinn statt, die sich in der sinnvoll geführten Rede fortführt. Dadurch, daß das Denken Sprache impliziert, ist die Reflexion des Subjekts zuerst Reflexion der Sprache auf sich selbst.«<sup>41</sup> Somit wird die Sprache zum Schlüssel des Verständnisses der Leiblichkeit. »Die jedem bewußten Akt vorlaufende Eigenständigkeit des geistigen Aktes [...] findet gleichwohl im und für das Subjekt statt, ohne dessen organische Disposition es zu keiner Verleiblichung der Sprache kommen kann. Damit ist aber jede Reflexion der Sprache auf sich selbst unweigerlich eine Reflexion, die den Leib mit einschließt.«<sup>42</sup> Bruaire formuliert: »Die Rolle des Leibes in der Reflexion ist durch seine Fähigkeit bestimmt, in Idee reflektiert zu werden, sich leugnen und in Sinn verwandeln zu lassen.«<sup>43</sup>

Und selbst die Fähigkeit des Menschen, sich zu seinem Leib in ein reflektiertes und somit distanzierendes Verhältnis setzen zu können, ist eine sprachliche und somit wiederum leiblich vermittelte Fähigkeit, weil »die Sprache, die ich nicht bin und von der ich mich auf aktive Weise unterscheide, gleichsam zwischen mich und meinen Leib tritt, zwischen meine persönliche Einzelheit und die somatische Individualität.«<sup>44</sup> Hierbei spielt ein das Denken und den Leib gleichermaßen belebendes Prinzip eine zentrale Rolle: »Das Streben, das als unbestimmte Kraft den natürlichen Bedürfnissen zugrunde liegt, nährt auch die höhere Bewegung, aus der das freie Subjekt hervorgeht, das somit nicht auf die Natur zurückzuführen ist, so sehr es ihr auch zugehört. Das indifferente Streben, dessen Energie den Leib erhält, speist auch die Kraft, mit und in der das Subjekt sich dem Leib entgegengesetzt findet; es ermöglicht die wechselseitige Immanenz von Natur und Geist in den menschlichen Vollzügen [...].«<sup>45</sup>

Zur ontologischen Bestimmung des menschlichen Subjekts bedarf es der Kategorie der Substanz. »Weil das Prinzip der Einheit des leiblich-geistigen Ich unmöglich

<sup>39</sup> A. a. O., S. 169.

<sup>40</sup> Bornhausen, S. 138.

<sup>41</sup> A. a. O., S. 139f.

<sup>42</sup> A. a. O., S. 141.

<sup>43</sup> A. a. O., S. 172 (zitiert Bornhausen 141).

<sup>44</sup> C. Bruaire, *Pour la métaphysique*, Paris, S. 200 (zitiert Bornhausen 141).

<sup>45</sup> Bornhausen, S. 142.

das Produkt von Faktoren sein kann, die nicht schon Elemente einer Ganzheit sind, und das Subjekt selbst als Urheber seiner Seinweise ausscheidet, ist die weitere Bestimmung des geistigen Prinzips als *Substanz* unerlässlich. [...] Substanz bezeichnet das Subsistieren der innerlich vorlaufenden Subjektmächtigkeit (Potentialität), die als reflexive Bedingungsmöglichkeit der vernünftig-freien Vollzüge, die an ihrem Prinzip entlang entstehen (Identität), selbst unverfügbar ist.<sup>46</sup> Die in dieser Weise als substantiell zu bestimmende Subjektivität muß sich selbst als abkünftige erfassen, denn: »Die Einsicht, als Subjekt nicht der eigene Ursprung zu sein, und die Tatsache, das Selbst in Adoption des eigenen Seins erworben zu haben, macht die Charakterisierung des persönlichen Seins als *Gabe* zwingend: Diese bezeichnet die geistige Sichtweise der sich selbst aufgegebenen, einzigartigen Existenz, die sich in wirklichen Akten kundtut, ohne ihr eigener, absoluter Anfang zu sein.«<sup>47</sup> Und das sich selbst Aufgebensein der Gabe, die die Person für sich selbst ist, begründet nun auch die ethische Verpflichtung, der der gleichnamige Exkurs innerhalb des Kapitels gewidmet ist.

Das sechste und letzte Kapitel »Philosophie der Schöpfung und der Trinität« thematisiert nun nochmals explizit den Geber der Gabe. In einem spekulativen *Furioso* rekonstruiert Bornhausen Bruaires, in kritischer Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling entwickeltes Konzept eines trinitarischen Absoluten und setzt dabei auch eigene, über Bruaire hinausweisende Akzente. Der »Begriff der Gabe« erscheint hier als »Inbegriff des Seins schlechthin«<sup>48</sup>, wobei bezogen auf das Absolute »die absolute Irrelativität des absoluten Gebers in ihrem Innersten absolute Selbstgabe sein [muß], die unterschiedslos auch Selbst und Seinsbestimmung ist!«<sup>49</sup> »Das Absolute, das sich als unendliches Vermögen seiner selbst restlos in seinen Ausdruck überführt, nimmt sich in der Kehre auf sich selbst nicht zurück, sondern bestätigt gerade in der verinnerlichenden Reflexion seine expressive Wendung, wodurch sich das Absolute als Ursprung mit seiner Selbstbestimmung identifiziert.«<sup>50</sup> Dasjenige, als was sich das Absolute aber identifiziert, ist die »differenzierte Einheit eines unendlich-personalen Substanz-Subjekts«.<sup>51</sup> »Gott ist in seiner Einheit und in seiner Dreiheit personal, wie er auch in der Einheit seiner absoluten Personalität und [zugleich] als dritte Person Geist ist. Integres trinitarisches Denken wird darum nicht die Dreipersonlichkeit gegen die Einpersönlichkeit ausspielen, sondern die notwendige Wechselseitigkeit beider Aussagen berücksichtigen: ›Gott ist durch die Dreifaltigkeit der Personen persönlich; Gott ist dreipersonlich, weil er eine Person ist.«<sup>52,53</sup>

Bornhausens außerordentlich geistreiches und in systematischer Hinsicht hochinteressantes Buch beleuchtet einen wichtigen Aspekt der Philosophie der Moderne.

<sup>46</sup> A. a. O., S. 153.

<sup>47</sup> A. a. O., 154.

<sup>48</sup> A. a. O., 201.

<sup>49</sup> A. a. O., 183.

<sup>50</sup> A. a. O., S. 168.

<sup>51</sup> A. a. O., S. 206.

<sup>52</sup> C. Bruaire, *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*, Paris 1978, S. 166.

<sup>53</sup> Bornhausen, S. 204.

Kritisch anzumerken wäre hier höchstens, daß man einer so grundlegenden und dabei thematisch reichen Abhandlung den doppelten oder besser noch dreifachen Umfang gewünscht hätte, was nicht nur Gelegenheit zu weiteren (hier weitgehend in die Fußnoten gepreßten) Ausführungen und Erläuterungen geboten, sondern auch die Möglichkeit eröffnet hätte, die sehr pointierten Ausführungen, die eine streckenweise geradezu aphoristische Dichte aufweisen, an zahlreichen Stellen etwas »kulinarischer« zu gestalten.

Gleichwohl vermag Bornhausens Abhandlung einen Beitrag zu leisten zur Überwindung eines ideologisch verengten Begriffs der Moderne, demzufolge die Moderne als das Zeitalter des »nachmetaphysischen Denkens« und darüber hinaus als »Projekt« zu begreifen sei, woraus mancher glaubt, den Schluß ableiten zu können, daß die »Überwindung« jeglicher Metaphysik eine Zielvorgabe des modernen Geistes darstelle. Allerdings übersieht eine die Moderne in dieser Weise als ein zu exekutierendes »Projekt« deutende Auffassung, daß sie von einem Epochenbegriff, nämlich dem der Moderne, einen falschen, nämlich normativen Gebrauch macht. Ein derart normativer Gebrauch des Moderne-Begriffs könnte indes nur legitimiert werden im Rückgriff auf eine bestimmte Art materialer Geschichtsphilosophie (um nicht zu sagen eine Geschichts*metaphysik*), deren Undurchführbarkeit gerade die Philosophie der Moderne erwiesen hat, aus welcher sich aber die weltanschaulichen Dogmen bestimmter, den aktuellen Mainstream dominierenden Denkschulen ableiten.

Von einem solcherart geschichtsmetaphysisch grundierten, ideologischen Dogmatismus hebt sich Bornhausens nüchterne Erhebung, gründliche Aufbereitung und ertragreiche Auswertung geistesgeschichtlicher Tatbestände wohltuend ab. Ein derartiges Vorgehen ermöglicht dann auch einen korrekten, d. h. sachlich-nüchternen, *deskriptiven* Gebrauch von Epochenbegriffen, wie dem der Moderne. Modern jedenfalls ist, was in der Moderne *stattfindet*, und nicht, was gewisse (einflußreiche) alte Männer sagen, das in ihr stattfinden *sollte*. Und daß in der Moderne höchst interessante Dinge stattfinden, davon legt Bornhausens – übrigens nicht zuletzt auch in stilistischer Hinsicht glänzende – Monographie über Bruaire ein beredtes Zeugnis ab.